

Cyrlometodějská teologická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

Katedra pastorální a spirituální teologie

***Duchovní cesty českého ekumenismu – minulost, přítomnost
a perspektivy***

Příspěvek k české ekumenické teologii

Disertační práce

Robert Svatoň

Obor: Praktická teologie
Specializace: Ekumenická teologie a mezináboženský dialog

Školitel: prof. Pavel Ambros, Th.D.

Olomouc 2013

Čestně prohlašuji, že jsem předloženou disertační práci vypracoval samostatně a všechny použité prameny a literaturu jsem uvedl v závěrečném seznamu.

V Olomouci 31. října 2013

Na tomto místě bych velmi rád poděkoval svému školiteli, prof. Pavlu Ambrosovi, za to, že se laskavě a velkoryse ujal vedení mé práce a doprovázel její zrod, vývoj i dokončení cennými odbornými radami a připomínkami.

Přátelům z olomouckého Centra Aletti děkuji za duchovní podporu a za to, že jsem uprostřed nich našel vynikající podmínky k tomu, abych se mohl své práci věnovat.

Všem, kdo mi v mém úsilí jakýmkoliv způsobem pomáhali, náleží můj upřímný dík.

OBSAH

1. ČESKÝ EKUMENISMUS JAKO TEOLOGICKÁ OTÁZKA – VÝCHODISKA A METODA	9
1.1. Český ekumenismus a česká ekumenická teologie v kontextu ekumenického hnutí	10
1.1.1. Ekumenismus – mnohé cesty jednoho Ducha	11
1.1.2. Stěžejní rysy českého ekumenismu	13
1.1.3. <i>Ekumenická</i> teologie a <i>česká</i> ekumenická teologie	17
1.2. Stav bádání v oblasti studia českého ekumenismu	22
1.2.1. Český ekumenismus jako předmět výzkumu soudobých církevních dějin	23
1.2.2. Ekumenismus a teologická četba českých dějin	24
1.2.3. Ekleziologický pohled na český ekumenismus	25
1.2.4. Otázka po dogmatickém základu českého ekumenismu	27
1.2.5. Teologie liturgického slavení a česká ekumenická problematika	29
1.2.6. Koncentrace na praktickou dimenzi českého ekumenismu	30
1.3. Tajemství jednoty církve v celku ekonomie spásy	32
1.3.1. Církev – svátost jednoty pro vykoupení světa	33
1.3.2. Katolicita – církev jako jednota v mnohém	36
1.3.3. Společenství církve <i>ad imaginem Trinitatis</i>	38
1.3.4. Eucharistie – zdroj jednoty církve jako <i>communio ecclesiarum</i>	40
1.4. Pastorační imperativ duchovního ekumenismu	42
1.4.1. „Fáze přechodu“ jako výchozí kontext – impulz Waltera Kaspera a Papežské rady pro jednotu křesťanů	43
1.4.2. Duchovní ekumenismus – pramen teologického poznání?	46
1.4.3. Pastoračně-teologický přístup k duchovnímu ekumenismu	49
1.4.4. Aplikace spirituálního východiska v rámci teologické reflexe českého ekumenismu	51
1.5. „Ekumenická synergie“ – Duch Svatý a svoboda	53
1.5.1. Ekleziologické formy ekumenického duchovního procesu	55
1.5.2. <i>Anima ecclesiastica</i> – jednota církve v srdci křesťana	57
1.5.3. Teologicko-spirituální četba českého ekumenismu	60
2. SOUČASNÉ HLEDÁNÍ NOVÉ ARTIKULACE EKUMENICKÉ MYŠLENKY	64
2.1. Světový ekumenismus na rozcestí?	65
2.1.1. Nová paradigmata v ekumenismu	66
2.1.1.1. Ekumenický konciliární proces	67

2.1.1.2. Jednota skrze rozmanitost podle Oscara Cullmanna	69
2.1.1.3. Οἰκουμένη v pojetí Konrada Raisera	71
2.1.1.4. „Ekumenismus profilů“ Wolfganga Hubera	73
2.1.1.5. Ekumenismus jako „fórum“	75
2.1.2. Posuny akcentů v metodě ekumenického dialogu	76
2.1.2.1. Proces ekumenické konvergence	77
2.1.2.2. Cesta k diferencovanému ekumenickému konsensu	79
2.1.2.3. Hermeneutika difference	81
2.1.3. Problematizace cílové představy jednoty	83
2.1.3.1. Společenství na základě vzájemného uznání	85
2.1.3.2. Společenství skrze účast na Kristově tajemství	87
2.1.3.3. Jsou obě pojetí navzájem slučitelná?	89
2.1.4. Otazníky nad ekumenismem v kontextu soudobých společensko-kulturních trendů	92
2.2. Vědomí „krize“ v ekumenismu z pohledu české ekumenické reflexe	94
2.2.1. Ekumenismus v rozporu s „tradicí“ (<i>M. Semín</i>)	95
2.2.2. „Sváteční ekumenismus“ (<i>J. Vokoun</i>)	96
2.2.3. „Paradox“ ekumenismu (<i>J. Hanuš</i>)	97
2.2.4. Ekumenismus jako „eskapismus“ (<i>J. Štefan</i>)	98
2.2.5. „Ekumenická exkluzivita“ (<i>P. Ambros</i>)	99
2.2.6. „Brzdy“ v ekumenickém postupu (<i>P. Filipi</i>)	100
2.2.7. Kritika „horizontálního ekumenismu“ (<i>P. Černý</i>)	102
2.2.8. „Nedospělost“ k jednotě v různosti (<i>J. Konzal</i>)	103
2.2.9. „Post-ekumenismus“ (<i>J. Spousta</i>)	104
3. EKUMENICKÉ ÚSILÍ JAKO SOUČÁST DĚJIN CÍRKVE V ČESKÝCH ZEMÍCH DO R. 1989	105
3.1. Předstupně ekumenismu – k pramenům novodobého českého ekumenismu před 2. vatikánským koncilem.....	106
3.1.1. Unionistické hnutí – obnovit jednotu skrze apoštolát a dialog	109
3.1.2. „Oekumenická“ výzva Josefa L. Hromádky	112
3.1.3. Ekumenická zkušenost během 2. světové války	115
3.1.4. Zrod ekumenických struktur v soukolí politické moci	118
3.2. České „ekumenické jaro“ – sondy do šedesátých let 20. století	121
3.2.1. Ekumenická vize jirchářských seminářů	123
3.2.2. 2. vatikánský koncil a český ekumenismus	125
3.2.2.1. Vystoupení českých biskupů na koncilu	125
3.2.2.2. Ohlas koncilu v české ekumeně	128

3.2.3.	Začátek ekumenických kontaktů na oficiální úrovni	130
3.2.4.	Antonín Mandl – „teolog českého ekumenismu“	132
3.3.	Mezi solidaritou utlačených a tolerovaným ekumenismem – ekumenické proudy v období normalizace v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století	134
3.3.1.	Ekumenismus uvnitř socialistického ghetta	135
3.3.2.	Bonaventura Bouše – český prorok ekumenismu?	138
3.3.3.	Ekumenický rozměr domácího disentu	140
3.3.4.	Impulzy české exilové ekumeny	143
4.	TENDENCE PŘÍTOMNÉ V ČESKÉM EKUMENISMU – KONTINUITA TEOLOGICKÉ PAMĚTI A NOVÉ IMPULZY	146
4.1.	Uzdravování ran minulosti a/nebo dekonstrukce mýtu	147
4.1.1.	Dvě personifikace našeho vztahu k dějinám	149
4.1.1.1.	Ekumenická inspirace Janem Husem	150
4.1.1.2.	(Dosud) nepřijaté memento Jana Sarkandra	153
4.1.2.	Skrze bolest zraněné paměti k ἀνάμνησις a smíření vztahů	155
4.2.	Kontinuita a/nebo diskontinuita křesťanských tradic v českých zemích	158
4.2.1.	Ekumenické souvislosti „otázky“ po duchovním smyslu českých dějin	160
4.2.2.	Život z Tradice v pluriformitě tradic	163
4.3.	Eucharistie: prostředek k jednotě a/nebo její dovršení	166
4.3.1.	Dvě související otázky – eucharistické společenství a církevní úřad	168
4.3.1.1.	„Pohostinnost u stolu Páně“ a čeští křesťané dnes	169
4.3.1.2.	Apoštolské sukcese – stále živé téma v české ekumeně?	171
4.3.2.	Na cestě k eucharistickému společenství	173
4.3.2.1.	Tajemství víry jako východisko eucharistické praxe	173
4.3.2.2.	Směrem ke smíření církevního úřadu?	176
4.4.	Zřeknutí se a/nebo nalezení vlastní identity v ekumenickém dialogu	179
4.4.1.	Křehkost identity – prohlášení <i>Dominus Iesus</i> a česká ekumena	181
4.4.2.	Odkrýt živou identitu v konverzi	182
4.5.	Autentický nositel ekumenického procesu – charisma a/nebo instituce	186
4.5.1.	Ekumenismus „shora“ a ekumenismus „zdola“ – protikladnost pohybů?	187
4.5.2.	Jednat ekumenicky z podnětu Ducha	188
5.	SPIRITUÁLNÍ VÝZVY ČESKÉ EKUMENĚ ZE STRANY MAGISTERIA KATOLICKÉ CÍRKVE	192
5.1.	První návštěva Jana Pavla II. (21.–22. dubna 1990)	194

5.1.1.	Poslání křesťanů na obnově národa v procesu transformace společnosti	195
5.1.2.	Formulace „českého ekumenického programu“	197
5.1.3.	Cyrilometodějský odkaz a jednota Evropy	199
5.1.4.	Ohlasy v prostředí české ekumeny	201
5.2.	Druhá návštěva Jana Pavla II. (20.–22. května 1995)	202
5.2.1.	Církev v českých zemích – <i>communio martyrum</i>	204
5.2.2.	Modlitba a pokání jako nový začátek na ekumenické cestě	205
5.2.3.	Ohlasy v prostředí české ekumeny	206
5.3.	Třetí návštěva Jana Pavla II. (25.–27. dubna 1997)	208
5.3.1.	Živá svatovojtěšská tradice – závazek k nové evangelizaci	209
5.3.2.	Ekumenismus pravdy, naděje a lásky	211
5.3.3.	Ohlasy v prostředí české ekumeny	212
5.4.	Návštěva Benedikta XVI. (26.–28. září 2009)	214
5.4.1.	Ekumenicky otevřený model církve jako „kreativní minority“ a jejího poslání	215
5.4.2.	Kristologický střed křesťanského poselství a života	217
5.4.3.	Ohlasy v prostředí české ekumeny	218
6.	ŽIVOT Z DUCHA SVATÉHO – PRAMEN JEDNOTY A SPOLEČNÉHO POSLÁNÍ KRISTOVÝCH UČEDNÍKŮ	220
6.1.	Spiritualita v kontextu úsilí o jednotu křesťanů	222
6.1.1.	Křesťanská spiritualita jako život z Ducha Svatého	223
6.1.2.	Duchovní život v pluralitě křesťanských spiritualit	227
6.1.3.	Spiritualita – faktor rozdělující, nebo sjednocující?	229
6.1.4.	Spiritualita na cestě k jednotě v pravdě a lásce	232
6.2.	Spirituální jádro ekumenismu – <i>oecumenismus spiritualis</i>	235
6.2.1.	Jednota jako plod společenství modlitby	237
6.2.1.1.	Základ – Ježíšova velekněžská modlitba (<i>J 17</i>)	238
6.2.1.2.	Význam Oktávy modliteb za jednotu křesťanů pro celkové pojetí ekumenismu	241
6.2.2.	Obrácení srdce – výchozí podmínka jednoty	244
6.2.3.	Povolání k jednotě jako povolání ke svatosti	248
6.2.3.1.	Spása člověka – ospravedlnění, posvěcení, anebo zbožštění?	249
6.2.3.2.	Jednota uskutečněná ryzostí života podle evangelia	252
6.3.	Prohlubovat ekumenickou spiritualitu jako spiritualitu jednoty	255
6.3.1.	Zdroje života v jednom těle církve – slovo a svátost	258
6.3.1.1.	Jedno v Kristu, přebývajícím ve slovech Písma	260
6.3.1.2.	Jeden křest – počátek společného života z víry	263

6.3.1.3. Duchovní jednota napříč rozdělení v eucharistii?	266
6.3.2. <i>Vivere Ecclesiam</i> – jednota ve společenství víry, naděje a lásky	270
6.3.2.1. Příklady realizace církevní lásky, pouta jednoty	272
6.3.2.1.1. Jednota v nerozdělenosti evangelních rad	273
6.3.2.1.2. Manželství – překonat rozkol v jednom těle	275
6.3.2.1.3. Ekumenické společenství přátel v jednom Pánu	276
6.3.2.2. Církev – <i>communio sanctorum</i>	278
6.3.2.3. Spolu „s Marií, matkou Ježíšovou“	281
6.3.3. Být jedno, „aby tak svět uvěřil“	284
6.3.3.1. <i>Missio</i> – horizont ekumenické spirituality	286
6.3.3.2. Sjednocení v mučednictví, vrcholném svědectví pravdy a lásky	290
ZÁVĚR	295
SOMMARIO	298
SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK	300
BIBLIOGRAFIE	303

1. ČESKÝ EKUMENISMUS JAKO TEOLOGICKÁ OTÁZKA – VÝCHODISKA A METODA

V naší práci se budeme zabývat ekumenismem, a to v jeho českém kontextu. Ještě než přistoupíme k bližší specifikaci předmětu našeho zájmu, je nanejvýš vhodné si připomenout, co rozumíme pod pojmem *ekumenismus*, či ještě možná lépe (pro jeho dynamickou konotaci) pod termínem *ekumenické hnutí*. Přívlastek „ekumenický“, οἰκουμηνή, který se nejprve používal prostě ve smyslu zeměpisném, aby označoval „celý svět“ (srv. *L 2,1*), následně pak ve významu církevním, aby se jím vyjádřila např. závaznost učení koncilů pro veškerou církev (např. koncilu Nicejského či 1. Cařihradského), se od poloviny 19. století stává synonymem pro popis postojů a snah usilujících o vzájemné sblížení křesťanů.¹ V tomto třetím, novodobém signifikátu tedy chápeme ekumenické hnutí především jako „úsilí o překonání rozdělení mezi různými křesťanskými církvemi a vyznáními“,² k němuž v průběhu dějin křesťanství došlo.

Řečeno pozitivně slovy 2. vatikánského koncilu, rozumí se ekumenickým hnutím „jednání a podniky, které (...) jsou zaměřeny k podporování jednoty křesťanů“.³ Výraz „podporování jednoty“ přitom naznačuje, že ekumenismus předpokládá jistý, již existující stupeň jednoty mezi křesťany, jež se právě ekumenickým hnutím podporuje, prohlubuje a jím roste, a to překonáváním rozdělení, která mezi společenstvími učedníků, hlásících se ke Kristu, vznikla. Přijetím myšlenky ekumenismu se tak ztotožňujeme s názorem, že současná podoba křesťanstva není realitou, se kterou bychom se měli smířit, a že překlenutí stávajícího rozkolu se děje znovuobjevováním a prohlubováním jednoty, kterou církvi, své jediné snoubence, daroval její ženich, vtělený Boží Syn.⁴ Výslovný odkaz ke Kristu přitom odlišuje křesťanský ekumenismus od „mezináboženského dialogu“, který se soustředí na hledání vzájemného poznání a porozumění napříč různými náboženstvími. Pod slovo *ekumena* pak zahrnujeme společenství křesťanských církví.⁵

¹ Srv. FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Brno : CDK, 2000, s. 121.

² NÜSSEL, F. – SATTTLER, D. *Einführung in die ökumenische Theologie*. Darmstadt : WBG, 2008, s. 16-17.

³ *Unitatis redintegratio* (dekret o ekumenismu z 21. listopadu 1964), 4 (český překlad všech citovaných koncilních textů *Dokumenty 2. vatikánského koncilu*. Praha : Zvon, 1992).

⁴ Srv. FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, s. 122.

⁵ Jelikož v naší práci přistupujeme k otázce českého ekumenismu z pozice katolické teologie a eklesiologie, předpokládáme a přijímáme za své terminologické rozlišení mezi pojmy „církev“ (*ecclesiae*) a „církevní společenství“ (*communitates ecclesiales*). Tato teologicky zdůvodněná distinkce má kořeny ve slovníku 2. vatikánského koncilu; srv. *Unitatis redintegratio*, 19. Nověji pak byla připomenuta v prohlášení *Dominus Iesus*. Důvodem pro takovéto rozlišení je pro katolickou stranu otázka apoštolské sukcese a s ní úzce spojené zachování „úplné podstaty eucharistického tajemství“. Kde jsou tyto dva prvky přítomny, tam lze z pohledu katolické eklesiologie skutečně hovořit o partikulárních církvích; srv. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus* (prohlášení o jedinečnosti a spásnosné univerzalitě Ježíše Krista a církve z 6. srpna 2000), 17 (český překlad Praha : Sekretariát ČBK, 2000). Ačkoliv ze zmíněného dogmatického rozlišení vycházíme, upozorňujeme současně na to, že když dále v textu pojednáváme o křesťanských církvích a společenstvích spíše z hlediska sociologického, religionistického, historického, nebo čistě fenomenologického, používáme pro zjednodušení pouze plurálu „církev“, a to i tehdy, když pod tento pojem zahrnujeme vedle „církví“ Východu také např. křesťanská společenství navazující na odkaz reformace, která bychom v teologicky přísném slova smyslu měli označit jako „církevní společenství“. Takový způsob vyjadřování považujeme za legitimní. Smyslem zmíněných výpovědí učitelského úřadu církve totiž není, upřít nekatolickým společenstvím označení „církev“, nýbrž sdělit, co je z hlediska

Cílem této úvodní kapitoly je přistoupit k českému ekumenismu jako otázce teologické, což znamená především jako k dílu Boží milosti, které ve víře přijímáme, o kterém uschopnění Duchem Svatým rozvažujeme a na které usilujeme odpovědět. Za základ teologické reflexe přitom považujeme setkání, při němž Bůh přichází, aby promlouval k srdci svého lidu a probudil láskyplnou odpověď církve i jednotlivého křesťana. Kroky, ve kterých budeme postupovat, jsou následující: nejprve v rámci ekumenického hnutí a ekumenické teologie kondenzovaně vymežíme pojem *českého* ekumenismu a *české* ekumenické teologie a následně podáme přehled současného stavu bádání k tématu českého ekumenismu. Jelikož z našeho pojetí ekumenismu vyplyne jako jeho ústřední prvek otázka po *jednotě*, přistoupíme k jednotě teologicky jako k tajemství, které je součástí ekonomie spásy. V posledních dvou fázích úvodního výkladu se seznámíme s pastoračním a spirituálním východiskem našeho přístupu ke studiu českého ekumenismu a nakonec předložíme hlavní linie i jednotlivé etapy vlastní reflexe.

1.1. Český ekumenismus a česká ekumenická teologie v kontextu ekumenického hnutí

Základním podnětem moderního ekumenismu byl impulz k jednotě. Věrohodně hlásat před světem víru v trojjediného Boha je možné pouze tehdy, budou-li křesťané společně svědky jedné víry. Stěžejním přesvědčením, které nalézáme na počátku ekumenického hnutí je, že víra v jednoho Boha a Otce všech, v jednoho Pána Ježíše Krista a v jednoho Ducha vyžaduje, aby ti, kteří ji vyznávají, žili mezi sebou v jednotě (srv. *Ef* 4,1-6).

Podle Janova evangelia stojí jednota ve středu Kristova působení, které vrcholí na kříži, ve výkupné oběti přinesené za jednotu všech Božích dětí (srv. *J* 11,52). Ve svém ukřižovaném těle přitom Spasitel sám usmíruje každou nejednotu a rozkol (srv. *Ef* 2,11-22). Učedníci, kterým Kristus ukládá poslání vydat svědectví o Boží lásce, jež přivádí svět k víře, mají být podle vůle Božího Syna jedno (srv. *J* 17). „*Zvěstování* evangelia, *víra* v evangelium, tj. v samotného Ježíše Krista a *jednota* tedy tvoří nerozlučitelný a souvislý celek.“⁶ Víra jako skutečnost, která má probouzet svět k plnosti nového života, předpokládá mezi těmi, kdo věří, živé společenství víry, jímž je *církev*. Proto je ekumenismus úzce spjat s úsilím dokonaleji porozumět a uskutečnit tajemství Krista a církve⁷ a proto ekumenismus „znamená snahu trpělivě a s porozuměním sbírat všechny prvky, které jsou poutem spojení v Kristu a v církvi“.⁸

katolického učení víry nezbytné k tomu, abychom jako katoličtí teologové mohli hovořit o církvi *in propriu senso*. Jinou skutečností je, že např. protestantská ekleziologie bude tradičně definovat církev jiným způsobem. Jestliže tedy v určitém specifickém kontextu užíváme pojmu „církev“ třeba i pro evangelická „církevní společenství“, činíme tak s vědomím, že obsah termínu „církev“ se v katolickém a nekatolickém pojetí liší; srv. KASPER, W. *Katholische Kirche : Wesen. Wirklichkeit. Sendung*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2011, s. 237. Celkově se v naší práci snažíme řídit terminologickými vyjasněními, která v oblasti ekumenismu pro český jazyk navrhuje FILIPI, P. *Ekumenismus a český jazyk*. In *Teologická reflexe*, 5/1 (1995), s. 5-6.

⁶ THÖNISSEN, W. *Dogma und Symbol : Eine ökumenische Hermeneutik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007, s. 18-19.

⁷ Srv. *Unitatis redintegratio*, 4.

⁸ ŠPIDLÍK, T. Ekumenismus. K Osmidenní společné modlitby za jednotu křesťanů (18.-25. ledna). Letos mělo téma „Duch Svatý jde vstříc naší slabosti“ (Řím 8,26). In *Nový život*, 50/1-2 (1998), s. 12.

Smyslem následujících úvah je charakterizovat ekumenismus skrze rozmanitost jeho projevů jako autentickou událost Ducha Svatého a na tomto základě určit specifický předmět našeho bádání (český ekumenismus) a vymezit hledisko, ze kterého se bude naše reflexe odvíjet (česká ekumenická teologie).

1.1.1. Ekumenismus – mnohé cesty jednoho Ducha

Spolu s Walterem Kasperem sdílíme mínění, že pokud by se někdo chtěl vrátit do poměrů, které panovaly v oblasti vztahů mezi křesťany a jejich církvemi ještě před půl stoletím, „musel by být opuštěn nejen všemi dobrými duchy, nýbrž také Duchem Svatým“.⁹ Ptáme-li se, odkud ryzí ekumenické snahy čerpají svoji nejhlubší sílu a hledáme-li odpověď v dokumentech 2. vatikánského koncilu, zjistíme, že tím, kdo k jednotě křesťanů inspiruje, je sám Duch Svatý.¹⁰ Hnutí za obnovení jednoty mezi všemi křesťany je od svého počátku výsledkem „působení milosti Ducha Svatého“, která „zapůsobila všude na mnohé lidi“, bez ohledu na hranice, vymezené jednotlivými křesťanskými církvemi a denominacemi.¹¹ Říkáme-li, že ekumenismus je dílem Ducha Svatého, spíše nežli na „úchvatné zážitky ekumenické sounáležitosti, překračující konfesní hranice“,¹² upozorňuje toto vyjádření na skutečnost, že křesťany volá k jednotě Duch Svatý, který je harmonickým principem jednoty a který tuto jednotu vytváří a zachovává rozličností svých darů (srv. *IK* 12). Že věřící v Krista odkrývají toto působení Ducha k jednotě různými cestami, lze vytušit už při letmém pohledu na hlavní proudy ekumenismu v dějinách.

Za kolébku moderního ekumenického hnutí bývá pokládána světová misijní konference, která proběhla r. 1910 ve skotském Edinburhu.¹³ Třebaže snahy o překonání roztržek uvnitř společenství Kristových učedníků jsou bezmála tak dávné jako křesťanství samo (srv. *IK* 1,10) a ačkoliv konkrétní kroky obnovit jednotu církve, poznamenanou rozkolem, se objevovaly v průběhu jejich dějin mnohokrát,¹⁴ teprve během 19. a 20. století nabývají snahy o oboustranné

⁹ KASPER, W. *Wege der Einheit: Eucharistie und Kirche*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2004, s. 26.

¹⁰ Poprvé oficiálně katolická církev zhodnotila ekumenické snahy, vyskytující se u pokřtěných mimo její řady, jako plod modlitby „pod milostivým vanutím Ducha Svatého“ v instrukci *Ecclesia catholica (De motione oecumenica)* (dokument Svatého oficia z 20. prosince r. 1949) (německý překlad in *Herder Korrespondenz*, 4 /1949-1950/, s. 318-320).

Již účastníci první konference hnutí pro *Faith and Order* v Lausanne si byli vědomi rozhodující role Ducha Svatého, když ve svém prohlášení napsali: „Duch Svatý byl mezi námi. On nás sem povolal. Jeho přítomnost se jasně projevila v naší bohoslužbě, v našich jednáních, v celém našem přátelství a společenství. On nám dal, abychom jedni objevili druhé“ (italský překlad I Conferenza mondiale. Losanna. 3-12 agosto 1927. Rapporto. I Sezione: Appello all'unità. In ROSSO, S. – TURCO, E. /ed./ *Enchiridion oecumenicum : Fede e Costituzione 6. Conferenze mondiali 1927-1993*. Bologna : Dehoniane, 2005, čl. 913).

¹¹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 1.

¹² PANNENBERG, W. Die Ökumene als Wirken des Heiligen Geistes In LEIMGRUBER, S. (ed.). *Gottes Geist bei den Menschen : Grundfragen und spirituelle Anstöße*. München : Don Bosco, 1999, s. 68-69.

¹³ Srv. LATOURETTE, K.S. Apporti ecumenici del movimento missionario e l'International Missionary Council. In ROUSE, R. – NEILL, S.C. *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948. II*. Bologna : Mulino, 1973, s. 291.

¹⁴ Jako příklad můžeme zmínit unijní koncily v 15. století ve Florencii a Ferrafe s vyhlídkou obnovit církví jednotu mezi církví na Západě a na Východě, ale též *Religionsgespräche*, ke kterým došlo na křesťanském Západě mezi katolickou církví a zástupci reformace v 16. století.

přiblížení, vzájemné poznání a spolupráci podobu celosvětového hnutí, které jako proud řeky pramení z mnoha zdrojů.

Jedním z těchto zdrojů bylo právě *misijní* hnutí, jemuž se dostalo rozmachu na přelomu 18. a 19. století díky probuzeneckým proudům, jež povstaly uvnitř světového protestantismu a jež vysílaly své misionáře do vzdálených krajín. Snaha koordinovat tyto zámořské misie vedla křesťany, hlásící se především k evangelické a anglikánské tradici, k organizování misijních konferencí. Na vzpomínaném setkání edinburském se přitom i přes embargo, které se stanovilo ohledně teologických témat, začíná ve formě záměru, něčeho žádoucího a perspektivního, formovat otázka, jakými cestami by se mohlo dospět k jednotě mezi křesťanskými církvemi.¹⁵ Otázka misie jako poslání zvěstovat evangelium, k němuž je církev zmocněna Duchem Svatým, zůstává jednou z hnacích sil ekumenismu dodnes, nakořik jednota křesťanů má svůj nejzazší horizont právě spásu světa (srv. J 17).

Myšlenku o tom, že jednotu mezi křesťany nebude možné prohloubit, dokud se ve svých rozhovorech nebudeme soustředit na obsah učení víry a na uspořádání církve, hájil již v Edinburghu biskup americké episkopální církve Charles Brent. Právě on a jeho příznivci stojí u počátků hnutí *Faith and Order*, neboli Víra a řád, které si jako předmět debat svého prvního shromáždění r. 1927 v Lausanne, kde nechyběli ani zástupci pravoslavného křesťanství, stanovilo škálu témat týkajících se jednoty církve, její podstaty, vyznání víry, církevního úřadu a svátostí.¹⁶ Jednota věřících v Krista a jejich církví, o níž je závěrečný dokument z lausannské konference přesvědčen, že je Boží vůlí, tedy má své základy v jedné víře (srv. Ef 4,5), jejíž obsah od té doby studuje celosvětově právě ekumenická Komise pro víru a řád. Ekumenický dialog, který se soustředí na sjednocení křesťanů v Kristově pravdě, jež je obsahem jedné autentické apoštolské víry a do níž nás uvádí Duch Svatý, tvoří páteř ekumenismu jako celku.

Třetí směr, jímž se vydalo ekumenické hnutí v minulém století, se profiloval na základě přesvědčení švédského luterského biskupa a teologa Nathana Söderbloma, který viděl spojitost mezi jednotou křesťanů a jejich sociální angažovaností.¹⁷ Söderbloma, který se svými ekumenickými iniciativami snaží proniknout do světa zmítaného I. světovou válkou, tak můžeme označit za zakládající osobnost Hnutí pro praktické křesťanství, *Life and Work*, jehož první světová konference byla svolána r. 1925 do Stockholmu. Oba velké ekumenické proudy, jak ten, který se soustředil na oblast věroučnou, tak ten, akcentující stránku praktickou, se spojí r. 1948 ve Světovou radu církví, ke které se později přidá i Mezinárodní misijní rada. Jestliže víra v Krista je počátkem nového života v Duchu Svatém, který se stává principem našeho jednání, jež směřuje k dovršení díla vykoupení ve světě, nepřestávají být etické a sociální otázky lidstva naléhavou výzvou křesťanské ekumeně.

Tři z uvedených dimenzí ekumenického hnutí, které stojí na jeho začátku, tedy vymezují prostor, v němž se znovunalezá jednota mezi křesťany až do současnosti. Náš výčet ekumenických koordinát by ovšem zůstal neúplný, pokud bychom neuvažovali o ekumenickém hnutí jako o procesu vedeném Duchem Svatým ještě z jednoho hlediska, totiž z pohledu

¹⁵ Srv. FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, s. 129.

¹⁶ Srv. TAVARD, G.H. *Geschichte der ökumenischen Bewegung*. Mainz : Matthias Grünewald, 1964, s. 99.

¹⁷ Srv. FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, s. 131.

modlitby. Již zkušenost, kterou učinili protestanti a anglikáni shromáždění na světové misijní konferenci 1910, potvrzuje místo modlitby jako spirituálního centra celého ekumenického úsilí, jak dokládají slova prezidenta konference Johna R. Motta: „Jádro konference v Edinburghu nespočívalo v debatách, nýbrž ve chvílích modlitby.“¹⁸ Důležitost modlitby si od počátku novodobého ekumenismu uvědomovali mnozí. Namátkou stačí připomenout modlitební praxi světové Evangelické aliance ustanovené r. 1846; dále Společnost pro podporu znovusjednocení křesťanství, kterou v Londýně r. 1857 založil Frederick George Lee zvláště za účelem modlitby za jednotu anglikánů, katolíků a pravoslavných; nakonec pak třeba Světový den modliteb žen, který se v osmdesátých letech 19. století prosadil v presbyteriánském, metodistickém, baptistickém a anglikánském prostředí. Specifické místo pak zaujímají v dějinách ekumenismu modlitební impulzy za jednotu církve, pocházející od římských papežů a Týden modliteb za jednotu křesťanů, který r. 1908 navrhli dva anglikáni, Američan Lewis Watson, který se stal později katolíkem, a Angličan Spencer Jones.¹⁹ Na jedné straně tak modlitba jako prosba za jednotu, s níž se obracíme k Bohu, ukazuje, že cíle, o který v ekumenismu usilujeme, nelze dosáhnout prostředky výlučně lidskými. Na druhé straně pak zkušenost společné modlitby křesťanů, jakkoliv vzájemně nesjednocených, dokazuje, jak hluboké je pouto mezi těmi, kteří skrze Ježíše Krista v Duchu Svatém vzývají svého společného Otce.

Modlitba jako nezbytná a niterná součást ekumenického hnutí na tomto místě již vzdáleně předznamenává cestu „duchovnímu ekumenismu“, který se stane směrodatným pro celek naší teologické reflexe českého ekumenismu.

1.1.2. Stěžejní rysy českého ekumenismu

Ekumenický direktář nám připomíná, že konkrétní formy ekumenismu, který je hnutím světovým, závisí na „konkrétních místních souvislostech“.²⁰ Jinak bude vypadat ekumenismus v zemi, kde většinu obyvatel tvoří katolíci, jinak tam, kde převažují křesťané církví východních, nebo anglikáni či protestanté. Jinou podobu nabudou projevy úsilí o jednotu křesťanů v zemi, kde je poměrné zastoupení příslušníků křesťanských konfesí rovnocenné a zcela radikálním výzvám jsou postaveni křesťané různých církví tam, kde se sami ocitli v menšině.²¹ Z hlediska katolické církve je samotná dynamika ekumenického rozhovoru na lokální úrovni závislá na tom, zdali hlavními partnery jsou spíše církve křesťanského Východu, anebo církve a církevní společenství na Západě.²²

¹⁸ CARDEN, J.B. „Preghiera nel movimento ecumenico“. In LOSSKY, N. et alii (ed.). *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna : Dehoniane, 1994, s. 879.

¹⁹ Srv. HELLER, D. Seele der ökumenischer Bewegung. Zur Geschichte und Bedeutung der Gebetswoche für die Einheit der Christen. In VORSTER, H. (ed.). *Ökumene lohnt sich : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 68. Frankfurt am Main : Lembeck, 1998, s. 312-315.

²⁰ PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem* (z 25. března 1993), 34 (český překlad Praha : Sekretariát ČBK, 1995).

²¹ Srv. tamtéž, 32.

²² Srv. *Unitatis redintegratio*, 13-23.

V naší studii se soustředíme na *český* ekumenismus, který chápeme jako zvláštní způsob, jímž Duch Svatý vede Boží lid a jednotlivé křesťany v českých zemích k naplnění Kristovy touhy po jednotě (srv. *J 17,21*).²³ Čím se v základních rysech český ekumenismus vyznačuje?²⁴

První charakteristikou, spoluovlivňující formu ekumenického úsilí v českých zemích, je skutečnost, že většina obyvatel České republiky se nehlásí k žádné z křesťanských církví přítomných na našem území.²⁵ Většina církví u nás je konfrontována s neúprosnou řečí čísel, jež hovoří o tom, že křesťané se stále více stávají ve společnosti *menšinou*, a třebaže nelze potvrdit vzrůst přesvědčeného či bojovného ateismu, „odstup vůči křesťanským tradicím a zejména vůči křesťanství církevně institucionalizovanému“²⁶ je nesporný. Tento ústup „církevní religiozity“ u nás přitom není záležitostí ani posledních dvou desetiletí existence svobodné občanské společnosti, ale ani pouze předcházející čtyřicetileté komunistické ateizace. Jeho kořeny sahají hluboko až do 19. století, do doby kulturních, sociálních, hospodářských a politických změn, souvisejících s osvícenstvím, kdy se etablovaná, s církvemi spjatá zbožnost, sice ne ve všech,

²³ Ačkoli český ekumenismus vstupoval po určitou, nikoliv nevýznamnou, dobu do interakce s ekumenismem na Slovensku (zjm. v dobách společného státu Čechů a Slováků) a tyto pohyby lze verifikovat např. v padesátých letech minulého století při vzniku Ekumenické rady církví či Křesťanské mírové konference, soustředíme se při našem výkladu výlučně na problematiku ekumenismu v rámci českých zemí. Prolínání některých prvků v dějinách českého a slovenského ekumenismu v rámci společného státu Čechů a Slováků zmiňuje ve zkratce TOMEK, P. *Ekumenismus jako pastorační problém súčasnej katolíckej cirkvi na Slovensku : Ekumenické aspekty pastoračného programu na zákalde sociologického prieskumu postojov diaľkových študentov katolíckej teológie banskobystrického regionu*. Olomouc : Refugium, 2000, s. 69-87.

²⁴ Na tuto otázku nabízejí odpověď texty, v nichž autoři podávají na způsob shrnutí základní informace, vztahující se k heslu „český ekumenismus“. V této souvislosti byly tematizovány např. ekumenické pohyby uvnitř českého protestantismu 19. století, vrcholící vznikem sjednocené ČCE r. 1918; srv. FILIPI, P. *The Basis and Character of Czech Ecumenism*. In AA. VV. *Czech Ecumenical Fellowship*. Praha : Central Church Publishing House, 1981, s. 111-132. Zvláště před r. 1989 se pozornost věnovala analýze činnosti Ekumenické rady církví, založené v socialistickém Československu r. 1955; srv. SALAJKA, M. – POKORNÝ, P. *Naše dnešní ekumenická práce*. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví*, s. 234-238; SALAJKA, M. *Die ökumenische Gemeinschaft in der ČSSR, ihr Charakter und ihre Arbeit*. In AA. VV. *Tschechischer Ökumenismus : Historische Entwicklung*. Praha : ÖRK in der ČSR, 1977, s. 245-256; *The Character of the Ecumenical Fellowship in Czechoslovakia and its Work*. In AA. VV. *Czech Ecumenical Fellowship*, s. 99-110; *Ekumenické kapitoly*. Praha : HBF, 1970, s. 61-63; *Teologie a praxe církve : Praktická teologie křesťanského západu. Ekumenismus*. Praha : Karolinum, 2000, s. 209-213 (kapitola „Český ekumenismus“). Příspěvky, publikované po „sametové revoluci“, rozšiřují obzor v chápání českého ekumenismu tím, že identifikují jeho těžiště do oblasti vztahů mezi českými katolíky a křesťany, kteří patří k církvím, hlásícím se k odkazu české reformace; srv. FILIPI, P. *Ökumenisches Bemühen in der Tschechoslowakei*. In VORSTER, H. (ed.). *Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 64. Frankfurt am Main : Lembeck, 1992, s. 73-77; NĚMEC, D. – ŠTAMPACH, O. *Ekumenismus*. In LANG, A. *Církev. Sloup a opora pravdy : Fundamentální teologie*. Olomouc : Velehrad, 1993, s. 223-226 (jde o podkapitulu „Český ekumenismus“ ve zmíněném oddílu o ekumenismu, který byl připojen k českému překladu učebnice fundamentální teologie od německého autora); ŠTAMPACH, O. *Nástin ekumenické teologie : Informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci*. Praha : Karolinum, 1995, s. 83-96 (jedná se o kapitulu „Česká ekumenická situace a její perspektivy“, která je součástí knihy, jež byla první monografií z oblasti ekumenismu publikovanou po r. 1989); VOKOUN, J. *Ekumenismus v českých zemích. Doslov k českému vydání*. In NEUNER, P. *Ekumenická teologie : Hledání jednoty křesťanských církví*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 299-301 (autor rozšířil tuto studii jako kapitolu s názvem „Obecná dynamika rozkolu a česká reformace“ ve své monografii *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*. České Budějovice : Jihočeská univerzita, 2004, s. 184-192).

²⁵ Pro údaje vyplývající z výsledků sčítání lidu v r. 2011 srv. *Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů – podrobné údaje*. [on line]. [citováno 18. 10. 2012]. Dostupné na internetu: [www.scitani.cz/sldb2011/redakce.nsf/i/obyvatelstvo_podle_nabozenske_viry_podle_kraju_podrobne_udaje/\\$File/sldb_podrobna_vira.xls](http://www.scitani.cz/sldb2011/redakce.nsf/i/obyvatelstvo_podle_nabozenske_viry_podle_kraju_podrobne_udaje/$File/sldb_podrobna_vira.xls). Z uvedených statistik vyplývá, že více než 45 % obyvatel údaj o náboženské víře vůbec neuvodlo, 34% Čechů se pak souhlasně přiklonilo k označení: Bez náboženské víry.

²⁶ FILIPI, P. *Evangelikem v katolíckej zemi*. In *Getsemany*, 6 (2008), s. 138.

ovšem alespoň v některých, navíc významných a vlivných složkách společnosti, postupně měnila v jinou formu „implicitní“, „náhražkové religiozity“.²⁷ Dnešní odcizení a slabou pozici pokud jde o „institucionalizovanou religiozitu“ přitom neznamená úplnou absenci náboženských projevů života; sociologové konstatují v této souvislosti fenomén tzv. „tekuté víry“.²⁸ Především globalizace s sebou přinesla nejen nové hospodářské, ale též kulturní a duchovní klima: nové ideje vyrostlé na rozličných myšlenkových podhoubích, přicházející do Česka z různých koutů světa dávají pocítit spiritualitu a náboženskost jako jistý druh nabídky, která odpovídá požadavkům konzumu.

Zvolíme-li za určující hledisko, z něhož budeme chtít zachytit a kvalifikovat českou ekumenickou scénu kritérium členství v Ekumenické radě církví (rozdíl mezi členskými, přidruženými církvemi a pozorovateli přitom nebereme v úvahu), pak se před námi otevírá poměrně široké spektrum: od církví katolických, přes církev pravoslavnou a církve hlásící se k reformaci, až k církvím svobodným a evangelikálním.²⁹ V českém prostředí navíc nechybí ani různé formy např. letničních křesťanských společenství. *Pluralita* církví a konfesí, a to zvláště s ohledem na prostředí protestantské, která je příznačná pro naši ekumenu, byla přitom prvkem přítomným v českých zemích již v dobách bezprostředně spjatých s reformací. Většinovost církve římskokatolické, kterou v porovnání členské základny následně zjišťujeme,³⁰ pak na jedné straně může vést u ostatních k pocitu ohroženosti („strach římský“) a potřeby emancipace („evangelík v katolické zemi“),³¹ na druhé straně nesmí být samotnou touto církví pokládána za záminku k ekumenické ignoranci, nýbrž naopak měla by upozorňovat na to, že ekumenismus má mít v životě katolické církve význam zásadní.³²

Chápeme-li ekumenismus jako snahu křesťanů překonat rozdělení, ke kterým mezi nimi v průběhu dějin došlo, pak české ekumenické úsilí bude především směřovat k nalézání a rozvíjení jednoty mezi těmi křesťanskými církvemi a církevními společenstvími, jejichž vztahy v důsledku historických událostí a rozdílů v nauce a praxi křesťanské víry mají dnes v našich zemích takovou podobu, jež prozatím neumožňuje její úplné vyjádření ve společném eucharistickém slavení. Událost, která přitom jednotu Kristovy církve v českých zemích a dějinách poznamenala nejvíce, je *česká reformace*. Ta sice ve svém počátečním programu „církvě podobojí“ dogmaticky stála v podstatě na stejném základě jako víra církve

²⁷ Srv. NEŠPOR, Z.R. *Příliš slábi ve víře : Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha : Kalich, 2010, s. 50-59. S osvícenstvím souvisí i pojem „civilního náboženství“. Na jeho roli, kterou sehrál v našem prostředí, upozorňuje např. HALÍK, T. O Husovi a českém civilním náboženství. In *Křesťanská revue*, LXXV/4 (2008), s. 34-35.

²⁸ Srv. VÁCLAVÍK, D. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha : Grada, 2010, s. 159-170.

²⁹ Srv. Členské církve, církev přidružená a pozorovatelé. [on line]. [citováno 18. 10. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.ekumenickarada.cz/index.php?setlang=1&a=cat.6>>.

³⁰ Srv. Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů – podrobné údaje.

³¹ Srv. PROCHÁZKA, J. Protestantské církve v českých zemích jako menšina. Historický nástin. In MORÉE, P.C.A. – PRUDKÝ, M. (ed.). *Rozpravy/Samenspraak 1996/1997 : Církev jako menšina*. Heršpice : EMAN 1996, s. 7-12; HÁJEK, Š. Problémy a perspektivy Českobratrské církve evangelické. In MORÉE, P.C.A. – PRUDKÝ, M. (ed.). *op. cit.*, s. 26-33; MORÉE, P.C.A. Česká evangelická teologie v očích jednoho cizince. In *Protestant*, VII/2 (1996), s. 13; FILIPI, P. Evangelíkem v katolické zemi, s. 138-140.

³² Srv. PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, 32.

všeobecné,³³ následným vývojem, spjatým mimo jiné též s vypuknutím reformace světové, se ovšem její jednotlivé proudy ve své většině ocitli s církví katolickou ve stavu rozkolu. K odkazu české reformace jakožto prameni identity se následně bude hlásit nejen český protestantismus, který dostává postupně tvář po skončení pobělohorské rekatolizace,³⁴ ale v různé intenzitě se k němu odvolají i jiné církve, a to nejen Církev československá, ale také např. obec starokatolická či pravoslavná. CČS, vzešlá z prostředí katolického modernismu, si kladla „dokončení české reformace“ přímo za ideový cíl³⁵ a příklon k husitství deklarovala později i navenek doplněním svého názvu. Čeští starokatolíci vyzdvihovali od svého počátku kontinuitu s husitskou „církví podobojí“³⁶ a v pravoslavném milieu se dodnes se sympatiemi zdůrazňuje, že české reformní hnutí si bylo vědomo řecko-slovanských kořenů české církevní tradice.³⁷ Ideál českého bratrství jako typického plodu české reformace neopomínají uvést ani církve, které svůj původ mají v tradici baptistické nebo v tradici svobodných církví – důraz na bratrství prozrazují přinejmenším jejich názvy.³⁸

Z toho, co bylo alespoň ve zkratce naznačeno, vyplývá, že pro český ekumenismus je ústředním dialog mezi církví římskokatolickou a „potomky české reformace“,³⁹ čímž nikterak nesnižujeme ekumenický význam té skutečnosti, že naše země jsou rovněž spojnicí západní a východní křesťanské větve, jak dokládá misie slovanských věrozvěstů, na kterou se odvolává katolické cyrilometodějství, i české pravoslaví. Pro katolíky idea cyrilometodějská tvoří živou součást historické paměti místní církve v Čechách a na Moravě a v tomto smyslu ji lze definovat jako „zesílenou komunikaci s počátkem (...) vzniku“⁴⁰ této místní církve. Domácí pravoslavná církev, třebaže se do jejich počátků promítl též katolický modernismus,⁴¹ pokládá právě sebe samu jako tu, která navazuje a pokračuje v cyrilometodějském díle.⁴² Nakonec nelze opomenout, že cyrilometodějská tradice nebyla v minulosti cizím prvkem ani v českém utrakvismu

³³ Srv. VOKOUN, J. Ekumenismus v českých zemích. Doslov k českému vydání, s. 299.

³⁴ Samotné téma kontinuity reformace od husitských dob až po současnost zůstává diskutovanou otázkou; srv. např. NEŠPOR, Z.R. Skryté semeno nevzklíčilo aneb polemika s radikálními tezemi o kontinuitě české reformace. In *Studia Comeniana et historica*, 35/73-74 (2005), s. 239-252.

³⁵ Srv. KAŇÁK, B. Budování církve (1924–1939). In AA. VV. *90 let Církve československé husitské : Sborník*. Praha : Blahoslav, 2010, s. 44.

³⁶ Srv. HANF, K. *Lze katolictví spojití s husitstvím?* Praha : Hanf, 1936, s. 31-33. Na roli husitské tradice v počátcích starokatolictví u nás upozorňuje např. také PULEC, M. Starokatolická církev v Československu. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církvi*. Praha : Ekumenická rada církví ČSR, 1976, s. 225.

³⁷ Srv. ALEŠ, P. *Pravoslavná církev u nás : Přehled dějinné cesty*. Olomouc : Světlo světa, 1996, s. 16-18.

³⁸ Církev bratrská, Bratrská jednota baptistů.

³⁹ Srv. MELMUKOVÁ, E. Potomci české reformace a církve římskokatolická. In *Theologické texty*, 2 (1993), s. 61-62; VOKOUN, J. Ekumenismus v českých zemích. Doslov k českému vydání, s. 301 (podle autora jde o „páteř ekumenismu“ v českých zemích).

⁴⁰ Srv. AMBROS, P. Komemorativní a anamnetický ráz cyrilometodějské tradice. In AA. VV. *Fórum Velehrad I. : Communio ecclesiarum - očištění paměti*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 378.

⁴¹ Prohlášení o založení CČS z 10. ledna 1920 uvádí pochvalně zásluhy Cyrila a Metoděje na formování křesťanské kultury v naší zemi; srv. Proklamace založení církve československé (z 10. ledna 1920). In MAREK, P. *České schizma : Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*. Olomouc – Rosice : Gloria, 2000, s. 298.

⁴² Srv. NOVÁK, J. Pravoslavná církev v Československu. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církvi*, s. 185.

a evangelictví, a její stopy jsou přítomné jistým způsobem dodnes v prostředí ČČSH.⁴³ Ekumenickou plodnost, přesahující daleko naše domácí prostředí, pak v minulosti dokládá především sepjetí cyrilometodějské ideje s unionismem a dodnes o něm svědčí bohatá tradice studií křesťanského Východu ze strany českých katolických teologů.⁴⁴

Posledním z rysů českého ekumenismu, který chceme zmínit, je jeho *praktický* ráz. Více nežli na teologický dialog, soustředí se česká ekumena na mezicírkevní spolupráci, založenou na různých platformách. Za, v jistém smyslu, reprezentativní orgán lze přitom považovat Ekumenickou radu církví.⁴⁵ Zatímco Římskokatolická církev vstupuje do českého ekumenického prostoru na bázi východisek, které poskytuje Komise pro ekumenismus při České biskupské konferenci,⁴⁶ církve reformační tradice rozvíjejí pastorační spolupráci v rámci Leuenberského společenství.⁴⁷ Kromě toho v prostředí českého protestantismu na základě konfesní spřízněnosti skýtá možnosti společně koordinovaného působení tradičně např. Kostnická jednota⁴⁸ či nověji Česká evangelikální aliance.⁴⁹

1.1.3. Ekumenická teologie a česká ekumenická teologie

Jak jsme již naznačili, ekumenismus se jako hnutí projevuje v mnoha rozličných oblastech. Dekret *Unitatis redintegratio* zmiňuje následující příklady: od snah po eliminaci toho, co vzájemné vztahy mezi křesťany znesnadňuje, přes poznávání nauky a života druhých

⁴³ Srv. ŘÍČAN, R. Cyrilometodějská tradice v českém protestantismu. In *Křesťanská revue*, XXXVII/5-6 (1970), s. 104-109; LÁŠEK, J.B. – TONZAROVÁ, H. (ed.) *I oni jsou otcové naši... Cyrilometodějský sborník : Dokumentace z malého symposia, pořádaného Církví československou husitskou a Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy u příležitosti 1140. výročí příchodu Cyrila a Metoděje dne 25. září 2003 na HTF UK*. Brno : L. Marek 2005.

⁴⁴ Srv. přehledně AMBROS, P. *Svoboda k alternativám : Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*. Olomouc – Velehrad : Refugium, 2008-2009, s. 551-635 (kapitola „Kontinuita a diskontinuita studia křesťanského Východu v českých zemích a na Slovensku“; především srv. s. 584-593).

⁴⁵ Srv. Stanovy Ekumenické rady církví v ČR schválené Valným shromážděním ERC v ČR dne 26. 11. 2009, čl. 2. In EKUMENICKÁ RADA CÍRKVÍ V ČESKÉ REPUBLICĚ. *Stanovy a krátké představení*. Praha : ERC v ČR, 2009. [on line]. [cit. 18. 5. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.ekumenickarada.cz/wpimages/other/art1583/Stanovy%20ERC%202009.pdf>>.

⁴⁶ Působení Komise pro ekumenismus lze spatřovat ve dvou směrech: 1) specifikovat vnitřní katolické normy pro ekumenismus v podmínkách místní církve a 2) formulovat s co nejširším množstvím zástupců české ekumeny zásady ekumenického spolupůsobení; srv. *Dohoda o křtu* (mezi ČCE a ČBK a mezi ČČSH a ČBK z 25. ledna 1994) Praha : Sekretariát ČBK, 1994; *Směrnice o smíšených manželstvích* (z 28. ledna 1999). In FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*. Praha : Kalich, 2008, s. 82; *Společenství ve svátostech s křesťany jiných církví* (z r. 2002). Praha : Sekretariát ČBK, 2002; *Dohoda o duchovní službě ve věznicích* (z 7. ledna 1994). Praha : Sekretariát ČBK, 1994; *Dohoda o duchovní službě v rezortu ministerstva obrany* (z 3. června 1999). Praha : Sekretariát ČBK, 1998; *Dohoda o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v České republice* (z 20. listopadu 2006). [on line]. [cit. 18. 5. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.ekumenickarada.cz/wpimages/other/dohoda1.pdf>>. K posledně uvedené dohodě byl připojený dodatek (z 12. prosince 2011). [on line]. [cit. 18. 5. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.ado.cz/kaplan/dodatek_1.pdf>.

⁴⁷ Srv. *Dohoda mezi církvemi Leuenberského společenství o vzájemném zastupování v diaspoře* (z 18. listopadu 2000). In FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*, s. 64-65.

⁴⁸ Srv. Schválené stanovy Kostnické jednoty – Sdružení evangelických křesťanů o. s. [on line]. [cit. 16. 5. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.evangelickytydenik.cz/clanek.html?id=25>>.

⁴⁹ Srv. ČESKÁ EVANGELIKÁLNÍ ALIANCE. *Vyznání víry a stanovy*. [on line]. [cit. 10. 12. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.ea.cz/29/vyznani_viry_stanovy>.

křesťanů, až po spolupráci za účelem společného hlásání víry či angažovanosti pro obecné dobro, nevyjímaje přitom společnou modlitbu a úsilí o obnovu vlastních církevních společenství.⁵⁰ Jako součást tohoto hnutí plní své specifické poslání teologie, která má svůj přívlastek *ekumenická*.

Co je tedy „ekumenická“ teologie? Cestu k této poměrně nové teologické disciplíně můžeme s Johannem Brossederem dějinně popsat pomocí čtyř etap, které jí předcházely: *polemika, irenika, symbolika* a *nauka o vyznáních*.⁵¹ Již počátky reformace v 16. století vedly obě zaangażované strany k hájení pravdivosti vlastního přesvědčení a učení víry. Právě polemika, chápaná konfesně-exkluzivisticky, měla druhého především usvědčit z omylu. K tomu sloužila artikulace, která se odvíjela pomocí zdánlivě objektivního a věcného vyjadřování kontroverzních článků nauky. Příznačným pro tento proces však bylo kromě základního naladění pouze atomizované představení pozice „protivníka“, aniž by se bral v úvahu vlastní kontext jednotlivé teologické výpovědi. Od druhé poloviny 17. století se zvláště v humanistických kruzích objevuje snaha, vstupovat do mezikonfesních zápasů se smířlivým, irenickým postojem. Tento postoj usiloval o to, přivést rozdělené strany k jednotě na základě přesvědčení, že pravda křesťanského zjevení, která je univerzální, dochází svého církevního vyjádření nikoliv pouze v jedné, nýbrž v mnohosti křesťanských konfesí. Odtud pramenící protestantská irenika (Calixt, Leibniz, Zizendorf) se tak snažila především vyzvihnout kontinuitu univerzálně platných starocírkevních základů, která je vlastní konfesně rozděleným církvím. Symbolice, jejíž kořeny nacházíme v 19. století v díle Johanna Adama Moehlera,⁵² šlo primárně o to, pokud možno co nejpřesněji, pochopit a vyjádřit učení jednotlivých konfesí a následně je mezi sebou porovnat. Podrobné studium přitom nemělo za cíl pouze demonstrovat vzájemnou kompatibilitu a přispět k pokojnému soužití křesťanů různých vyznání vedle sebe. Moehler se soustředil právě na dogmatické protiklady, jejichž vyhraněnost již sama o sobě na základě dialektické metody volá po překonání toho, co rozděluje. Cílem tübingenského teologa přitom bylo připravit půdu pro dosažení organické jednoty víry jedné svaté všeobecné a apoštolské církve. Zvláště v rámci německého protestantismu 19. století se symbolika pěstovala téměř výlučně jako čistá komparace nauky křesťanských církví, a jako taková položila ve 20. století základy nauky o vyznáních, *Konfessionskunde*. Jejím úmyslem bylo představit diferencovaný stav křesťanství tím, že nabídne celistvý pohled nejen na učení, ale i na konkrétní život jednotlivých církví a křesťanských společenství (liturgie, řád, zbožnost). Velká pozornost se přitom věnovala objasnění dějinných souvislostí.

Uvnitř novodobého ekumenického hnutí, které se od r. 1948 formuje na světové úrovni v rámci platformy SRC, se ekumenická teologie profiluje jako „teologické zpracování zásadních

⁵⁰ Srv. *Unitatis redintegratio*, 4.

⁵¹ Srv. BROSEDER, J. *Ökumenische Theologie : Geschichte – Probleme*. München : Hueber Verlag, 1967, s. 12-97. Cestu postupného utváření ekumenické teologie popisuje přehledně též např. CONGAR, Y. *Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Oekumenismus*. In *Catholica*, 12 (1958), s. 81-104.

⁵² Srv. MOEHLER, J.A. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz : Kupferberger, 1832.

otázek, které vyvstávají při rozhovoru církví a v životě ekumenického hnutí“.⁵³ Takové pojetí zůstává až dodnes přítomné tam, kde se mluví o ekumenické teologii jako o „teorii ekumenických procesů“,⁵⁴ která usiluje reflektovat teologicky komplexní skutečnost ekumenického úsilí a stává se tak „teologií ekumenismu“.

Ekumenická doba, která je od 20. století skutečností života křesťanských církví, vnáší požadavek, aby se ekumenismus stal perspektivou všech teologických disciplín.⁵⁵ Z tohoto důvodu se setkáváme např. s ekumenickými církevními dějinami, ekumenickou dogmatikou, ekumenicky formulovanou křesťanskou etikou či teologií stvoření, jejichž východiska spočívají na bázi, která je společná pro teologickou reflexi různých křesťanských tradic.⁵⁶ Podobné práce již můžeme chápat jako konkrétním plod ekumenického úsilí na poli teologie.

Ústřední otázku ekumenické teologie jako specifického teologického oboru nicméně tvoří poselství křesťanské víry a způsob, jak je tomuto poselství porozuměno. V jednom Kristově těle, jehož údy se křesťané stávají jedním křtem, je zdrojem jednoty nejen jeden Duch, ale též jedna víra (srv. *Ef* 4,3-5). Jedna církev, kterou Kristus založil, je společenstvím víry. Předpokladem ekumenické teologie je proto vědomí společného středu, kterým je právě tato živá křesťanská víra.⁵⁷ Poslání ekumenické teologie pak spočívá v tom, aby – vycházejíc se společného základu – určila difference, pochopila jejich historické a teologické podmíněnosti, a tak přistoupila k otázkám, nakolik rozdíly v nauce víry mezi křesťanskými církvemi a církevními společenstvími způsobují jejich rozdělení, jak tyto rozdíly správně pochopit a – jsou-li právě ony důvodem k nejednotě –, jakým způsobem je překonat a smířit.⁵⁸ Každou jednotlivou otázku je nutné nahlížet ve vztahu k celku zjevené pravdy a v souladu s „hierarchií pravd“, odvíjející se od jejich různé spojitosti vůči základu křesťanské víry.⁵⁹ Třebaže samotný postup ekumenické

⁵³ V tomto smyslu definoval ekumenickou teologii v protikladu k dosavadní *Konfessionskunde* vůdčí osobnost SRC Vissert'Hoofdt (citováno podle SCHWÖBEL, CH. *Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glauben*. In *Ökumenischer Rundschau*, 46 /1997/, s. 321).

⁵⁴ Srv. LAGSFELD, P. *Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kolussionstheorie*. In TENTÝŽ. (ed.). *Ökumenische Theologie : Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart : Kohlhammer, 1980, s. 36-68.

⁵⁵ Srv. *Unitatis redintegratio*, 10.

⁵⁶ Srv. VISCHER, L. (ed.). *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*. Freiburg – Basel : Paulusverlag : Reinhardt, 1994; BEINERT, W. – KÜHN, U. *Ökumenische Dogmatik*. Leipzig – Regensburg : Evangelische Verlagsanstalt – Pustet, 2013; AA. VV. *Beyond Idealism : A Way Ahead for Ecumenical Social Ethics*. Grand Rapids : Eerdmans, 2006; KNOCHE, H. *Schöpfungsethik : Ökumenische Grundlagen der Schöpfungstheologie und Ethik*. München : Behrendt Meta, 1989.

⁵⁷ „Ve prospěch jednoty stojí křesťanství víry a věrnosti, které žije víru jako závazné rozhodnutí. Toto rozhodnutí má svůj obsah a právě proto hledá jednotu. Sebe samo se přitom v zaměření na jednotu nechává očišťovat a prohlubovat, čímž pomáhá též ostatním, aby ve stejné cestě očišťování a prohlubování rozpoznali společný střed, a aby v tomto středu našli sami sebe“ (BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*. Donauwörth : Wewel, 2005, s. 214).

⁵⁸ Srv. NÜSSEL, F. – SÄTTLER, D. *Einführung in die ökumenische Theologie*, s. 32.

⁵⁹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 11. Jako reflexe víry se ekumenická teologie zpravidla přičleňuje do oboru systematické teologie; srv. NÜSSEL, F. – SÄTTLER, D. *Einführung in die ökumenische Theologie*, s. 39; ULLRICH, L. „Ökumenische Theologie“. In THÖNISSEN, W. (ed.). *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007, sl. 982-983. Pokud jde o konkrétní náplň ekumenické teologie jako kurzu samostatných přednášek o ekumenismu v rámci katolického teologického *curriculum*, pak ekumenický direktář podává následující výčet témat: pojem katolicity, jednoty církve a ekumenismu; dogmatická báze ekumenismu; dějiny ekumenismu a současný stav; cíl a metoda ekumenismu se zvláštní pozorností na pojem „plně a dokonale jednoty“; charakteristika jednotlivých církví a církevních společenství; specifické problémy v rámci ekumenického

teologie je více dialogický, zůstává jejím předmětem, stejně jako v jakékoliv jiné teologické disciplíně, hledání teologické pravdy, která není výsledkem vzájemné dohody, nýbrž přijímá se v aktu poslušnosti víry. Při hledání odpovědi v ekumenické teologii nejsme vedeni v první řadě negací partnera, tedy snahou odhalit, v čem se druhá strana mýlí a dokázat, že jediné naše chápání je správné a legitimní, nýbrž touhou po poznání pravdy v její plnosti, po jejím porozumění a po vzájemném společenství v lásce.

V našem pojetí považujeme za východisko ekumenické teologie v první řadě Kristovu vůli vyjádřenou v jeho přání: „Aby všichni byli jedno“ (J 17,21). Právě Boží slovo, které nás předchází, oslovuje a vybízí k obrácení, stojí na počátku každé teologické reflexe.⁶⁰ V případě ekumenické teologie jsme tedy zvláště s naléhavostí postaveni před otázkou pravdy o naší jednotě. Veškerá naše teologická úvaha se musí odvíjet od postoje víry, v němž přijímáme Kristovu vůli po jednotě, která je plodem jeho modlitby a oběti (srv. J 17,21;11,52). Duch Svatý, který nás vede k poznání Boží vůle, působí, že jsme hluboce zasaženi tím, že Kristovo přání naráží ve společenství jeho učedníků na odpor a nepřijetí (fakt rozkolu). Jako vnitřní princip naší jednoty s Kristem nás však tentýž Duch vyzývá, abychom přilnuli k tomu, co Kristus žádá od Otce pro svou církev (dar jednoty). Ekumenická teologie tedy není myslitelná jako soukromá záležitost toho, kdo se jí zabývá, nýbrž stojí zcela ve službě jednoty církve a zvěstování evangelia světu. V ekumenické teologii jde o to, ve víře uvažovat nad tajemstvím Božího slova svěřeného společenství církve jako testament její jednoty a katolicity. Prvořadou starostí ekumenické teologie je zkoumat v síle Boží moudrosti a Božího Ducha (srv. *Mdr.* 9,17) naši věrnost vzhledem k Božímu záměru s církví a rozpoznávat cesty, které budou vytvářet stále dokonalejší předpoklad pro naplnění prosby: „Aby všichni byli jedno (...) aby tak svět uvěřil“ (J 17,21). Takový způsob teologické reflexe vyžaduje odpovídající vnitřní postoj, neboť ryze ekumenické teologie jde ruku v ruce s intenzivním životem modlitby.⁶¹ V tomto smyslu je živnou půdou ekumenické teologie Ježíšova modlitba za jednotu (srv. J 17).

Stojíme-li před otázkou, co zahrnuje označení *česká* ekumenická teologie,⁶² vycházíme ze Špidlíkova pojetí identity „české teologie“, která podle tohoto autora spočívá v prolínání univerzální a partikulární dimenze křesťanství.⁶³ Ten, který mezi oběma rozměry zprostředkovává harmonii, je přitom Duch Svatý: jeho působením je církev od počátku všeobecná, on však rovněž vstupuje do dějin a kultur jednotlivých národů, aby v nich mohlo zakořenit Boží slovo a aby se v nich rozvinul život víry. Duch Svatý, jenž promlouvá ke společenství Božího lidu i k srdci jednotlivce srozumitelným způsobem v určité době a na

dialogu; srv. PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, 79.

⁶⁰ Srv. RATZINGER, J. *Wesen und Auftrag der Theologie : Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1993, s. 43-48.

⁶¹ Srv. CONGAR, Y. *Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Oekumenismus*, s. 104.

⁶² Mohlo by se zdát, že k vyjasnění pojmu by mohla přispět jedna z podkapitol zmíněné Němcovy a Štampachovy studie o ekumenismu, jež nese název „Česká ekumenická teologie“. Jedná se ovšem daleko spíše o stručný přehled české katolické ekleziologie a ekumenická otázka zde *de facto* reflektována není; srv. NĚMEC, D. – ŠTAMPACH, O. *Ekumenismus*, s. 211-214 (podkapitola „Česká ekumenická teologie“). Také z tohoto důvodu definice pojmu „česká ekumenická teologie“ zatím chybí.

⁶³ Srv. ŠPIDLÍK, T. K otázce identity české teologie. In *Jezuité*, 6 (1999), s. 22-23.

určitém místě, které má své dějiny a které je součástí určitého kulturního prostředí, utváří i teologickou reflexi v konkrétní inkulturované podobě. Reprezentanty „české teologie“ přitom nejsou pouze čeští teologové, žijící na našem území, ale i ti, kteří působili či působí za hranicemi této země.⁶⁴ O „české teologii“ můžeme hovořit jako o snaze pod vedením Ducha Svatého hlouběji porozumět intelektem a láskou univerzálnímu obsahu živé křesťanské víry, a to způsobem, který rozvíjí specificky české rysy.

Skutečnost rozdělení křesťanů vedla v českém prostoru k tomu, že teologická reflexe, která je součástí života určitého společenství církve, přijala prvky vlastní jednotlivými křesťanským tradicím. Z toho pohledu lze mluvit o „české teologii“ v plurálu: spolu s „českou katolickou teologií“⁶⁵ se totiž v našem prostředí formovala nejen „česká evangelická teologie“,⁶⁶ ale též bohoslovecká tradice CČSH, která dala vzniknout specifické podobě české teologie, jíž je teologie husitská.⁶⁷ V tomto výčtu bychom neměli zapomenout ani na, v českých podmínkách rozvíjející se, proud evangelikální teologie.⁶⁸

Užíváme-li sousloví česká ekumenická teologie, pak rozumíme termínu *ekumenická* nikoliv ve smyslu „nadkonfesijní“, nýbrž ve vztahu k metodě, jak jsme se již pokusili vysvětlit výše. Náplní české ekumenické teologie tudíž je, uvažovat o Kristově vůli po jednotě pro jeho učedníky v podmínkách rozdělení křesťanů v českých zemích a v kontextu úsilí, toto rozdělení překonat a přispět tak jedinečným způsobem k znovu-ustanovení jednoty mezi všemi pokřtěnými v univerzálním společenství církve.⁶⁹ Takový druh teologické reflexe přitom nevede k negaci vlastní křesťanské tradice, vyžaduje však od teologa, aby jako ten, kdo je poměřován Božím slovem a vedený Duchem Svatým, hledal a zdůrazňoval to, co vede k jednotě a k plnému rozvinutí katolicity Kristovy církve.⁷⁰

⁶⁴ Pro příspěvky českých exilových teologů k tématice českého ekumenismu srv. např. SKALICKÝ, K. Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin. In *Studie*, 55 (1978), s. 23-55; Rozhovor o Husovi a husitství. In *Studie*, 116-117 (1988), s. 197-203; ŠPIDLÍK, T. Palčivá otázka českého ekumenismu. In *Nový život*, 24/1-2 (1982), s. 2-4; LOCHMAN, J.M. Husovo pojetí pravdy. In *Teologické texty*, 2 (1993), s. 47-49.

⁶⁵ Srv. NOVOTNÝ, V. *Teologie ve stínu : Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha : Karolinum, 2007.

⁶⁶ Srv. MORÉE, P.C.A. Česká evangelická teologie v očích jednoho cizince, s. 10-13; FILIPI, P. Evangelická teologie v katolické zemi. In HALAMA, J. (ed.). *Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy 1993–1996*. Praha : Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 43-49; SMOLÍK, J. Evangelická teologie v českých zemích. In *Teologická reflexe*, 3/1 (1997), s. 31-35; Teologický profil Českobratrské církve evangelické. In *Teologické texty*, 2 (1998), s. 64-65.

⁶⁷ Srv. KUČERA, Z. *Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno : L. Marek, 2002, s. 82-88; TONZAR, D. *Vznik a vývoj novodobé husitské teologie a Církev československá husitská*. Praha : Karolinum, 2000, s. 57-76.

⁶⁸ Srv. Sdružení evangelikálních teologů. [on line]. [cit. 27. 09. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://evangelikalni-teologie.cz/>>.

⁶⁹ Na tomto místě je pro úplnost vhodné připomenout, že určitá témata, související s českou ekumenickou problematikou, si vysloužila pozornost teologů a historiků zahraniční provenience; srv. námátkou VOOGT, P. DE. *L'hérésie de Jean Huss*. Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1960; Mistr Jan Hus v době ekumenismu. In *Via*, 3/1 (1970), s. 10-13; HOLETON, D. Úcta k Janu Husovi v životě církvi. In *Teologická revue*, 71/2 (2000), s. 25-32; MORÉE, P.C.A. The Making of the Czech Ecumenical Bible Translation (1961-1979), Shaping a new ecumenical community in times of communist oppression. In DE ROEST, H. – WISCHMEYER, W. (ed.). *Heiliger Text : Die identitätsbildende Funktion klassischer Texte innerhalb einer Gemeinschaft*, Groningen : Rijksuniversiteit, 2007, s. 144-158.

⁷⁰ Pro aktuální ekumenická témata české teologické reflexe srv. především dva příspěvky: na katolické straně KARCZUBOVÁ, L. Ecumenical Topics in Present Czech Theology. In FRANZ, A. – BAUM, W. (ed.). *Teologie*

1.2. Stav bádání v oblasti studia českého ekumenismu

Máme-li předložit souhrnný přehled, vystihující současný stav bádání v otázce českého ekumenismu, učiníme tak podle metodologických východisek, která teologové při studiu této otázky uplatnili. Výsledky dosavadního výzkumu naší problematiky přitom shrneme do šesti okruhů.

Pokud se věnujeme reflexi české ekumenické problematiky, pak to znamená, že z pochopitelných důvodů necháváme nepovšimnuty články a monografie, které čeští teologové věnovali ekumenismu v některém z jeho aspektů celosvětových či všeobecných.⁷¹ Prvními příspěvky, které bereme při našem vyhodnocení v úvahu, jsou texty českých historiků z přelomu 19. a 20. století týkající se eventuální rehabilitace osoby Jana Husa a přehodnocení závěrů kostnického procesu. Jejich tehdejší argumentace opouští živnou půdu vyhraněného apologetismu a naznačuje možné perspektivy, jak k této, z mnoha důvodů klíčové postavě českých duchovních dějin, přistupovat v duchu smíření, který je typický právě pro novodobou snahu o jednotu křesťanů, pro moderní ekumenické hnutí. Ucelenější ekumenická reflexe specifické české problematiky je nicméně – s výjimkou prvorepublikových přesahů, jež nacházíme např. u evangelického teologa J. L. Hromádky – až záležitostí úzce spjatou s příklonem katolické církve k ekumenickému hnutí, jehož jsme byli svědky na 2. vatikánském koncilu.

Způsoby, jak se k tématu, který nás zajímá, teologové (a částečně také církevní historici) přibližovali a přibližují, byly a jsou různé. A tak ten, kdo se dnes chce českým ekumenismem zabývat, sice nebude mít k dispozici žádnou celistvou, systematicky zpracovanou monografii, bude nicméně odkázán na poměrně široké množství dílčích příspěvků. Z hlediska disciplíny, v jejímž rámci se otázka českého ekumenismu reflektuje a z pohledu použité metody, navrhneme klasifikovat dosavadní příspěvky ke studiu českého ekumenismu do následujících skupin: český ekumenismus jako reflexe dějin ekumenických vztahů u nás; český ekumenismus v teologickém pohledu na naše duchovní dějiny; hledání dogmatického jádra českého ekumenismu; přístup k českému ekumenismu z hlediska ekleziologie; ekumenicky pojaté studie soustředěné na liturgický život v české ekumeně a teologie české ekumenické praxe.

im Osten Europas seit 1989 : Entwicklungen und Perspektiven. Berlin : LIT Verlag, 2009, s. 67-74 (lehce modifikovanou českou verzí příspěvku je autorčino heslo „Ekumenická témata v současné české teologii“. In FARRUGIA, E.G. /ed./ *Encyklopedický slovník křesťanského Východu.* Olomouc : Refugium, 2010, s. 294-300); z evangelického pohledu FILIPI, P. Ekumenická výzva české teologii. In *Teologické studie*, 1 (2002), s. 60-65.

⁷¹ Z hlediska české katolické teologie jsou prvním pokusem systematictějšího vhledu do předmětu a metody „ekumenické teologie“ pokoncilní skripta KUBALÍK, J. *Ekumenická teologie : Aby všichni jedno byli.* Litoměřice : CMBF, s.d. Otázka jednoty církve a cest, které by vedly k znovusjednocení křesťanů, však již daleko předtím tvořila páteř úvah Adolfa Špaldáka, který jako aktivní účastník velehradských sjezdů byl proniknut ideou unionismu. Jako plod osobních zkušeností a reflexí o dialogu, kterých byl svědkem, můžeme nahlížet jeho spis *Das Ideal der einen Kirche und die Wege dahin.* Gotha : Klotz, 1928 (podle Pavla Ambrose je právě toto dílo prvním uceleným trakátem o ekumenismu napsaným českým teologem; srv. AMBROS, P. „Špaldák, Adolf“. In FARRUGIA, E.G. /ed./ *Encyklopedický slovník křesťanského Východu,* s. 882). Díla českých autorů, zabývající se ekumenismem, nechybějí ani dnes; srv. SKALICKÝ, K. *Ekumenismus na Druhém vatikánském koncilu.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997; FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické ekleziologie;* ČERNÝ, P. *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie : Aktivita světové rady církví.* Brno : L. Marek, 2006.

1.2.1. Český ekumenismus jako předmět výzkumu soudobých církevních dějin

Pomineme-li historické pozadí vztahů v českém protestantismu 19. století, na jejichž ekumenický a teologický význam upozorňuje Pavel Filipi,⁷² pak výslovným a komplexnějším studiem českého ekumenismu z pozice církevně-historické, tedy jako jevu, který je součástí dějin křesťanských církví u nás (od založení Československa), se věnoval soustavněji katolický teolog a historik Martin Vaňáč.⁷³ Autor si přitom všímá souvislosti ekumenických procesů a vztahů církví se státem a v závěru své práce formuluje profil jednotlivých hlavních křesťanských útvarů u nás podle toho, jak se dějinně utvářel a vyjadřoval jejich postoj k otázce ekumenismu. Jeho bádání, které díky studiu pramenů poskytuje přehled mnoha historických faktů, týkajících se nejen činnosti „oficiálních“ ekumenických struktur, ale i života na úrovni místní ekumeny, by mělo být podle Vaňáčových slov pomůckou k sebereflexi českých církví o ryzosti ekumenických snah a jejich skutečného dopadu „na plnější prožívání křesťanské víry“ a evangelizaci.⁷⁴

Jiný katolický historik Jiří Hanuš se spíše nežli o popis jednotlivých etap ekumenismu u nás ve smyslu pozitivní historiografie,⁷⁵ snaží o hodnotící pohled na vývoj ekumenického postoj katolické církve jako celku. Pro ten volí autor charakteristické označení „paradox“, a to z několika důvodů: zatímco „opravdová touha po jednotě“ rostla podle něj zdola, z prostředí pronásledování a intelektuálních kroužků, oficiální forma ekumenismu nebyla u nás „hlubinně založena“. Ekumenismus u nás se navíc opakovaně stával jen rouškou pro účelové aliance jedněch denominací proti druhým.⁷⁶

Celkově vzato musíme konstatovat, že na důkladné historické zpracování český ekumenismus teprve čeká, přičemž při zkoumání některých jeho etap jsme odkázáni na dílčí studie,⁷⁷ zprávy účastníků a vzpomínky pamětníků (tak je tomu např. pokud jde o ekumenické semináře šedesátých let minulého století v Jirchářích,⁷⁸ pokoncilní dobu a ekumenismus u nás⁷⁹ nebo ekumenickou práci v exilu⁸⁰).

⁷² FILIPI, P. *Ekumenické motivy českého evangelictví 19. století. Habilitační práce na KEBF UK*. Praha 1974; Léta 1848-1938. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví*, s. 135-165.

⁷³ Srv. VAŇÁČ, M. Předstupně ekumenismu. In *Getsemany*, 1 (2001), s. 10-12; Ekumenické styky v období let 1918-1960. In *Getsemany*, 7-8 (2001), s. 164-186; Křesťanské církve v českých zemích v 60. letech. In *Getsemany*, 10 (2001), s. 220-232 (jedná se o publikované části práce *Ekumenismus v České republice : Příspěvek ke studiu ekumenických vztahů v České republice na pozadí vztahu státu k církvím v letech 1918-2000. Diplomová práce na závěr kombinovaného studia katolické teologie na KTF UK*. Praha, 2001).

⁷⁴ Srv. VAŇÁČ, M. Předstupně ekumenismu, s. 10-12.

⁷⁵ Ačkoliv i o tu se pokouší, např. když popisuje situaci v české ekumeně v padesátých letech minulého století; srv. HANUŠ, J. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno : CDK, 2005, s. 149-151.

⁷⁶ Srv. tamtéž, s. 133-134.

⁷⁷ Např. již vzpomínané příspěvky Milana Salajky o dějinném pozadí utváření a činnosti ERC v ČSR, anebo popis ekumenických snah uvnitř českého protestantismu 19. století z pera Pavla Filipiho. Souhrnná fakta o ekumenicky relevantních vystoupeních českých biskupů na 2. vatikánském koncilu a o vlivu sněmu na ekumenické zbystření katolíků u nás pak poskytuje BALÍK, S. – HANUŠ, J. *Letnice dvacátého století : Druhý vatikánský koncil a české země*. Brno : CDK, 2012, s. 66,69-70,142-145.

⁷⁸ Srv. ROSKOVEC, V. Ökumenismus von unten. Begegnungen der christlichen Intelligenz in den sechzigen Jahren. In VORSTER, H. (ed.). *Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 64, s. 78-82; HEJDÁNEK, L. Vzpomínky na Jircháře. In *Křesťanská revue*, LXXV/5 (2008), s. 32-37; HEJDÁNEK, L. – SOKOL, J. – FREI, V. Jircháře redivivae. In *Universum*, XIX/1 (2009), s. 14-19.

⁷⁹ Srv. HELLER, J. Vzpomínky českého evangelíka na koncil. In *Teologické texty*, 6 (1995), s. 201; SMOLÍK, J. Co přinesl vatikánský koncil evangelíkům. In *Teologické texty*, 5 (1996), s. 170; Druhý vatikánský koncil a evangelíci

1.2.2. Ekumenismus a teologická četba českých dějin

Filosofická a teologická interpretace českých dějin se od konce 19. století odehrávala především v rámci debaty kolem tzv. „české otázky“. Celá diskuse, jak budeme mít ještě možnost ukázat podrobněji, se stala místem profilace různých způsobů četby českých dějin, hledajících jejich duchovní smysl. Katolická a protestantská interpretace se přitom stavěly dlouhou dobu do protikladu. K překonání vyhraněného a selektivního přístupu chtěl přispět v době První republiky evangelický teolog Josef Lukl Hromádka, vycházející z takového filosofického výkladu českých dějin, který sice neopouští kategorii „zápasu“ mezi katolickou a reformační zbožností, ale přesouvá jeho rovinu do oblasti ryze teologické. Ústředním východiskem je přitom přesvědčení, že „v Krista věřící katolík a protestant patří přes všechny rozdíly k sobě“.⁸¹

Ve středu zájmu katolických badatelů se v této souvislosti ocitla emblematická postava a dílo reformátora Jana Husa, do jehož interpretace se promítly ideové zápasy přelomu 19. a 20. století: jsou učiněny první pokusy o revizi Husova procesu,⁸² je kriticky a soustavněji studováno jeho učení a život, v nichž se zdůrazňuje jak odklon reformátora od katolické nauky,⁸³ tak i rysy, díky nimž lze tvrdit, že Hus zůstal stát na půdě katolické církve a je součástí českých duchovních dějin.⁸⁴ Sebezpytovný a na usmíření dějinné paměti orientovaný pohled katolíků na Jana Husa byl probuzen po 2. vatikánském koncilu, a to jistě nikoliv bez zásluhy kardinála Josefa Berana, který se o jeho tragických osudech zmínil ve své promluvě před koncilními otcí.⁸⁵ Dalším impulzem byly pro české katolické teology a dějepisce doma i v zahraničí v šedesátých letech studie holandského benediktýna Paula de Vooghta⁸⁶ a ve druhé polovině let osmdesátých pak polského filosofa Stefana Świeżawského,⁸⁷ jež zdůrazňovaly ryzost Husova mravního charakteru. Po r. 1989 se na osobní přání Jana Pavla II. začala nauka a život pražského mistra

u nás. In HANUŠ, J. (ed.). *Ve znamení naděje : Proměny teologie a církve po 2. vatikánském koncilu*. Brno : CDK, 1997, s. 75-81.

⁸⁰ Srv. SKALICKÝ, K. Ekumenické setkání českých protestantských a katolických teologů v Maulsu, 5.-8. IX. 1977. In *Studie*, 55 (1978), s. 1-2; STEINER, V. Ekumenické setkání 1979 ve Švýcarsku. In *Studie*, 71 (1980), s. 462-463; LOCHMAN, J.M. Ekumenická a akademická služba exilu. In *Křesťanská revue*, LXVI/8 (1999), s. 215.

⁸¹ HROMÁDKA, J.L. *Katolicism a boj o křesťanství*. Praha : Bursík a Kohout, 1925, s. 224.

⁸² Srv. KALOUSEK, J. *O potřebě prohloubit vědomosti o Husovi a jeho době*. Praha : Hlas národa, 1902; FLAJŠHANS, J. M. *Jan Hus*. Praha : F. Šimáček, 1915.

⁸³ Srv. SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*. Praha : Dědictví sv. Prokopa, 1915.

⁸⁴ Srv. PEKAŘ, J. *Jan Hus. Přednáška, proslovená o Husově slavnosti dne 5. července 1902 ve velkém zasedacím sále radnice staroměstské v Praze*. Praha : Bursík a Kohout, 1902; NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus : Život a učení*. 1, 2. Praha : Laichter, 1919–1921; KYBAL, V. *Učení M. Jana Husi*. 1-3. Praha : Laichter, 1923–1931.

⁸⁵ Srv. BERAN, J. K diskusi o Prohlášení o náboženské svobodě. In HANUŠ, J. *Malý slovník osobností katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno : CDK, 2005, s. 261-262.

⁸⁶ Srv. VOOGT, P. DE. *L'hérésie de Jean Huss*; Mistr Jan Hus v době ekumenismu; ZLÁMAL, B. K Husově věrouce. In *Via*, 3/2 (1970), s. 31; BARTUŇEK, V. Hus dnes. In *Duchovní pastýř*, 17/3 (1968), s. 49-50; Ekumenismus a M. Jan Hus. In *Duchovní pastýř*, 20/9 (1971), s. 131-134 a 20/10, s. 153-156.

⁸⁷ Srv. ŚWIEŻAWSKI, S. Jan Hus – heretik nebo předchůdce Druhého vatikánského koncilu. In *Teologické texty*, 11, s. 20-24; ŠPIDLÍK, T. Palčivá otázka českého ekumenismu; QUIS. Náš mistr Jan Hus? In *Teologické texty*, 11, s. 26-28; ŠKARVADA, J. Dvě hypotéky českého katolicismu. In *Teologické texty*, 15, s. 30-31; POLC, J.V. Rehabilitovat Jana Husa? Questio disputanta. In *Studie*, 115 (1988), s. 41-54; SKALICKÝ, K. Rozhovor o Husovi a husitství; KALYPTON. Návrat mistra Jana. K souvislostem katolického přehodnocování zjevu Jana Husa. In *Studie*, 120 (1988), s. 443-462; KOLÁŘ, P. Jan Hus - historická postava a symbol. In *Studie*, 124-125 (1989), s. 337-340.

studovat ekumenicky,⁸⁸ což posléze vedlo k objevení reformátora jako toho, jenž se vymyká výlučnému vlastnictví jedné křesťanské církve či konfese a může se stát „mostem nové důvěry“⁸⁹ mezi českými křesťany a jejich společenstvími. Ze strany českých pravoslavných se navíc ozývají hlasy dovést rehabilitaci Husa, nad jehož násilnou smrtí vyjádřil lítost papež, až k povznesení kostnického mučedníka ke cti oltáře.⁹⁰

Studium spirituálních tradic, přítomných v českých dějinách, které by smiřovalo především tradice, k nimž se hlásí církev katolická a církve reformační, se prosazuje od sedmdesátých let minulého století.⁹¹ Zřejmě nejzávažnější příspěvek Karla Skalického nachází ve veškeré diskontinuitě českých dějin kontinuum, jímž je Ježíš, který umožňuje vznik syntézy.⁹² Téma je přítomno v úvahách českých teologů plodně i v současnosti, jak to dokládá např. ekumenicky otevřená četba jednotlivých etap české spirituality Pavla Ambrose.⁹³ Na plodné prolínání evangelických a katolických tradic u nás odkazuje též studie Jana Štefana⁹⁴ anebo výsledky práce Kruhu českých duchovních tradic, u jehož počátků stál Josef Zvěřina.⁹⁵ Nemalý a výjimečný ekumenický význam přitom může nadále sehrát společné objevování tradice cyrilometodějské, k níž se kromě katolíků a pravoslavných dodnes hlásí výslovně i CČSH.

1.2.3. Ekleziologický pohled na český ekumenismus

Z hlediska ekleziologie se ekumenický přístup projevil, když teologové začali uplatňovat především „komparativní symboliku“, která měla představit a porovnat základní historické, věroučné, liturgické, ale též spirituální charakteristiky jednotlivých křesťanských církví a církevních společenství. V začínajícím ekumenickém duchu, se snahou hledat kladný vztah k „jiným útvarům církevním“ a pochopit „nejhlubší motivy evangelia“, představil českému čtenáři přehledně a inspirativně počátkem třicátých let 20. století pravoslavnou, katolickou

⁸⁸ Srv. LÁŠEK, J.B. (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1995; RADKOVSKÝ, F. – NECHUTOVÁ, J. – HOLEČEK, F. Husovská komise. In *Teologické texty*, 3 (1995), s. 93-94; PÁNEK, J. – POLÍVKA, M. (ed.). *Jan Hus ve Vatikánu : Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí*. Praha : Historický ústav AV ČR, 2000; VLK, M. Die Hus-Kommission als Werkstatt des ökumenischen Dialogs. In MARTE, J. – WILFLINGER, G. (ed.). *Ökumenismus im Wandel*. Innsbruck : Tyrolia, 2001, s. 158-162; HOLEČEK, F. Die Arbeit und die Erfolge der Jan Hus-Kommission. In MARTE, J. – WILFLINGER, G. (ed.). *op. cit.*, s. 167-173.

⁸⁹ VLK, M. – SMETANA, P. Společné prohlášení k římskému sympoziu o Mistru Janu Husovi (z 1. ledna 2000). In *Mezinárodní symposium o Mistru Janu Husovi : Řím, Papežská lateránská univerzita. 15. – 18. 12. 1999*. Praha : Sekretariát ČBK, 2000, s. 5.

⁹⁰ Srv. BAUDIŠ, J. Svatost Jeronýma Pražského a Jana Husa. In *Hlas pravoslavi*, LI/6-7 (1995), s. 187-193; KRYŠTOF. Předmluva. In VELIMIROVIČ, N. *Svatý Jan Hus*. S.l. : Pravoslavná akademie, 2003, s. 9.

⁹¹ Srv. HEIDLER, A. Ekumenický pohled na české duchovní dějiny. In *Studie*, 29 (1972), s. 620-626; SKALICKÝ, K. Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin; EREMITA. O smyslu českých dějin tentokrát ekumenicky. In *Teologické texty*, 9, s. 32-35.

⁹² Srv. SKALICKÝ, K. Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin, s. 54-55.

⁹³ AMBROS, P. Česká spirituality. In AA. VV. *Otázky české spirituality*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 15-31.

⁹⁴ Srv. ŠTEFAN, J. Za co bych rád jako český evangelík poprosil českého katolíka o odpuštění. In *Teologická reflexe*, 6/2 (1996), s. 122-135.

⁹⁵ Srv. KRUH ČESKÝCH DUCHOVNÍCH TRADIC. *Rozhovor o českých duchovních tradicích*. Historická společnost pro aktualizaci odkazu české reformace Veritas 2010. [on line]. [citováno 25. 11. 2011]. Dostupné na internetu: <<http://veritas.evangelnet.cz/download/kruh.pdf>>; WERNISCH, M. Jednota a různost českých křesťanských tradic. In *Křesťanská revue*, LXX/9 (2003), s. 238-244.

a protestantskou větev křesťanství J. L. Hromádka, který se ovšem soustředil na dimenzi celosvětovou, bez českých zvláštností.⁹⁶

Na katolické straně byl ve čtyřicátých letech 20. století v ekzeziologické argumentaci stále přítomen nemalou měrou prvek apologetický.⁹⁷ Cestou klasické kritické komparativní metody se vydal katolický teolog Josef Kubalík,⁹⁸ přičemž jeho optika při popisu „českého křesťanství“ ještě postrádala smířlivější tón: Římskokatolická církev je hájena jako „pravá církev Kristova“, nekatolické náboženské společnosti u nás působící, jsou klasifikovány buď jako rozkolné (schizmatické) církve anebo jako protestantské denominace (hlásící se buď k odkazu Jednoty bratrské, či nikoliv, anebo nově vzniklé). Největší pozornost Kubalík věnoval kritickému pohledu na český protestantismus a CČS. Jeho přístup se promítá ostře do závěrečného hodnocení, podle něhož jediným „pozitivním momentem“ existence všech nekatolických společností v našem národě je prý fakt, že se mohou stát „přechodnými stanicemi na cestě do přístavu pravé Církve Kristovy“.⁹⁹

Přehledy českého ekumenického panoramatu let z šedesátých a sedmdesátých minulého století nám představují portréty či autoportréty jednotlivých křesťanských církví, činných v tehdejších národních ekumenických radách, jak byly zveřejněny v reprezentativních publikacích, která tato grémia připravovala. To, že šlo pouze o prezentaci neúplnou, vyplývá ze samotného kritéria výběru: jsou zahrnuty jen církve, které se v ekumenických radách angažovaly. Dostáváme tak do rukou buď údaje pouze o evangelických církvích,¹⁰⁰ anebo též o českých pravoslavných, starokatolících a věřících CČSH a jejich dějinách, v každém případě však budeme postrádat ve spektru české ekumeny „církev římskou“.¹⁰¹ Údaje v takto koncipovaných, chronologicky dřívějších pracích, jsou v novějších publikacích, zvláště zásluhou

⁹⁶ Srv. HROMÁDKA, J.L. *Křesťanství v myšlení a životě : Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha : Laichter, 1931.

⁹⁷ BRAITO, S.M. *Církev : Studie apologeticko-dogmatická*. Olomouc : Krystal 1946, s. 262-272 (kapitola „Husův pokus o určení podstaty církve“); *Český zápas o církev ve středověku*. Olomouc : Maticе cyrilometodějská, 1946.

⁹⁸ Srv. KUBALÍK, J. *České křesťanství : Církev Kristova a jiné náboženské společnosti v naší vlasti*. Praha : Bohuslav Rupp, 1946.

⁹⁹ Tamtéž, s. 234. Kubalíkova monografie se dočkala i pozdějších vydání – byť pod různými názvy (*Křesťanské církve v naší vlasti*. Praha : Česká katolická Charita, 1985; *Křesťanské církve v naší zemi*. Praha : Univerzita Karlova, 1991). Bohužel ovšem byla aktualizována jen nepatrně, a tak v novějších verzích v převážné míře nalezneme popsánu skutečnost, jež ve své době již neodpovídala pravdě (např. deficitní rysy trojiční teologie Církve československé husitské, kterých je věrouka této církve minimálně od šedesátých let minulého století zcela prostá).

¹⁰⁰ Srv. ČAPEK, D. (ed.). *Dienende Gemeinde : Leben und Werk der protestantischen Kirchen in Tschechoslowakei*. Praha : Auslands- und Informationsabteilung des Oekumenischen Rates der Kirchen in der Tschechoslowakei, 1961 (anglicky *Fellowship of Service. Life and Work of Protestant Churches in Czechoslovakia*. Praha : Foreign and Information Department of the Ecumenical Council of Churches in Czechoslovakia, 1961).

¹⁰¹ AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví*, s. 167-227. Česká ekumenická scéna, pokud jde o stav odpovídající začátku sedmdesátých let 20. století – včetně římskokatolického fenoménu –, je z pohledu CČSH zevrubně představena v kapitole „Naše ekumenické sousedství“. In SALAJKA, M. *Ekumenické kapitoly*, s. 64-68. Podobně nacházíme ucelený, nicméně v mnohém tehdejší politické situaci poplatný přehled a charakteristiku církví působících v socialistickém Československu in KAVKA, J. (ed.). *Církve a náboženské společnosti v ČSSR*. Praha : Sekretariát pro věci církevní ministerstva kultury ČSR, 1976 (knihu v jejím druhém a třetím vydání r. 1985, resp. 1989 přepracoval a značně doplnil Pavel Černý).

O. I. Štampacha a P. Filipiho rozšiřovány, vsazovány do světového kontextu a aktualizovány. Převládá přitom aspekt pozitivní, věcný a faktický.¹⁰²

Na ekleziologické základy ekumenické teologie a praxe se, ještě coby římskokatolický teolog, soustředil v devadesátých letech minulého století Ivan Odilo Štampach. Důvodem, proč autor zvolil právě tuto oblast ekumenického studia, byl předpoklad, že bez seriózního prohloubení ekleziologické dimenze hrozí ekumenické reflexi i činnosti propad „na úroveň pouhé interkonfesní politiky a ideologie“.¹⁰³ Štampachův přínos tkví v tom, že předložil vedle sebe panorama aspektů pokoncilní katolické ekleziologie a příznačné rysy nauky o církvi přítomné v hlavních konfesních skupinách českých nekatolických církví. Jako inspiraci českému ekumenismu autor navrhnul prohloubení teologické reflexe o vztahu univerzální a partikulární církve.¹⁰⁴

1.2.4. Otázka po dogmatickém základu českého ekumenismu

Úsilí o nalezení společného věroučného základu, lze v českém protestantismu spatřit již od poloviny 19. století.¹⁰⁵ Již tehdy se čeští evangelíci, kteří od vyhlášení Tolerančního patentu museli spojit svou existenci s kalvínstvím a luterstvím, tedy tradicemi, které nevyrostli na české půdě, snaží pronikat především do odkazu Jednoty bratrské. Uprostřed konfesionalismu měl takový počín podtrhnout specifický a stále platný význam českobratrství pro podobu reformačního křesťanství u nás.

Téměř programatickou roli ve sjednocovacím procesu českého evangelictví v prvním dvacetiletí 20. století sehrála práce Ferdinanda Hrejsy, jenž viděl vrchol směřů české reformace ve vypracování a přijetí *České konfese* r. 1575 jako společného vyznavačského textu českých nekatolíků.¹⁰⁶ Na to, že česká reformace, především v akcentech projevujících se v praxi Jednoty bratrské, ale též v reformačních konfesích, souzněla s reformací světovou a byla tudíž zápasem o obnovu *obecné* církve (a tedy měla význam „ekumenický“), se pak ve svém díle permanentně snažil poukázat kupříkladu J. L. Hromádka,¹⁰⁷ Amedeo Molnár,¹⁰⁸ Jan Milíč Lochman¹⁰⁹ nebo

¹⁰² Stručný přehled křesťanských církví doplněný o základní reálie z českého prostředí předkládají NĚMEC, D. – ŠTAMPACH, O. Ekumenismus. In LANG, A. *Církev. Sloup a opora pravdy : Fundamentální teologie*; ŠTAMPACH, O. *Nástin ekumenické teologie. Informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci*, s. 41-82 (kapitola „Nekatolické církve v českých zemích a jejich eklesiologie“). Základní informace prakticky o všech křesťanských církvích, působících u nás, nalezne čtenář rozestý v knize FILIPI, P. *Křesťanstvo : Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno : CDK, 1996. Pro ještě současnější přehled pokud jde o české církve hlásící se k reformaci srv. příslušná hesla in FILIPI, P. (ed.). *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha : Libri, 2008. Údajům v těchto jmenovaných publikacích předcházely krátké charakteristiky církví u nás, které byly zveřejněny při příležitosti 10. valného shromáždění Konference evropských křesťanských církví, která proběhla v Praze na podzim 1992; srv. *Křesťanské církve v Československu : Autoportréty církví*. Praha : Ekumenická rada církví v ČSFR, 1992.

¹⁰³ Srv. ŠTAMPACH, O. *Nástin ekumenické teologie : Informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci*, s. 28.

¹⁰⁴ Srv. tamtéž, s. 89.

¹⁰⁵ Srv. FILIPI, P. *Ekumenické motivy českého evangelictví 19. století. Habilitační práce na KEBF UK*.

¹⁰⁶ Srv. HREJSA, F. *Česká konfese, její vznik podstata a dějiny*. Praha : ČAV, 1912.

¹⁰⁷ Srv. HROMÁDKA, J.L. The Heritage of the Bohemian Reformation. In AA. VV. *At the Cross Roads of Europe*. Prague : P.E.N. Club 1938, s. 103-131; Naše konfese. In AA. VV. *Základy učení křesťanského*. Praha : KEBF, 1951, s. 225–297; *Smysl bratrské reformace*. Praha : Kalich, 1954.

Josef Smolík.¹¹⁰ Vedle ekumenického významu českých reformačních konfesí¹¹¹ je dodnes autory připomínán ekumenický důraz díla Jana Amose Komenského.¹¹²

Zmíněná perspektiva byla inspirativní hlavně pro křesťanská společenství, která se k reformačnímu odkazu nějakým způsobem hlásí. Proto nepřekvapí, že publikace *Český ekumenismus* z poloviny sedmdesátých let 20. století hledá „theologické kořeny“ ekumenismu u nás téměř výhradně v půdě české reformace, jež ve své vrcholné fázi vedla ke koexistenci a toleranci různých křesťanských vyznání v našich zemích.¹¹³ Jak ovšem rozšířit hledání společného dogmatického základu na církev katolickou a na učení víry, které zastává?

Cestu naznačil již zmíněný J. L. Hromádka.¹¹⁴ Veden ideou „evangelické katolicity“ a důrazu barthovské linie protestantismu, otevíral Hromádka českému evangelíkovi, zviklanému namnoze liberalismem, cesty k objevení jádra křesťanství přítomného i v katolické spiritualitě a teologii. Rozhodnutí pro „klasickou“ linii křesťanství, které český protestantismus díky Hromádkovi učinil, představuje dodnes zásadní ekumenický krok, otevírající možnost evangelicko-katolického dialogu u nás.

Z katolického pohledu se pozornost českých teologů soustředila na zkoumání nauky víry v teologii osobností středověkého reformního hnutí a české reformace. Jako příklad zde jmenujme široký záběr polemika Antonína Lenze, vyznačujícího se studiem důkladným pramenů a schopností komparace.¹¹⁵ Obecně se zájem katolických teologů a církevních historiků vedle Husovy teologie soustředil zvláště na učení Matěje z Janova a na duchovní základy obnovy středověké církve u nás, mezi nimiž zaujímá významné místo především požadavek častého

¹⁰⁸ Srv. MOLNÁR, A. Příspěvek k dějinám ekumenického působení Jednoty bratrské. In *Theologická příloha Křesťanské revue*, XXIV (1957), s. 24-30; Der ökumenische Gedanke im tschechischen Protestantismus. In *Communio viatorum*, 7 (1964), s. 7-15; Caractere oecuménique de la Réforme hussite. In *Communio viatorum*, 20 (1977), s. 201-208.

¹⁰⁹ Srv. LOCHMAN, J.M. *Zeal for Thruth and Tolerance : The ecumenical challenge of the Czech Reformation*. Edinburgh : Scottish Academic Press, 1996.

¹¹⁰ Srv. SMOLÍK, J. Ekumenický dosah Husova zápasu o církev. In TENTÝŽ. *Boží slovo v dějinách : Sborník menších prací*. Praha : Kostnická jednota 1998, s. 18-20.

¹¹¹ Srv. OTTER, J. Ökumenische Aspekte der Böhmischen Konfession aus dem Jahre 1575. In *Communio viatorum*, 18 (1975), s. 13-26; FILIPI, P. Absence *anathemat* v reformačních konfesích českého původu. In *Theologická reflexe*, 15/1 (2009), s. 52-57.

¹¹² Srv. HROMÁDKA, J.L. Komenského snahy ekumenické. In *Acta Comeniana*, XIX (1960), s. 138-142; HAVRÁNEK, A. Komenského ekumenický balvan. In AA. VV. *Sedm statí o Komenském*. Praha : KEBF, 1971, s. 79-87; SMOLÍK, J. Theologické a ekumenické motivy v Komenského všenápravném díle. In *Křesťanská revue*, LIX/7 (1992), s. 153-156; LOCHMAN, J.M. Der Mensch im Ganzen der Schöpfung. Zur ökumenischen und ökologischen Aktualität von J.A. Comenius. In *Communio viatorum*, 35 (1992), s. 59-67; ZÍTEK, V. Ekumenické touhy J.A. Komenského. In *Theologická revue*, 64/1 (1993), s. 7-9.

¹¹³ Srv. AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církvi*.

¹¹⁴ Srv. HROMÁDKA, J.L. *Katolicism a boj o křesťanství; Český protestantismus a české katolictví*. In TENTÝŽ. *Theologie a církev*. Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949, s. 217-231.

¹¹⁵ Srv. LENZ, A. *Učení mistra Jana Husi, na základě latinských i českých spisů jeho, jakož i odsouzení Husovo na sněmu kostnickém*. Praha : Rohlíček a Sievers, 1875; *Učení Petra Chelčického učení o eucharistii na základě spisů jeho a učení katolické církve*. Praha : V. Kotrba, 1884; *Petra Chelčického učení o sedměře svátosti a poměr učení tohoto k Janu Viklífovi*. Praha : V. Kotrba, 1889; *Petra Chelčického učení o očistci*. Praha : V. Kotrba, 1895; *Vzájemný poměr učení Petra Chelčického, starší Jednoty českých bratří a Táborů k nauce valdenských, Jana Husi a Jana Viklífa*. Praha : V. Kotrba, 1895; *Nástin učení Jana Amosa komenského a učení Petra Chelčického*. Praha : V. Kotrba, 1995; *Několik dodatků k učení Mistra Jana Husi*. Praha : vl. nákladem, 1899; *M. Jan Hus : Životopisný nástin*. Praha : Tisková liga, 1907.

přijímání eucharistie.¹¹⁶ Zmínku zasluží možnost ekumenického docenění *Čtyř pražských artikulů*, kterou nastínil v pokoncilním období Antonín Mandl. Podle něj tento vrcholný dokument české reformace vystihuje její jádro, když odráží eklesiologii Božího lidu, ke které se na katolické straně přihlásil 2. vatikánský koncil.¹¹⁷

Nejnovějším příspěvkem v této kategorii studií je teze evangelického teologa Jaroslava Vokouna, který na základě uplatnění ekumenické metodologie Edmunda Schlinka hledá, nakolik stojí česká reformace na základech, položených v prvním tisíciletí, a „nakolik je deklarovaný vztah většiny českých církví k české reformaci i vztahem k těmto společným základům a tedy ekumenicky nosný“.¹¹⁸ Autor dospěl k přesvědčení, že zejména rokycanovské podání české reformační tradice představuje ekumenickou základnu, jež by mohla podnítit cesty k hledání dogmatické jednoty prakticky mezi všemi křesťanskými církvemi u nás, a to včetně církve římskokatolické.¹¹⁹ Vokoun tedy nabádá k vpravdě ekumenickému studiu reformační minulosti, a to včetně zaměření se na otázky, které byly tradičně pokládány za kontroverzní (pojetí jednoty církve, duchovenské služby, mariologie...)¹²⁰

1.2.5. Teologie liturgického slavení a česká ekumenická problematika

Na první pohled by se mohlo zdát, že poměrně široký vějíř křesťanských církví a církevních společenství v naší vlasti by mohl nabídnout mnohé platné podněty pro český ekumenismus ve smyslu ekumenického vyhodnocení křesťanských liturgických tradic.¹²¹ Pokud je *lex orandi* vskutku základem toho, co věříme, pak se liturgie může stát pro ekumenickou teologii cenným pramenem pro jednotu ve víře, vyjádřenou v mnohosti projevů křesťanské bohoslužby. Skutečnost však ukazuje, že v oblasti teologie bohoslužebného slavení dochází k vzájemnému sblížení jen pomalu, což je dáno z velké části tradiční strohostí liturgických forem českého protestantismu.

¹¹⁶ Srv. např. KYBAL, V. *Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*. Praha : Jubilejní fond Královské české společnosti nauk, 1905; M. Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. Srovnávací kapitola o Antikristu. In *Český časopis historický*, 11 (1905), s. 22-38; PETRŮ, O.M. *Matěj z Janova : O částem svatém přijímání*. Olomouc : Krystal, 1946; Nejkrásnější květ českého reformního hnutí ve 14. století. In *Studie*, 8 (1962), s. 18-23; POLC, J.V. Časté přijímání laiků - základ české reformace. Duchovní proudy od Karla IV. ke kalichu. In *Studie*, 79 (1982), s. 28-44; LÁŠEK, J.B. – SKALICKÝ, K. (ed.). *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době : Sborník z vědeckého symposia konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.-30. listopadu 2000*. Brno : L. Marek, 2002.

¹¹⁷ MANDL, A. *Referát o synodu církve evangelické, 9. 11. 1971*, s. 2. In CDČT, fond Antonín Mandl I, kart. 1, sl. Texty.

¹¹⁸ Srv. VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, s. 71.

¹¹⁹ Ke studiu české utrakvistické tradice, které v minulosti zůstávalo opomíjeno nejen na katolické, ale též na protestantské straně, poskytuje mnoho podnětů nedávno česky publikovaná studie DAVID, Z.V. *Nalezení střední cesty : Liberální výzva utrakvistům Římu a Lutherovi*. Praha : Filosofia, 2012.

¹²⁰ Srv. VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, s. 289.

¹²¹ Přehledné úvody do liturgických tradic českých nekatolických církví nabízí např. STRÁNSKÝ, P.B. Prehistorie české starokatolické liturgie. In BUGEL, W. (ed.). *Liturgická a eklesiální pluralita na území Československa v první polovině 20. století*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2011, s. 75-83; FILIPI, P. Hledání liturgické tváře Církve českobratrské evangelické v 1. polovině 20. století. In BUGEL, W. (ed.). *op. cit.*, s. 85-91; BUTTA, T. Liturgie podle dr. Karla Farského – vznik a vývoj v počátečním období. In BUGEL, W. (ed.). *op. cit.*, s. 93-105; KRUPICA, M.M. Nalézání liturgického výrazu českého pravoslaví. In BUGEL, W. (ed.). *op. cit.*, s. 135-145.

Pro ekumenické sblížení, pokud jde o liturgii, bylo krokem vpřed vypracování bohoslužebné agendy ČCE, která vznikala osmdesátých let 20. století¹²² a jejíž nová podoba se nyní připravuje. Vznik agendy spadl přibližně do stejného období, kdy se zrodila studie katolického teologa Bonaventury Bouše.¹²³ Ten ve své snaze o oživení katolické liturgie a o její reformu odpovídající místu a době, se s ekumenickou otevřeností obrací i k liturgickému vývoji v ostatních křesťanských církvích a zdůrazňuje, že právě liturgie je místem, kde se projevuje apostolicita a katolicita jednotlivých církví, které vyznávají Krista za Pána a Spasitele. Návaznost na tradice a řády doby apoštolské pak je důkazem jejich apoštolského původu i všeobecnosti a vyjadřuje jejich vzájemné společenství.¹²⁴

Kněz Pražské obce *Ecclesia silentii* Pavel Hradilek se srovnávacími studii pokouší naznačit cesty k ekumenické eucharistické liturgii.¹²⁵ Pro českou ekumenu, která podle něj v liturgické oblasti zaostává (vinou ať už nedostatečně provedené liturgické obnovy římskokatolické, anebo rezervovaností, již se vyznačuje postoj evangelíků), by mohlo být inspirativní zejména, u nás málo známé, bohatství anglikanismu.¹²⁶

Historický nástin vývoje křesťanské bohoslužby, základní bohoslužebné typy jednotlivé a liturgické řády, a to s perspektivou ekumenickou nabízejí i nekatoličtí bohoslovci.¹²⁷ Mezi nimi zpracoval nejnověji ekumenické impulzy ve své liturgice Pavel Filipi, jenž bere v úvahu zvláště liturgické přesahy mešní reformy posledního koncilu katolické církve.¹²⁸ Reintegraci eucharistické modlitby do protestantské bohoslužby v českém evangelictví označuje Jan Štefan za „ekumenický počín číslo jedna“.¹²⁹ Do oblasti liturgických zdrojů českého ekumenismu patří zajisté objevení ekumenického významu české duchovní písně, jak na něj upozorňují zvláště evangeličtí autoři.¹³⁰

1.2.6. Koncentrace na praktickou dimenzi českého ekumenismu

Poslední skupina příspěvků nahlíží na ekumenickou situaci u nás především jako na konkrétní pastorační úkol. Pomineme-li práci ERC, která se v době komunistické totality profilovala jako síla podporující téměř výhradně angažovanost v oblasti mírového hnutí a usnadňující kontakty se zahraničními ekumenickými centrály,¹³¹ stává se otázka

¹²² Srv. *Agenda Českobratrské církve evangelické : Bohoslužebná kniha. I, II.* Praha : Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1983, 1988.

¹²³ Srv. BOUŠE, B. *Malá katolická liturgika : Tradice, kritika, budoucnost.* Praha : Vyšehrad, 2004.

¹²⁴ Srv. tamtéž, s. 38.

¹²⁵ Srv. HRADILEK, P. *Cesty k ekumenické eucharistické liturgii.* In HANUŠ, J. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy.* Brno : CDK, 2003, s. 137-206.

¹²⁶ Srv. tamtéž, s. 152.

¹²⁷ Srv. SMOLÍK, J. *Kapitoly z liturgiky.* Praha : KEBF, 1960; SALAJKA, M. *Křesťanská bohoslužba.* Praha : Blahoslav, 1985.

¹²⁸ Srv. FILIPI, P. *Pozvání k oslavě : Evangelická liturgika.* Praha : Kalich, 2011.

¹²⁹ ŠTEFAN, J. *Proprium de lectione. Několik liturgických zkušeností evangelického faráře t.č. mimo službu.* In *Teologická reflexe*, 4/1 (1998), s. 82.

¹³⁰ Srv. ŘÍČAN, R. *Duchovní píseň – naše spojivo.* In *Theologia evangelica*, 3 (1950), s. 358-368; SMOLÍK, J. *Ekumenický význam duchovní písně.* In *Křesťanská revue*, XLIII/7 (1976), s. 152-156; *Duchovní píseň – naše spojivo.* In *Křesťanská revue*, LIX/10 (1992), s. 220-224.

¹³¹ Srv. SALAJKA, M. – POKORNÝ, P. *Naše dnešní ekumenická práce*, s. 234-238.

po prostředcích, jak usilovat o jednotu mezi křesťany u nás aktuální v průběhu šedesátých let minulého století, tedy v době, kdy do oficiálních ekumenických snah vstupuje i katolická církev. Příkladem je dodnes podnětná přednáška katolíka Václava Freie,¹³² který se táže, co máme dělat, aby v našich zemích pokročila ekumenická praxe, a odpovídá poukazem na důležitost mimotologických faktorů rozdělení, jež se podaří překonat teprve tím, že se ekumenismus stane nedílnou součástí našeho křesťanského života.

Faktická nemožnost rozvinout v době normalizace ekumenickou spoluprací mimo státem pečlivě kontrolované struktury ERC, jejíž brány kromě jiného zůstaly uzavřené pro církev římskokatolickou, měla za následek, že součástí života církví a církevních společenství se ekumenická dimenze stala až po událostech r. 1989. Mezi ekumenickými pastoračními prioritami, které bylo potřeba stanovit, se hlavní pozornost soustředila na dialogy mezi některými církvemi, směřující k vzájemnému uznání platnosti křtu a významně se akcentovala oblast hojení historické paměti.¹³³ Zejména první papežská návštěva Jana Pavla II. v r. 1990 na Velehradě připomenula význam cyrilometodějského odkazu pro jednotu křesťanů, který s přihlédnutím k současným ekumenickým poměrům u nás navrhl prakticky rozvinout Vojtěch Tkadlčík.¹³⁴ Širší ekumenickou dimenzi cyrilometodějské ideje pak podtrhuje svým dílem Pavel Ambros, jehož „teologie obnovy“ místní církve v Čechách a na Moravě – chápané jako „církve cyrilometodějské“ – je formulována s pozoruhodným akcentem na prvky spirituality křesťanského Východu a představuje tak závažný ekumenický podnět s konkrétními pastoračními důsledky.¹³⁵

Ekumenická spolupráce, ke které byly vytvořeny podmínky vzájemnými dohodami mezi církvemi v oblasti duchovní péče ve vězeních, armádě a zdravotnictví, se stává příležitostí i k teologické reflexi.¹³⁶ Katolický pastoralista Pavel Ambros přitom zdůrazňuje, že cesta od spolupráce k „ekumenické pastoraci“ není jen záležitostí uplatňování pokynů a směrnic, nýbrž vede pouze skrze křesťanské „zbystření svědomí v životě jednotlivce nebo společnosti k rozdělení samému“.¹³⁷

¹³² Srv. FREI, V. Ekumenismus a jeho problémy. In *Via*, 3/1 (1970), s. 2-4.

¹³³ Srv. RADKOVSKÝ, F. Ekumenismus v současné situaci naší země. In AA. VV. *Prohloubení ducha ekumenismu v církvi dnešní doby : Sborník přednášek z kněžského dne 26. března 1992*. Vizovice : Lípa, 1992, s. 16-19; Přehled významnějších kroků na poli ekumenismu v naší vlasti po r. 1989 v pohledu Římskokatolické církve. In *Ekumenický liturgický sborník*, 7 (2000), s. 84-87.

¹³⁴ Srv. TKADLČÍK, V. Ekumenismus na Moravě, jeho tradice a perspektivy. In AA. VV. *Prohloubení ducha ekumenismu v církvi dnešní doby : Sborník přednášek z kněžského dne 26. března 1992*, s. 20-22; Návrh na reorganizaci Stojanova apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje. In AA. VV. *op. cit.*, s. 23-25.

¹³⁵ Srv. AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*. Velehrad : Refugium, 1999, s. 283; Komemorativní a anamnetický ráz cyrilometodějské tradice.

¹³⁶ Srv. příspěvky o ekumenickém rozměru diakonie, služby v armádě, ve zdravotnictví, školství a ve sdělovacích prostředcích in AMBROS, P. (ed.). *Fórum pastorálních teologů VI : Pastorační situace jako výzva k ekumenismu. Sborník příspěvků z vědeckého semináře (19.-20. března 2007) Katedry pastorální a spirituální teologie CMTF UP a Centra Aletti v Olomouci*. Olomouc : Refugium, 2007.

¹³⁷ AMBROS, P. Od ekumenické spolupráce k ekumenické pastoraci? Význam *subsistit in* (LG 8) pro praxi církve. In AMBROS, P. (ed.). *Fórum pastorálních teologů VI : Pastorační situace jako výzva k ekumenismu. Sborník příspěvků z vědeckého semináře (19.-20. března 2007) Katedry pastorální a spirituální teologie CMTF UP a Centra Aletti v Olomouci*, s. 204.

Přístup orientovaný na praxi v rámci českého ekumenického prostoru zvolil ve své publikaci evangelický bohoslovec Pavel Filipi.¹³⁸ Jeho příspěvek má povahu příručky na způsob „ekumenických direktářů“ a jejím posláním je stimulovat křesťany (především v autorově vlastním, evangelickém prostředí, ale nejen v něm) a jejich církve k tomu, aby se v „terénu české ekumeny“ více využívalo „všech možností a výzev, které současná ekumenická situace nabízí“.¹³⁹ Z našeho hlediska přitom za pozornost stojí především to, že autor věnuje převážnou část svých úvah důležitosti duchovních zdrojů ekumenického úsilí, a to zejména bohoslužbě a podmínkám pro svátostné společenství.

Některých prvků z života české ekumeny, především dohodami o vzájemném uznání křtu a směrnicemi o svátostném společenství, se dotkl i katolický církevní právník Stanislav Příbyl, který část své monografie zaměřil na aplikace ekumenických norem univerzálního kanonického práva do kontextu partikulárního práva Římskokatolické církve v našich zemích.¹⁴⁰

1.3. Tajemství jednoty církve v celku ekonomie spásy

Z našeho hlediska pokládáme za stěžejní úkol ekumenismu, naplnit Kristovu vůli po *jednotě*. Závažnou a pro ekumenické úsilí směrodatnou otázkou však je, co si pod touto jednotou představit. Jako Ježíšovi učedníci všichni souzníme ve vyznání *jedné* církve, přesto je evidentní, že existuje *plural* církví. Při bližším pohledu nám navíc nemůže uniknout, že se tyto církve od sebe navzájem nemalou mírou liší, a to nejen vnitřní strukturou a řády, ale též učením víry, kterou hlásají, a také tím, jak tuto víru žijí v praxi. Nejen mnohost, ale též protikladnost, která je kontextem našeho tázání se po jednotě, ztěžuje hledání odpovědi. Je ona jedna církev Kréda sumou jednotlivých, lidské empirii přístupných a rozdílných církví, církevních obcí, společenství? Je celek výslednicí částí, spojených dohromady? Vzniká jednota deklarací vzájemné shody mezi mnoha existujícími církevními útvary, anebo je jednota Bohem dána jedné a jediné církvi jako *proprietas*, která nemůže být ztracena a ekumenismus následně spočívá ve společné cestě tuto jednotu znovu objevit a přijmout? Není však nakonec argumentování jednotou a jednou církví pouze zápasem o ideu postrádající konkrétní obsah?

„Ekumenismus je věcí lásky, kterou má Bůh v Ježíši Kristu k celému lidstvu,“ napsal ve své encyklice o ekumenickém úsilí Jan Pavel II. a dodal: „stát této lásce v cestě je hřích proti Bohu a jeho plánu shromáždit všechny v Kristu.“¹⁴¹ Neporozumíme úsilí o jednotu církve, pokud nebudeme toto dílo chápat v rámci Božího záměru stvoření a vykoupení, pokud si neuvědomíme, že posláním církve je „působit k tomu, aby všichni lidé (...) dosáhli (...) plné jednoty

¹³⁸ Srv. FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*.

¹³⁹ Srv. tamtéž, s. 8.

¹⁴⁰ Srv. PŘIBYL, S. *Ekumenismus a právo*. Brno : L. Marek, 2006, s. 95-97, 130-133. Přehledně autor podává výsledky svého bádání k problematice v článku *Garanzie giuridiche dell'ecumenismo nella Repubblica Ceca*. In *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis. Facultas Theologica Cyrillo-Methodiana. Theologica Olomucensia*, 13 (2012), s. 5-25.

¹⁴¹ JAN PAVEL II. *Ut unum sint* (encyklika o ekumenickém úsilí z 25. května 1995), 99 (český překlad Praha : Zvon, 1995).

v Kristu“,¹⁴² ve kterém všechno nachází smysl a jednotu. V něm bylo všechno stvořeno, skrze něho dochází smíření celé stvoření a on je také hlavou těla, to jest církve (srv. *Ko* 1,15-20). Mimo tento teologický, kristologický (a následně pneumatologický – vždyť jde o *recapitulatio* působené Duchem Svatým!)¹⁴³ kontext bude jakýkoliv diskurs o jednotě církve právem podezírán z ideologizace a stane se úsilím o vzájemné podřízení se jednotlivých struktur.

„Věřit v Krista znamená chtít jednotu; chtít jednotu znamená chtít církev; chtít církev znamená chtít společenství milosti, které po celou věčnost odpovídá Otcovu plánu.“¹⁴⁴ Jednota je Božím darem; církve ji nemohou vytvořit, avšak jsou zavázány „tuto jednotu hledat a vyjadřovat v poslání a v životě“ – takto popsala ekumenický úkol ve svých počátcích Světová rada církví.¹⁴⁵ Představuje-li otázka o povaze církve, k jejíž „známám“ patří, že je *una*, otázku teologickou, pak je nutné zakořenit ekumenismus jako úsilí o jednotu křesťanů v jedné církvi teologicky. To předpokládá reflektovat jednotu církve vzhledem k univerzálnímu tajemství spásy, ke katolické církvi a ve vztahu k Bohu, který je společenstvím v jednotě tří osob. Stranou však nemůžeme ponechat ani událost, při níž se jednota církve svátostně vyjadřuje a vytváří, tedy slavení eucharistie.

1.3.1. Církev – svátost jednoty pro vykoupění světa

„Jeden Bůh a Otec všech“ (*Ef* 4,7), v němž má všechno svůj počátek, v lásce předem určil lidi, aby „byli skrze Ježíše Krista přijati za syny a chválili slávu jeho milosti, kterou nám udělil ve svém Nejmilejším“ (*Ef* 1,5-6). Bůh stvořil člověka jako součást lidstva, které touží celé uvést do tajemství svého trojjediného života – takové je jedno, nadpřirozené povolání člověka. Dílo spásy má tedy podstatný sociální charakter vyvěrající z univerzality spasitelné Boží vůle: „Bůh „chce, aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu“ (*ITm* 2,4). Sjednocení lidského rodu rozptýleného hříchem se děje tím, že tento jediný Bůh vstupuje do dějin lidstva, v Kristu přijímá podobu člověka a určitým způsobem se díky vtělení spojuje s každým jednotlivcem.¹⁴⁶ „Když přijal lidství, připojil k sobě a zahrnul v sobě celou lidskou přirozenost“,¹⁴⁷ a stal se tak Spasitelem jak jednotlivého člověka, tak rovněž lidského rodu, jehož je Kristus nejen součástí, ale též hlavou. Fragmentace a rozpolcenost, známky smrti jako následky neposlušnosti prvního člověka, jsou překonány poslušností nového Adama, Božího Syna, který svou obětí ospravedlňuje mnohé (srv. *Ř* 5,19). Stvoření i vykoupění se týkají celého lidstva.

¹⁴² *Lumen gentium* (věroučná konstituce o církvi z 21. listopadu 1964), 1.

¹⁴³ Srv. tamtéž, 13.

¹⁴⁴ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 9 (jelikož český překlad encykliky v první části souvětí opomenul zmínit jednotu a hovoří jen o víře a církvi, citujeme podle latinského znění obsaženého in TESTACI, B. – LORA, E. /ed./ *Enchiridion vaticanicum 14 : Documenti ufficiali della Santa Sede 1994-1995*. Bologna : Dehoniane, 1997, čl. 2681).

¹⁴⁵ WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *The Church, the Churches and the World Council of Churches*. The ecclesiological Significance of the World Council of Churches („Torontské prohlášení“ z července 1950) (italský překlad in ROSSO, S. – TURCO, E. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1984-1998*. Bologna : Dehoniane, 2001, čl. 2370).

¹⁴⁶ Srv. *Gaudium et spes* (konstituce o církvi v dnešním světě z 7. prosince 1965), 22.

¹⁴⁷ DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 15.

Spása a jednota lidstva, které jsou jeho cílem, se začíná uskutečňovat v církvi, jež je „v Kristu jakoby svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva“.¹⁴⁸ Když staří otcové nazývají církev „nerozlučitelnou svátostí jednoty“,¹⁴⁹ mají na mysli, že církev „pro všechny společně a pro každého zvlášť“¹⁵⁰ viditelným způsobem zpřítomňuje Otcovo dílo spásy a sjednocení celého stvoření, které se naplnilo v Kristu, původci spásy (srv. *Žd* 2,10). Stejně jako je povolání ke spáse univerzální, jsou k jednotě Božího lidu povoláni všichni lidé.¹⁵¹ Odtud plyne požadavek, že církev se „má šířit po všech krajinách a vstupuje do dějin lidstva, zároveň však překračuje hranice národů v čase i prostoru“.¹⁵²

V jakém smyslu však můžeme tvrdit o církvi, že je svátostí (*μυστήριον*, *sacramentum*), když už Písmo dosvědčuje, že toto *μυστήριον* je sám Kristus (srv. *Ko* 2,2) a již církevní otcové jsou přesvědčeni: *Non est aliud Dei mysterium, nisi Christus?*¹⁵³ Navíc je třeba zamezit dalšímu nedorozumění, a totiž, že bychom sakramentalitu církve chápali tak, že by církev byla jakousi osmou skutečností v řadě vysluhovaných svátostí. Výchozí koncilní text – předmluva první kapitoly konstituce *Lumen gentium* – poskytuje celému diskursu o církvi jako svátosti hermeneutický klíč, když říká: *Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum*.¹⁵⁴ Co církvi propůjčuje svátostnou povahu, je její vztah ke Kristu (*in Christo*). Jedině při pohledu na prvotní *mysterium* Krista, vtěleného Božího Slova a nikdy nezávisle na něm, můžeme o církvi tvrdit, že je jakoby (*veluti*) svátostí. Jak tomu rozumět? Církev je skutečností boho-lidskou, což znamená, že v církvi, která má v Kristu svůj původ, nacházíme společně lidský i božský prvek, které dohromady „tvoří jedinou složenou skutečnost“.¹⁵⁵ Jako lidská přirozenost přijatá Božím Synem slouží za nástroj spásy, pak „pro nemalou podobnost“ (analogii) můžeme říci, že církev ve své viditelné struktuře stojí ve službě Kristovu Duchu, který organismus církve naplňuje svým oživujícím dechem.¹⁵⁶ Církev je v tomto smyslu skutečně „svátostí Ducha“.¹⁵⁷ Mezi boholidstvím Krista a církve tedy spatřujeme podobnost, zároveň však rozdíl: zatímco spásy nelze dojít v nikom jiném nežli v Bohočlověku Ježíši Kristu, je církev jako boholidská skutečnost v Kristu svátostí, nakolik zůstává *znaméním a nástrojem* této spásy.

Podíl poslání církve na tom, přivést „všechno na nebi a na zemi k jednotě v Kristu“ (*Ef* 1,10) nepochopíme, budeme-li se na církev dívat pouze jako na jednu z mnoha „náboženských skupin“, nýbrž objevíme-li ve víře, že je Božím darem pro celou lidskou rodinu. Tajemným způsobem je totiž církev nástrojem vykoupení všeho tvorstva, nakolik v ní trojjediný Bůh lidstvu navrácí ztracenou jednotu, obnovuje ji a přivádí k dovršení. Tak církev není pouze prostředek, ale zároveň i cíl této jednoty. V tomto smyslu lze církev nahlížet jako dovršení

¹⁴⁸ *Lumen gentium*, 1.

¹⁴⁹ CYPRIÁN. *Epistolae*, 69,6. In *PL* 3,1142B.

¹⁵⁰ *Lumen gentium*, 9.

¹⁵¹ Tamtéž, 13.

¹⁵² Tamtéž, 9.

¹⁵³ AUGUSTIN. *Epistulae*, 187,2,34. In *PL* 38,845.

¹⁵⁴ *Lumen gentium*, 1.

¹⁵⁵ Tamtéž, 8.

¹⁵⁶ Srv. tamtéž.

¹⁵⁷ KASPER, W. Die Kirche als Sakrament des Geistes. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften, 11 : Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2008, s. 297.

jednoty proměněného stvoření, vždyť ona je od věků vyvolenou snoubenkou, kvůli které přišel Kristus, celý *orbis terrarum* je již zahrnutý v jejím lůně.¹⁵⁸ Proto ji *Hermův Pastýř* kontempluje jako starou ženu, která „byla stvořena ze všeho nejdřív (...) a skrze ni byl stvořen svět“.¹⁵⁹

Církev je *mysterium* právě jako *sacramentum humanae salutis*, tajemství, které je zasazeno do spasitelného úradku Božího. Celé dějiny Starého zákona lze číst jako proroctví

o tajemství lásky mezi Kristem a církví, osudy Izraele jsou příběhem Božího lidu, který si Bůh svolává a připravuje jej, aby mu odevzdal univerzální poslání přivést k sobě všechny končiny země (*Iz* 55,4-5). Jeho vůlí přece je, shromáždit vjedno všechny spravedlivé, *ad Abele* až k poslednímu vyvolenému.¹⁶⁰ Jestliže starobylé patristické axioma tvrdilo: *nulla salus extra ecclesia*,¹⁶¹ pak jeho smyslem bylo, že životodárný Boží Duch, který jako Duch lásky a jednoty dosvědčuje naše vykoupění a přijetí za syny (srv. *Ř* 8,16), je Duchem přebývajícím v Kristově těle (srv. *IK* 12,13), a tím je právě církev. Jestliže nepřítomnost Božího Ducha uvádí zpět do otroctví hříchu (srv. *2K* 3,17), a naplňuje-li tento Duch církev, pak „vzdálit se od církve znamená odmítnout Ducha a odloučit se tak od života“.¹⁶² Jak v duchu otců vystihl Henri de Lubac, „církev není konec konců nic jiného než lidstvo samo, oživované, sjednocené Kristovým Duchem“,¹⁶³ je prostorem, v němž se děje ospravedlnění každého hříšníka – jak zdůraznili reformátoři –,¹⁶⁴ je novou zahradou v Edenu, v níž začíná proces proměny celého stvoření, které čeká, až „bude vysvobozeno z otroctví zániku a uvedeno do svobody a slávy dětí Božích“ (*Ř* 8,21).

Uprostřed běhu dějin světa však přesto nelze církev prostě identifikovat s Božím královstvím. Zůstává skutečně přítomným a účinným znamením (*Realsymbol*),¹⁶⁵ *sacramentum* Božího království, královstvím *in mysterio*,¹⁶⁶ semenem, které již v sobě ukrývá plody, které zrají pro věčnou žeň. Jako taková – svatá i hříšná zároveň – je církev poslaná do světa, jehož vykoupění má sloužit. Sám Kristus před ní otevírá eschatologickou perspektivu, když ji posílá ke všem národům získávat nové učedníky, křtít je ve jméno Nejsvětější Trojice a učit je zachovávat jeho slovo. A přitom svou církev vybavuje mocným příslibem: „A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku“ (*Mt* 28,20). Zde nacházíme též důvod, proč jednota, o níž je třeba v rámci ekumenického hnutí usilovat, má být viditelná: jde totiž o to, aby ji mohl poznat svět a tak mohl skrze toto poznání dojít k víře (srv. *J* 17,21).¹⁶⁷ „A tak církev zároveň prosí i pracuje, aby se celý svět ve své plnosti přetvořil v Boží lid, Kristovo tělo, chrám Ducha

¹⁵⁸ Srv. AMBROŽ. Expositio Psalmi CXVIII, 12,25. In *PL* 15,1440-1441.

¹⁵⁹ Pastýř Hermův, Druhé vidění, IV,1. In *Spisy apoštolských otců*. Praha : Kalich, 2004, s. 197.

¹⁶⁰ Srv. *Lumen gentium*, 2.

¹⁶¹ CYPRIÁN. De unitate Ecclesiae, 6. In *PL* 4,503-504.

¹⁶² IRENEJ Z LYONU. Adversus haereses, III,24,1. In *PG* 7,966.

¹⁶³ DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 145.

¹⁶⁴ Srv. FILIPI, P. Co zbylo z reformačního pojetí církve. In PFANN, M. (ed.). *Téma : Církev*. Heršpice : EMAN, 1999, s. 26.

¹⁶⁵ To, co označujeme jakožto *Realsymbol* přitom nelze chápat jednoduše jako prosté ztotožnění symbolu a symbolizovaného, nýbrž odkazuje na vnitřní dynamiku svátosti: co je ve znamení skutečně přítomné, očekává eschatologické naplnění.

¹⁶⁶ AUGUSTIN. Ennarationes in Psalmos LXXX-CL, 148,4. In *PL* 37,1940.

¹⁶⁷ Srv. KOCH, K. Ökumene in Bewegung, s. 6. [on line]. [cit. 2.1.2013]. Dostupné na: <<http://www.heilig-rock-wallfahrt.de/oekumene/oekumenisches-forum/nahtlos-zerrissen.html>>.

Svatého, a aby Stvořiteli vesmíru a Otcí byla v Kristu, který je hlava všech, vzdávána čest a chvála.¹⁶⁸ Hle tajemství církve, která je současně cesta i cíl, viditelná i neviditelná, časná i věčná, pocházející shůry i plod země, božská a lidská,¹⁶⁹ „paradox církve, která je utvořena pro paradoxní lidstvo...“¹⁷⁰

1.3.2. Katolicita – církev jako jednota v mnohém

Univerzální poslání církve máme na mysli, když o církvi hovoříme jako o té, která je *katolická*, přičemž zde nemáme na mysli ani katolictví ve smyslu konfesním a ani všeobecnost z hlediska geografické rozšířenosti. Církev totiž není katolickou na základě toho, že je přítomná po celé zemi a že se může chlubit velkým počtem těch, kteří se k ní hlásí. Když o církvi tvrdíme, že je katolická – upozorňuje nás Henri de Lubac –, znamená to v první řadě, že vyjadřujeme její vnitřní kvalitu, obrátit se ke každému člověku a dotknout se jeho nitra, neboť „mezi dogmatem, jehož plné tajemství opatruje, a lidskou přirozeností, také nekonečně tajemnou, je hluboká shoda“.¹⁷¹ Je tomu tak proto, že jas, který církev šíří – záře vtěleného Božího Syna – je zároveň světlem, „které osvěcuje každého člověka“ (J 1,9).

Καθολική, *universalis* z hlediska gramatického má formu singuláru, jeho úkolem však je vyjádřit mnohé, čímž poukazuje na církev jako místo setkání univerzálního a partikulárního. Boží vůle je sjednotit lidstvo v jednom těle, přitom však nepotlačuje individualitu jednotlivého. „Katolicita znamená univerzalitu; univerzalita znamená shromáždění v jednotě (*unus, vertere*). Katolicitu církve je tedy třeba pojímat ve vztahu k její jednotě: ona je zákonem, který řídí vztah rozdílného a mnohého k jednotě,“ říká Yves Congar.¹⁷² Jako *sacramentum* lidstva spojeného s Bohem, a tudíž sjednoceného se všemi svými údy navzájem, je církev otevřená a schopná shromáždit všechno ke spáse a posvěcení. Proto nemůže být svázána pouze s jednou kulturou, jednou civilizací, jazykem či národem.¹⁷³ Katolicita církve vyjadřuje, „že její krása se skvěje v rozmanitosti: *circumdata varietate*“.¹⁷⁴

Z novozákonního poselství vidíme, že množné i jednotné číslo se používá i tehdy, jedná-li se o církev. Od dob apoštolských existuje plurál místních církví, jak to dokládají snad nejprůkazněji Pavlovy epištoly adresované „církvím Božím“, ustaveným v jednotlivých městech (srv. *1K* 1,2; *2K* 1,1; *Ga* 1,2; *1Te* 1,1; *2Te* 1,1). Deuteropavlovské listy (srv. *Ef* 1,22; 5,23nn; *Ko* 1,18), ale též samo evangelium (srv. *Mt* 16,18) hovoří o církvi v čísle jednotném. Zatímco ekleziologie reformovaných církví vychází z přesvědčení, že jedna církev „je skrytě přítomná v rozdílně utvářených církvích“, ¹⁷⁵ hovoří katolická nauka a teologie o existenci jednotlivých

¹⁶⁸ *Lumen gentium*, 17.

¹⁶⁹ Srv. DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 33; *Lumen gentium*, 8.

¹⁷⁰ DE LUBAC, H. *Paradosso e mistero della Chiesa*. Milano : Jaca Book, 1997, s. 2.

¹⁷¹ TENTÝŽ. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 22.

¹⁷² CONGAR, Y. *Chrétiens désunis : Principes d'un „œcuménisme“ catholique*. Paris : Cerf, 1937, s. 115.

¹⁷³ Srv. *Lumen gentium*, 13.

¹⁷⁴ DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 156.

¹⁷⁵ Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církve (dokument 4. valného shromáždění Leuenberského společenství z 9. května 1994). In *Na cestě k jednotě : Leuenberské dokumenty*. Praha : Sít, 1996, s. 20.

partikulárních církvích, jež přijímají formu „podle vzoru univerzální církve“,¹⁷⁶ která je tak jejich konstitutivním principem a která „ontologicky i časově předchází každou jednotlivou partikulární církev“.¹⁷⁷

Co tato výpověď znamená, lze pochopit právě, díváme-li se na církev v její katolicitě. Katolickou je církev od samotného svého počátku, v den letnic, kdy promlouvá různými jazyky k těm, kdo se v Jeruzalémě sešli „ze všech národů na světě“ (Sk 2,5). Církvi jako společenství Ježíšovy matky – Siónské dcery – a Dvanácti, kteří představují obnovený Izrael, se v síle Ducha otevírá perspektiva jít a vydávat svědectví „až na sám konec země“ (Sk 1,8), jak dokládá Lukášova univerzalistická vize. V případě tohoto společenství, třebaže shromážděného na konkrétním místě, přitom nejde o lokální komunitu, „jež se pomalu rozrůstá, nýbrž o kvas, který je stále podřízený celku, a nosí tudíž v sobě od počátku univerzalitu“.¹⁷⁸ Tento nový mesiášský lid se, „ještě dříve, nežli se přistoupí k budování lokální církve v Jeruzalémě, ukazuje jako jednota, která objímá všechny časy a všechna místa“.¹⁷⁹

Ještě předtím, než se církev projevuje jako konkrétní *congregatio*, tedy shromáždění povolanych pro Boží království, je sama tou, která „volá všechny lidi, aby je zrodila k božskému životu, k věčnému světlu“,¹⁸⁰ je naší matkou, nebeským Jeruzalémem, který nás činí svobodnými dětmi (srv. Ga 4,26). To se děje v prvé řadě hlásáním Kristovy pravdy, která osvobozuje (srv. J 8,32) a křtem, kterým se vstupuje „na cestu nového života“ (Ř 6,4). Otcové jsou zajedno v radosti nad církví, nad onou *Catholica Mater*, jejímž lůnem je křestní pramen a která vyživuje své děti Božím slovem a panensky neporušenou vírou.¹⁸¹ Právě kerygma a křest výjimečným způsobem dokládají, jak sjednocený Boží lid povstává a „roste věrným hlásáním evangelia a udělováním svátostí“, jež jsou svěřeny apoštolům a jejich nástupcům, totiž biskupům sjednoceným s Petrovým nástupcem jako jeho hlavou.¹⁸²

Jako matka se církev projevuje viditelným způsobem, což odráží tajemství Ježíše Krista jako jejího základu: on v jedné osobě sjednocuje vše. Bůh, který se zjevil v lidské podobě, nás sjednocuje. „Katolicita a jednota patří k sobě. A jednota má obsah: víru, kterou nám od Krista předali apoštolové.“¹⁸³ Ekumenické úsilí o jednotu je tak intimně spojeno s uskutečňováním katolicity církve, jejíž plnost se v důsledku rozkolu projevuje obtížněji „po všech stránkách“,¹⁸⁴ a proto i samotné ekumenické hnutí můžeme chápat jako „výraz katolicity“.¹⁸⁵

¹⁷⁶ Srv. *Lumen gentium*, 23.

¹⁷⁷ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Communio notio* (list biskupům katolické církve o některých aspektech církve jakožto společenství z 28. května 1992), 9. In LORA, E.– TESTACI, B. (ed.). *Enchiridion vaticanicum 13 : Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993*. Bologna : Dehoniane, 1995, čl. 1788.

¹⁷⁸ RATZINGER, J. Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002, s. 119.

¹⁷⁹ Tamtéž.

¹⁸⁰ DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 29.

¹⁸¹ Srv. bezpočet odkazů na patristickou literaturu in tamtéž, s. 36-38.

¹⁸² *Unitatis redintegratio*, 2.

¹⁸³ Solennità dei Santi Apostoli Pietro e Paolo. Omelia di Sua Santità Benedetto XVI. Basilica di San Pietro. Mercoledì, 29 giugno 2005. [on line]. [20.10. 2012]. Dostupné na: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050629_sts-peter-paul_it.html.

¹⁸⁴ *Unitatis redintegratio*, 4.

¹⁸⁵ PANNENBERG, W. Die Ökumene als Wirken des Heiligen Geistes, s. 70.

1.3.3. Společenství církve *ad imaginem Trinitatis*

Církev lze pochopit pouze v jejím vztahu ke Kristu: on je jediným Světlem národů, které září na její tváři,¹⁸⁶ ona se daleko spíše podobá luně, odrážející jas jediného *Sol iustitiae*, kterým je její Pán. To měli na mysli církevní otcové, když mluvili o *mysterium lunae*.¹⁸⁷ „Hovořit o církvi, znamená hovořit o Bohu“,¹⁸⁸ proto koncil upíná zrak v úvodu nauky o církvi na Otcův plán spásy uskutečněný v plnosti času v jeho vtěleném Synu. Do tohoto plánu spásy pak církev vstupuje díky působení Ducha: V Kristu vykoupené lidstvo tak smí v jednotě Ducha stanout před Otcem (srv. *Ef* 2,18).¹⁸⁹ Jelikož stvoření i celá spásonosná ekonomie jsou dílem Nejsvětější Trojice, má svůj původ v trojjediném Bohu také církev. Jako v okamžiku vtělení nejedná pouze Syn, ale též Otec, který sesílá svého Ducha, aby spočinul v lůně blahoslavené Panny, podobně Duch Svatý, kterého Otec vydechuje spolu s oslaveným Synem, konstituuje církev, jež je Kristovým tělem.¹⁹⁰ Otcové dokázali kontemplovat církev dokonce jako plnou Nejsvětější Trojice, jako „lid sjednocený působením jednoty Otce i Syna a Ducha Svatého“,¹⁹¹ jako „tělo těch Tří“¹⁹² – tedy Otce, Syna a Ducha –, *Ecclesia de Trinitate*, v níž je Otec „jako princip, se kterým se sjednocujeme, Syn jako prostřední, v němž se sjednocujeme, a Duch Svatý jako pouto, díky kterému je vše sjednoceno, a všechno je jedním“.¹⁹³

Jakou podobu má Boží jednota, o níž je řeč? V Bohu, který je zároveň jedním a Trojicí, jedna božská podstata není myslitelná jinak, nežli právě v Trojici božských osob, které nejsou pouhými mody božství: Jediné Boží bytí subsistuje v osobách Otce, Syna a Ducha Svatého. Rovnost osob pokud jde o jejich podstatu, úctu a klanění, vylučuje jakýkoliv triteismus, jelikož předpokládá uvnitř samotné Boží Trojice jistý řád, τὰξίς, jak připomíná především pravoslavná teologie,¹⁹⁴ neboť *fons et origo totius divinitatis*¹⁹⁵ je Otec. Boží jednota je jednotou hierarchického společenství, což neznamená žádný subordinacianismus, neboť Otec je *principium* božství ve vztahu lásky k Synu a Duchu Svatému. Společenství Nejsvětější Trojice je jednotou lásky, poněvadž „Bůh je láska“ (*1J* 4,8.16). Tato Boží láska je sdílena třemi osobami ve vzájemných vztazích, přičemž osobu určuje právě vztah: Otec, „jenž předsedá v trojiční Lásce“,¹⁹⁶ je čirý pramen lásky, tedy ten, který dává a posílá; Syn je ten, kdo sama sebe

¹⁸⁶ Srv. *Lumen gentium*, 2.

¹⁸⁷ Srv. DE LUBAC, H. *Paradosso e mistero della Chiesa*, s. 16-18.

¹⁸⁸ RATZINGER, J. Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, s. 121.

¹⁸⁹ Srv. *Lumen gentium*, 2-4.

¹⁹⁰ „Tajemství církve se tak rodí z celistvosti trojiční ekonomie a z kristologie, která je od základu pneumatologická“ (ZIZIOULAS, I. *L'essere ecclesiale*. Magnano : Qiqajon, 2007, s. 134).

¹⁹¹ CYPRIÁN. De oratione Dominica, 23. In *PL* 4,553. Oblíbeným symbolem pro jednotu církve byla pro otce Kristova tunika. Pro fakt, který zaznamenává evangelista, že totiž tento kus šatu byl „beze švů, odshora vcelku utkaný“ (*J* 19,23), svatý Cyprián může říci, že Spasitelova „tunika představuje tuto jednotu, která začíná odshora dolů, to znamená, že pochází z nebe a od Otce“ (CYPRIÁN. De unitate Ecclesiae, 7. In *PL* 4,505A).

¹⁹² TERTULIÁN. De baptismo, 6. In *PL* 1,1206C.

¹⁹³ DE LUBAC, H. *Meditace o církvi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 112.

¹⁹⁴ Srv. BULGAKOV, S. *Il Paraclito*. Bologna : Dehoniane, 1987, s. 146-164.

¹⁹⁵ Concilium toletanum XI, Symbolum (z r. 675). In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna : Dehoniane 2009, čl. 525.

¹⁹⁶ EVDOKIMOV, P. *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*. Roma : Paoline, 1983, s. 144.

zcela přijímá od Otce a ihned se mu úplně odevzdává – láska je v něm jako ryzí zprostředkování, předávání; z tohoto vztahu Otce a Syna vyvěrá věčná Radost – Duch Svatý, v němž je láska přítomná jako naprosté přijetí, úplný dar. Tak je zřejmé, že „zprostředkujícím mezi jednotou a mnohostí je láska; ona je v trojím spojující jednotou“.¹⁹⁷ Skutečnost, že všechny osoby mají podíl na jedné a těžce Boží podstatě a lásce má za následek, že jedna osoba Nejsvětější Trojice přebývá v druhé, jak dosvědčuje Ježíš, když hovoří o tom, že on je v Otci a Otec v něm (srv. *J* 10,38;14,10). Tato vzájemná *περιχώρεσις* jakožto „dynamická interakce“ přitom tvoří podstatný prvek Boží jednoty, neboť „vyjadřuje a uskutečňuje v nejvyšší míře jednotu osob v jejich rozlišení“.¹⁹⁸

Jednota v nitru božského společenství je „vlastní křesťanskou podobou nejen monoteismu, ale křesťanské jednoty vůbec“.¹⁹⁹ Aniž bychom se pochopitelně chtěli tajemství vnitřního Božího života zmocnit a zbavit jej nějakou logickou dedukcí jeho naprosté jedinečnosti, tvrdíme: „Jako ikona Trojice musí církev přesto alespoň analogicky, tj. způsobem tím větší nepodobnosti být *vestigium trinitatis*“.²⁰⁰ Jednota, podobně jako každý Boží dar sestupuje shůry (srv. *Jk* 1,17): Bůh jako společenství osob sám sestupuje k člověku, do jeho opuštěnosti, v níž se ocitl v důsledku hříchu a znovu ustanovuje ono společenství každého člověka se sebou, a tím i mezi lidmi navzájem. Jako Otec je v Synu a Syn v Otci, tak i jednota těch, kdo uvěřili, nachází své místo uvnitř láskyplného a sjednocujícího vztahu osob Nejsvětější Trojice (srv. *J* 17,21). Zůstávat v Synu a v Otci je způsobem života vlastním Božím synům, a to, že zůstávají v Bohu a Bůh v nich, „poznáváme podle toho, že nám dal svého Ducha“ (*1J* 3,24). Společenství církve, které se rodí ze zvěstovaného Slova života, které bylo u Otce a zjevilo se nám, je založeno na společenství s Otcem a jeho Synem Ježíšem Kristem (srv. *1J* 1,1-3), v jednotě Ducha Svatého. Skrze milost nám Bůh dává účast na svém vlastním společenství. *Communio* tak v sobě nerozdělitelně spojuje dvě dimenze: vertikální (společenství s Bohem) a horizontální (společenství mezi lidmi).²⁰¹

Duch lásky, který je uvnitř Nejsvětější Trojice *vinculum unitatis* Otce a Syna,²⁰² buduje též jednotu církve a to způsobem, v němž se odráží to, jak vytváří jednotu v Bohu samotném, tedy jednotu lásky, která je sebezpřekračující svobodou.²⁰³ Duch totiž zjevuje Otce a Syna v jejich nezaměnitelné různosti: Otec jako pramen darující se lásky se nevyčerpává v Synu a stejně tak ani Syn, ve svém sebezpřijetí a odevzdanosti Otci, se v Otci neztrácí. Z jejich vzájemné vydanosti povstává Duch jako třetí osoba, jako sjednocující Láska. „Duch je osoba jako jednota, jednota

¹⁹⁷ KASPER, W. *Der Gott Jesu Christi*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1985, s. 334.

¹⁹⁸ LADARIA, L. *Il Dio vivo e vero : Il mistero della Trinità*. Casale Monferrato : Piemme, 2002, s. 314.

¹⁹⁹ KASPER, W. Die Kirche als Sakrament der Einheit. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften, 11 : Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie*, s. 402.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 381.

²⁰¹ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Communio notio*, 3. In LORA, E. – TESTACI, B. (ed.). *Enchiridion vaticanum 13 : Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993*, čl. 1777.

²⁰² Srv. AUGUSTIN. *De baptismo contra Donatistas*, 3,16. In *PL* 43,148.

²⁰³ Srv. KASPER, W. Die Kirche als Sakrament des Geistes, s. 293.

jako osoba.²⁰⁴ Duch je *unio* tím, že je zároveň také *communio*.²⁰⁵ Proto jednota církve jako pečeť Božího Daru, jímž je Duch Svatý, nemůže mít jinou podobu nežli společenství.

Znovunalezení jednoty mezi křesťany, církvemi a církevními společenstvími jako růst k plnosti *communio* s Bohem a mezi sebou, je cestou ekumenismu.²⁰⁶ Je-li jednota ve společenství Trojice osob jednoho Boha „nejvyšším vzorem a zdrojem“ tajemství jednoty společenství jedné církve,²⁰⁷ která tudíž musí být jedině jednotou v mnohosti překonávající každý „ekleziologický modalismus a triteismus“,²⁰⁸ pak je rovněž dílo obnovení jednoty rozpolceného těla křesťanstva nikoliv výsledkem pouze lidského úsilí, nýbrž především plodem součinnosti všech tří božských osob. Toho si byli vědomi otcové koncilu, když v závěru dekretu o ekumenismu prohlásili, že posvátný sněm „zcela skládá svou naději v Kristovu modlitbu, v lásku Otce k nám a v sílu Ducha Svatého“.²⁰⁹

1.3.4. Eucharistie – zdroj jednoty církve jako *communio ecclesiarum*

Původcem společenství církve je Ježíš Kristus, vtělené Boží Slovo. Podstatu a dosah pojmu *communio* ozřejmuje jeho význam sakramentální: eucharistický kalich a chléb jsou společenstvím na Kristově krvi a těle (srv. *IK* 10,16). „Ekleziologie společenství je ze svého nitra eucharistickou ekleziologií.“²¹⁰ V eucharistii nás Kristus sytí svým tělem a krví, proměňuje nás ve své zmrtvýchvstalé tělo a tak sjednocuje s trojjediným Bohem, do jehož věčného života nás tímto pokrmem uvádí. Všude tam, kde se slaví eucharistie, dosahují věřící společenství s Nejsvětější Trojicí, čímž se uskutečňuje společenství církve a buduje se a roste jedna církev Boží.²¹¹ Jelikož Kristus ve večeřadle projevuje „lásku (...) až do konce“ (*J* 13,1), a to ve vydanosti svého těla a své krve pod způsoby chleba a vína, představuje eucharistie pramen, z něhož se církev utváří jako společenství osob a vztahů založených na sdílející se Boží lásce: církev jako Kristovo tělo sjednocené láskou.

²⁰⁴ RATZINGER, J. Der Heilige Geist als Communio. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*, s. 37.

²⁰⁵ *Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis est quaedam Patris Filioque communio* (AUGUSTIN. De Trinitate, 5,11,12. In *PL* 42,919).

²⁰⁶ Srv. GRESHAKE, G. Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene. In *Catholica*, 64 (2010), s. 123-138. Trinitární aspekty společenství církve byly mnohokrát zmíněny na 5. světové konferenci *Faith and Order* v Santiagu de Compostella, zcela zaměřené na prohloubení ekumenismu jako „cesty k plné *koinonia*“; srv. italský překlad dokumentace V Conferenza mondiale. Sulla via della piena *koinonia*. Santiago de Compostella. 3-14 agosto 1993. In ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Fede e costituzione 6 : Conferenze mondiali 1927-1993*, čl. 2197a-3018. Pro přehled dosavadních výsledků ekumenického dialogu na křesťanském Západě, týkajících se trojičního základu církve a pojetí církevní jednoty jako společenství srv. KASPER, W. *Harvesting the Fruits : Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialog*. London – New York : Continuum, 2009, s. 52-62,72-78.

²⁰⁷ *Unitatis redintegratio*, 2.

²⁰⁸ KOCH, K. Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität. In *Catholica*, 58 (2004), s. 15.

²⁰⁹ *Unitatis redintegratio*, 24.

²¹⁰ RATZINGER, J. Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, s. 113.

²¹¹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 15.

Při svaté liturgii „církev vyjadřuje sebe sama tím nejbyťostnějším způsobem: přítomná na každém místě, a přesto pouze jedna, jako je jeden Kristus“.²¹² *Partikulární* je v eucharistii místem přítomnosti *univerzálního*. Je to právě *jedna* eucharistie, která zakládá společenství nejen mezi jednotlivci, ale též mezi *mnoha* shromážděními církve, jež tuto eucharistii slaví.

Tajemství eucharistie jako zdroje společenství církve nelze omezit pouze na rámec jednoho konkrétního liturgického shromáždění. Jistě, obec slavící eucharistii se díky přijímání svatých darů stává Kristovým tělem. Aby však k tomu vůbec mohlo dojít, musí Pán do tohoto shromáždění vejít jakoby „zvenčí“ (*extra nos*), jako ten, který se sám dává. Tento Pán je pouze jeden a nerozdělený, v něm se my všichni stáváme jedno. Z toho vyplývá, že „jednota se všemi ostatními ‚obcemi‘ není něčím, co k eucharistii teprve následně přistupuje, nebo též nikoliv, nýbrž jde o konstitutivní prvek samotné eucharistie. Být jedno s ostatními je vnitřním předpokladem eucharistie, bez něhož se eucharistie vůbec nemůže uskutečnit“.²¹³ Tělo Kristovo v jedné církevní obci je totožné s tělem Kristovým v ostatních církvích, a není možné je přijímat bez jednoty vzhledem k celku, což vylučuje pojetí eucharistického slavení jako čistě privátní záležitosti. Slavít eucharistii vyžaduje být v jednotě s celým společenstvím církve.

Každé shromáždění slavící eucharistii předpokládá službu biskupa. On nebo kněz, který jedná z jeho pověření, přednáší jménem církve prosbu o Božího Ducha, jehož mocí se Kristus stává svátostně přítomným při každé eucharistii. Vyjadřuje-li eucharistické tajemství jako svůj ústřední rozměr katolicitu církve, pak tuto katolicitu nelze oddělit od její apostolicity.²¹⁴ Jednota církve v eucharistii je spjata s jednotou episkopátu,²¹⁵ a tak biskupské *collegium* představuje další rozměr církevní *communio*. V partikulární církvi je biskup tím, který ve své osobě garantuje jednotu, přičemž v sukcesi svého úřadu zůstává jako člen biskupského kolegia spojen s jednou a všeobecnou církví. Z diachronního hlediska je biskup součástí kontinuity celých dějin víry počínaje apoštoly, synchronní jednota s ostatními členy biskupského kolegia pak implikuje *communio* s jeho hlavou, nástupcem apoštola Petra, na kterém Kristus svou – *jednu* – církev zbudoval (srv. *Mt* 16,18).²¹⁶ Jeho osoba ztělesňuje podle katolického učení „trvalý a viditelný princip a základ jednoty víry a společenství“.²¹⁷ Společenství církve jako svátostné znamení jednoty tedy nepostrádá, nýbrž organicky zahrnuje autoritu, jejíž osvobozující úlohu je třeba objevovat i v samotném ekumenickém dialogu.²¹⁸ Jednota a mnohost, které se v církvi snoubí, mají svůj počátek, a to v „charismatu lásky k obrazu nebeského Otcovství“.²¹⁹

Jedna *církev* (*una ecclesia*) je z pohledu eucharistické eklesiologie vpravdě společenstvím *církví* (*communio ecclesiarum*), neboť v jednotlivých partikulárních církvích, v nichž se v jednotě s biskupem slaví eucharistie, existuje jedna a jediná univerzální katolická církev, která se z těchto církví skládá. Žádná z partikulárních církví si přitom nemůže činit nárok

²¹² KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Communio notio*, 5. In LORA, E.– TESTACI, B. (ed.). *Enchiridion vaticanum 13 : Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993*, čl. 1781.

²¹³ BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 308.

²¹⁴ Srv. tamtéž, s. 309.

²¹⁵ Srv. *Lumen gentium*, 21.

²¹⁶ Srv. RATZINGER, J. Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, s. 123-124.

²¹⁷ *Lumen gentium*, 18.

²¹⁸ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 86-97.

²¹⁹ EVDOKIMOV, P. *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, s. 144.

na to, že je celou církví. Jak již bylo řečeno, platí o nich, že se utvářejí právě podle vzoru této všeobecné církve. Z toho vyplývá, že partikulární církve jsou si navzájem církvemi sesterskými, které přijímají svůj život od jedné matky – univerzální církve,²²⁰ která je zároveň jedinou Kristovou nevěstou a jeho tělem, jednotou společenství, které povstává z milosti trojjediného Boha.

1.4. Pastorační imperativ duchovního ekumenismu

Otázka, která je východiskem našich úvah o českém ekumenismu, zní: Co dnes jako církve a křesťané, žijící v naší zemi ve stavu vzájemného rozdělení, máme konat pro opravdové sblížení a ryzí jednotu mezi sebou? Takto formulovaná otázka umísťuje hledání odpovědi do horizontu pastorační teologie, pro níž je směrodatné, dojít k poznání toho, „co Bůh očekává v této chvíli, na tomto místě a za těchto okolností od církve a její činnosti“.²²¹

Takový druh poznání však není, řečeno rahnerovsky, žádným čistě „profánním vědomím o situaci“. Církev jako společenství těch, jejichž jednání vyplývá ze svobodného rozhodnutí, vedeného Boží milostí, musí hledat odpovědi týkající se náplně její činnosti daleko spíše v inspiraci Duchem Svatým. Pravda o právě existující situaci se církvi otevírá skrze vědomí, které je charismatické, tedy zprostředkované milostí Božího Ducha.²²² Tentýž Duch, promlouvající k srdci církve i k nitru každého křesťana, následně vnuká konkrétní a pro určitý okamžik jedinečný čin. V tomto smyslu je Boží Duch jako dynamický princip života církve původcem imperativů, jejichž přijetí umožňuje, že se, v Bohem zaslíbeném *zde* a *nyní*, děje a naplňuje událost spásy.²²³ Zvláštní úkol teologické reflexe pak spočívá v tom, přivést vědomí darované Duchem k „zřetelnější danosti“.²²⁴

Již na samotném začátku jsme vyjádřili přesvědčení, že ekumenismus je ve svém jádru ryzí událostí Ducha Svatého. Jak ze strany teologů,²²⁵ tak směrem od magisteria katolické

²²⁰ Srv. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. Note sur l'expression „Eglises soeurs“ (list předsedům biskupských konferencí z 30. června 2000), 10. In LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 19 : Documenti ufficiali della Santa Sede 2000*. Bologna : Dehoniane, 2001, čl. 1036.

²²¹ AMBROS, P. Pastorační teologie a kontinuita křesťanské tradice. In AA. VV. *Krása jako východisko : Nové cesty pastorační teologie*. Olomouc : Refugium, 2008, s. 42.

²²² Srv. RAHNER, K. Pastoraltheologie – ein Überblick. In TENTÝŽ. *Sämtliche Werke, 19 : Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*. Düsseldorf – Freiburg im Breisgau : Benzinger – Herder, 1995, s. 11.

²²³ Srv. TENTÝŽ. Dynamický prvek v církvi. Úřad a charizma. In TENTÝŽ. *Dynamický prvek v církvi*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 45-58.

²²⁴ AMBROS, P. Pastorační teologie a kontinuita křesťanské tradice, s. 50.

²²⁵ Srv. např. PANNENBERG, W. Die Ökumene als Wirken des Heiligen Geistes, s. 68-77; MICHELIN, E. Œcuménisme spirituel. In *Unité des chrétiens*, 4 (1995), s. 4-8; AA. VV. *L'œcuménisme spirituel, de Paul Couturier aux défis actuels : Actes du colloque universitaire et interconfessionnel, Lyon et Francheville, Rhône, France, les 8, 9, 10 novembre 2002*. Lyon : Profac, 2003; AUGUSTIN, G. Ökumene als geistlicher Prozess. In WALTER, P. – KRÄMER, K. – AUGUSTIN, G. (ed.). *Kirche in ökumenischer Perspektive : Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2003, s. 522-549; BRUNELLI, G. Ecumenismo spirituale. In *Il Regno – Attualità*, 48/21 (2003), s. 727-728; KOCH, K. Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität; SCHEELE, P.-W. *Ein Leib – ein Geist : Einführung in den geistlichen Ökumenismus*. Paderborn : Bonifatius, 2006; ÖRSY, L.

církve²²⁶ zaznívají především v uplynulých dvou desetiletích hlasy, které upozorňují na klíčový význam duchovní povahy ekumenického úsilí. Právě „znovuobjevení pojmu, který stojí v jádru ekumenického hnutí (...), totiž revitalizaci oné duchovní dimenze“, která toto hnutí od počátku doprovázela, považuje například současný předseda Papežské rady pro jednotu křesťanů Kurt Koch za „ústřední otázku“, jež musí předcházet nejen teologický (a to především ekleziologický) dialog, ale též křesťanský a církevní život.²²⁷

Rozprostření ekumenické myšlenky v těch nejrozmanitějších oblastech působení církvi, jak jsme toho svědky, musí být vyváženo zaměřením na střed, z něhož ekumenismus vychází. Bez koncentrace na milostivé působení Ducha, jež tvoří živnou půdu celého ekumenismu, totiž riskujeme, že ztratíme ze zřetele samotnou jeho podstatu a smysl. Kde se však Boží Duch projevuje zcela mimořádným a vynikajícím způsobem jako původce a průvodce snah o jednotu křesťanů? Na tuto otázku koncil odpověděl následujícími slovy o *duchovním ekumenismu*: „Toto obrácení srdce a svatost života spolu se soukromými i veřejnými modlitbami za jednotu křesťanů je třeba považovat za duši celého ekumenického hnutí a právem je lze nazývat duchovním ekumenismem.“²²⁸

Proniknout aktuálnost, závažnost a dalekosáhlost této výpovědi se dnes nově jeví jako zcela zvláštní výzva pro církev a pro každého křesťana. Zdá se, jako by právě nyní s novou naléhavostí nadcházela „hodina duchovního ekumenismu“.²²⁹ Obrácení srdce, úsilí o svatost života a modlitba za jednotu otevírají výjimečný spirituální prostor, v němž mohou se vši intenzitou i jemností zaznívat konkrétní „pastorační imperativy“ Ducha, jejichž rozlišení a následné přijetí vtiskují ekumenickému úsilí pečeť Božího díla.

V následující části chceme duchovní ekumenismus zasadit do těchto souvislostí: poukážeme na impulzy, které v katolické církvi vedly k jeho nejnovějšímu docenění; zamyslíme se, jaký má duchovní ekumenismus vztah k teologickému poznání; pokusíme se formulovat základní charakteristiky duchovního ekumenismu z hlediska pastorální teologie a navrhneme, jakým způsobem se duchovní ekumenismus může stát určujícím hlediskem pro teologickou reflexi českého ekumenismu.

1.4.1. „Fáze přechodu“ jako výchozí kontext - impulz Waltera Kaspera a Papežské rady pro jednotu křesťanů

Noi speravamo... Una riflessione sul mistero spirituale del movimento ecumenico. In *Il Regno – Attualità*, 52/25 (2007), s. 90-93; BLANCHARD, Y.-M. Duchovní ekumenismus ve zkoušce globalizace. In *Getsemany*, 9 (2010), s. 230-238.

²²⁶ Srv. především PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, 25,63; JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 82-85; KASPER, W. *Duchovní ekumenismus : Praktické podněty k jeho uskutečnění*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2008; Ökumenisches Treffen im erzbischöflichen Sitz in Köln. Ansprache von Benedikt XVI. Köln, Erzbischöfliches Palais. Freitag, 19. August 2005. [on line]. [citováno 6. 12. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_ecumenical-meeting_ge.html>.

²²⁷ Srv. KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2006, s. 131.

²²⁸ *Unitatis redintegratio*, 8.

²²⁹ SZEFFCZYK, L. *Ecumenismo : La ripida via della verità*. Città del Vaticano : Lateran University Press, 2007, s. 187.

V souladu s koncilním pojetím můžeme o ekumenismu uvažovat jako o cestě prohlubování výchozího „svátostného pouta jednoty“, které je výsledkem svátosti křtu, až směrem k „úplnému zapojení do eucharistického společenství“,²³⁰ jako o pouti od „ne dokonalého“ k „plnému církevnímu společenství“ v pravdě a lásce mezi všemi pokřtěnými.²³¹ Kardinál Walter Kasper, německý teolog, který stál v letech 2001–2010 v čele Papežské rady pro jednotu křesťanů v souladu s tímto obrazem charakterizoval současnou pozici ekumenismu jako jakýsi „mezistav“, „fázi přechodu“,²³² a to vědomě v protikladu vůči názorům, které chtějí v patrné stagnaci ekumenického pokroku, spatřovat nezadržitelný vpád „éry postekumenické“.²³³ Kardinál nezastírá existující napětí na ekumenickém poli a nechce situaci idealizovat, zároveň však dodává, že „život sám se (...) odehrává v meziprostoru, který je plný napětí“,²³⁴ z čehož vyplývá, že ekumenismus jakožto dynamické *pro-cedere* musí být úzce svázán právě s životem.

Podle obrazu apoštola, na který v této souvislosti Walter Kasper odkázal, jsme dnes v čase budování, růstu do plnosti Kristovy (srv. *Ef* 4,12-13).²³⁵ Výše zmíněný „mezistav“, k němuž jsme na naší ekumenické cestě dospěli, je zapotřebí nyní podle našeho teologa „naplnit pravým životem“. Všechno, čeho bylo v ekumenickém dialogu dosaženo, se musí nyní stát součástí života církví, neboť platí, že „církve se od sebe nevzdálily jenom diskusemi, nýbrž odcizením, to znamená způsobem, jakým žily. Proto je život také prostředkem, v němž se musí vzájemně opět přiblížit.“²³⁶ Ačkoliv nás navzájem ještě stále dělí určité prvky křesťanské nauky, je společenství, které mezi námi již existuje, dostatečně opravdové a hluboké na to, abychom „tuto ještě nedokonalou *communio* už žili“.²³⁷

Nejvhodnější formu ekumenismu, kterou za daného stavu věcí je podle německého teologa třeba rozvinout, je tzv. „ekumenismus života“, který Kasper definuje jako: „ekumenismus žitý v každodenním životě křesťanů a obcí.“²³⁸ Život, který je zde míněn, je především nový život darovaný nám ve křtu samotným Bohem, a proto se jeden křest, jehož vzájemné uznání lze považovat za nesmírně důležitý krok ve vztazích mezi církvemi, stává s křestním vyznáním, obnovovaným při velikonoční liturgii, též „výchozím a vztažným bodem

²³⁰ *Unitatis redintegratio*, 22. Obraz ekumenismu jako cesty, která má svá stadia, byl přitom vlastní i pojetí úsilí o jednotu, jak je chápal JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 77.

²³¹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 3; JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 14.

²³² Kasper popisuje tuto skutečnost pomocí pojmů jako: *Zwischensituation*, *Zeit des Übergangs*, *Übergangsphase*, *Zwischenzustand*; srv. např. KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 61-62; *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 63,101-102.

²³³ Srv. GRUCHY, J.W. DE. Recovering ecumenical vision and commitment in postecumenical era. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 102 (November 1998), s. 1-13.

²³⁴ KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 62.

²³⁵ Srv. tamtéž, s. 62.

²³⁶ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 102.

²³⁷ Tamtéž, s. 63.

²³⁸ KASPER, W. *Katholische Kirche : Wesen. Wirklichkeit. Sendung*, s. 437. Pro bližší analýzu pojmu srv. SVATOŇ, R. „Ekumenismus života“: Pozvání znovuobjevit duchovní kořeny jednoty křesťanů. In BIELA, A. – SCHÖN, R. – BADURA, J. (ed.). „Jednota v mnohosti“ : Zborník z teologickej konferencie mladých vedeckých pracovníkov. Bratislava : ETF UK, 2012, s. 371-401.

každého ekumenismu života.²³⁹ Dynamika obsažená v prožívání svátostného tajemství má za následek, že celému pojmu „ekumenismu života“ je třeba rozumět „nikoliv staticky, nýbrž jako procesu uzdravování a dalšího růstu“.²⁴⁰ To, co v nás má růst, je pak především duchovní život, sám život Boží, který ve křtu působí, že to, co je rozdílné, je povoláno do společenství podivuhodné jednoty (srv. *IK* 12,13).

Činorodé a zodpovědné ekumenické jednání, které chce kardinál Kasper diskursem o „ekumenismu života“ podpořit, vyvěrá z duchovního centra proměněné křesťanské existence. Ekumenicky žít je možné jedině tehdy, stane-li se zdrojem veškerého života Boží Duch, který nám byl dán, vždyť jak dokládá apoštol, „dát se vést Duchem je život a pokoj“ (*Ř* 8,6). Právě zde nacházíme důvod, proč Kasper klade do těsné blízkosti „ekumenismu života“ pojem „duchovního ekumenismu“: ekumenické hnutí, jak výslovně připomíná koncilní text, vděčí za svůj počátek „milosti Ducha Svatého“,²⁴¹ a „jednota,“ dodává náš teolog, „je vposledku darem Ducha Božího a výsledkem jeho vedení, a proto *oikoumene* není jednoduše akademickou záležitostí nebo diplomatickým obchodem, nýbrž duchovním procesem“.²⁴² V tomto kontextu zaznívá tedy apel na znovuzrození „duchovního ekumenismu“ jako srdce „ekumenismu života“ a úsilí o jednotu jako celku: „Na čem především záleží, je duchovní ekumenismus.“²⁴³

Rozvíjení pojmu „ekumenismu života“ v jeho úzké vazbě na „duchovní ekumenismus“ začalo určovat směřování Papežské rady pro jednotu křesťanů záhy poté, co byl Walter Kasper jmenován jejím předsedou. „K ‚ekumenismu lásky‘ a ‚ekumenismu pravdy‘, které samozřejmě nadále mají svůj význam, se musí přidat ‚ekumenismem života‘“,²⁴⁴ píše tehdejší sekretář Marc Ouelett ve své zprávě o práci rady během roku 2001. Stejnou myšlenku opakuje o rok později jeho nástupce v úřadu, Brian Farrell, přičemž ekumenismus života a duchovní ekumenismus splývají vjedno: „Tento ekumenismus života, *duchovní ekumenismus*, je třeba na všech úrovních – od teologie až po pastorační činnost – obnovit.“²⁴⁵ Mezi ekumenickými partnery je dnes nutné prohloubit vztahy na spirituální rovině, což je možné jen za předpokladu rozvíjení duchovního života, a „proto je nezbytná obnovená *ekumenická spiritualita*“.²⁴⁶ Důvodem pro akcentuaci duchovního rozměru ekumenismu je přesvědčení, že „jedině vzájemné duchovní obohacení skrze společnou modlitbu a jiné formy duchovního společenství umožní katolíkům a ostatním křesťanům pustit se úspěšně do rozhodujících otevřených otázek, které jsou před námi“.²⁴⁷

Tyto impulzy se promítly do náplně jednání plenární schůze papežské rady, která v listopadu 2003 stanovila za své téma právě otázku duchovního ekumenismu²⁴⁸ a doporučila

²³⁹ KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 59.

²⁴⁰ TENTÝŽ. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 102.

²⁴¹ *Unitatis redintegratio*, 1.

²⁴² KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 30.

²⁴³ TENTÝŽ. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 72.

²⁴⁴ OUELETT, M. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2001. In *Catholica*, 56 (2002), s. 110.

²⁴⁵ FARRELL, B. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2002. In *Catholica*, 57 (2003), s. 83.

²⁴⁶ Tamtéž.

²⁴⁷ Tamtéž, s. 84.

²⁴⁸ Srv. Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani. La spiritualità ecumenica. In *Il Regno – Documenti*, 48/21 (2003), s. 653-664.

„vypracovat příručku (*vademecum*), která by povzbudila ty, kdo nesou zvláštní zodpovědnost za podporu jednoty křesťanů, která by přispěla k prohloubení duchovních kořenů ekumenismu a předložila návrhy na dosažení tohoto cíle“.²⁴⁹ Výsledkem následující více než dvouleté práce, nejen členů rady a jejich konzultorů, ale též místních ekumenických skupin, bylo vydání textu pod názvem *Ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione* představeného veřejnosti v lednu 2006.²⁵⁰ Dokument vidí centrum duchovního ekumenismu v prohloubení křesťanské víry dosvědčené především v Písmu, ale též ve svědectví mučedníků a svatých, dále předkládá podněty k rozvoji ekumenického modlitebního a bohoslužebného života a zmiňuje specifické úkoly, které v této oblasti náleží farnostem, řeholním komunitám, jiným společenstvím i pracovníkům v pastoraci.

1.4.2. Duchovní ekumenismus – pramen teologického poznání?

Podle slov německého biskupa a ekumenika Paula-Wenera Scheeleho představuje dnes duchovní ekumenismus zvláštním způsobem výzvu též pro teologickou reflexi. Teologie je podle něj „povolána k tomu, aby se duchovnímu ekumenismu věnovala všemi prostředky a metodami. Teologie se musí zabývat všemi jeho komponentami a tak musí pomoci zabránit tomu, aby došlo v této oblasti k újmě a ke zkreslení. Konkrétněji to znamená promýšlet prameny duchovního ekumenismu a – tam, kde je to nutné – tyto prameny odkrývat a umožnit k nim přístup“.²⁵¹

Duchovní ekumenismus nás se svými třemi základními dimenzemi, jak je charakterizoval koncil – tedy obrácením, úsilím o svatost a modlitbou –, přivádí v první řadě na rovinu *duchovní zkušenosti*, která je v zásadě přístupná všem členům Božího lidu bez rozdílu. Každý křesťan může svou osobní konverzí, rozvíjením života víry, naděje a lásky a prosbou za jednotu nezastupitelně vstoupit do duchovního procesu, jímž je ekumenické hnutí. My všichni jsme pozváni, jak bystře podotýká Yves Congar, abychom „učinili osobní zkušenost té milosti, která byla dána“²⁵² Duchem Svatým církvím a církevním společenstvím v minulém století, když se v jejich nitru zrodila touha po hlubší jednotě. Ptejme se tedy, jaký je význam a podstata duchovní zkušenosti v celku křesťanské víry a jakým způsobem se duchovní ekumenismus, který na takové zkušenosti staví, může stát autentickým místem, z něhož budeme moci čerpat teologické poznání ve smyslu tradičních *loci theologici*.²⁵³

Pro tuto křesťanskou víru má kardinální význam skutečnost, že pravda se odhaluje v setkání s Tím, který je život. Teprve tomu, kdo se setká s Kristem, se otevírají oči poznání

²⁴⁹ KASPER, W. *Duchovní ekumenismus : Praktické podněty k jeho uskutečnění*, s. 9.

²⁵⁰ Srv. TENTÝŽ. *Ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*. Roma : Città Nuova, 2006 (český překlad *Duchovní ekumenismus : Praktické podněty k jeho uskutečnění*).

²⁵¹ SCHEELE, P.-W. Konkrete Aufgabe für die ökumenische Praxis. In THÖNISSEN, W. (ed.). „Unitatis redintegratio“ : 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag. Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius – Lembeck, 2005, s. 330.

²⁵² CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*. Roma : Città nuova, 1986, s. 158.

²⁵³ Srv. WICKS, J. „Luoghi teologici“. In FISICHELLA, R. (ed.). *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi : Cittadella editrice, 1990, s. 645-647.

(srv. *L* 24,31), předpokladem poznání je osobní vztah lásky.²⁵⁴ Ježíš – „cesta, pravda i život“ (*J* 14,6) v jedné osobě – se sdílí těm, kdo jej milují a zachovávají slovo Otce, který ho poslal (srv. *J* 14,23-24), a tak se sami v sobě snaží uskutečňovat onu jednotu poznání a lásky. Vždyť poznání, které by křesťana nevedlo k prohlubování lásky, kterou mu Kristus odkazuje jako nejvyšší příkázání, označuje již apoštol za nepravdivé (srv. *1J* 2,4). *Ortodoxie*, tedy pravost víry, jak nás učí svatý Jan, je vnitřně spojena s *ortopraxí*, ryzostí života: kdo říká, že Boha poznal a „že v něm zůstává, musí žít tak, jak žil on“ (*1J* 2,6). Autentický křesťanský život, který je životem duchovním, pak má schopnost zrcadlit tajemství víry v Nejsvětější Trojici a v Ježíše, Božího Syna (srv. *1J* 2,22–23). V jak ostrém kontrastu zde stojí farizejové, kteří jsou přesvědčeni o tom, že z Písem vědí, kdo Ježíš je (srv. *Mt* 22,16), avšak zdráhají se k němu přiblížit, nechtějí vstoupit do společenství s živým Slovem a tím pádem si zavírají cestu jak k poznání pravdy, tak k poznání zdroje, z něhož pravda vychází, totiž Otce (srv. *J* 5,40; 8,31.55).

Jan Pavel II. ve své encyklice o ekumenickém úsilí hovoří o tom, že společenství, která se jej účastní, si vzájemným dialogem „pomáhají k tomu, aby na sebe mohla společně hledět ve světle apoštolské tradice“, což klade před všechny zainteresované otázku, „zda opravdu a odpovídajícím způsobem vyjadřují to, co Duch předal prostřednictvím apoštolů“.²⁵⁵ Tradici je přitom nezbytné chápat jako veskrze dynamickou skutečnost, neboť postupuje v dějinách směrem k jejich naplnění a Boží lid za přispění Ducha Svatého neustále proniká do jejího obsahu.²⁵⁶

Pro naši otázku týkající se vztahu duchovní zkušenosti a duchovního života, ke kterým nás přivádí pojem duchovního ekumenismu a teologického poznání je klíčové, že Duch Svatý, kterého Kristus seslal, aby nás uváděl do celé pravdy (srv. *J* 16,13), pomáhá své církvi odkrývat bohatství živé a životodárné Tradice nikoliv pouze „hlásáním těch, kteří s poslušností v biskupském úřadě přijali bezpečné charisma pravdy“, nýbrž také „přemýšlením a studiem věřících“, kteří po Mariině vzoru uchovávají všechna slova ve svém srdci a uvažují o nich (srv. *L* 2,19.51) a také právě „hlubším pochopením duchovních skutečností z vlastní zkušenosti“.²⁵⁷ Každá ze tří složek tvoří nezadatelnou součást „hermeneutického procesu“, neboť porozumění Tradici se odehrává „v souhře teologie, života víry celého Božího lidu a rozhodnutí učitelského úřadu“.²⁵⁸ Živá náboženská zkušenost je cestou, jak „přehlédnout a zhodnotit poklady církve“.²⁵⁹

²⁵⁴ „... kdo nežije s Bohem, ten Boha nezná. V lásce a jedině v lásce je myšlené skutečné poznání Pravdy. A naopak, Pravda se dá poznávat jen v lásce: kdo žije Láskou, nemůže nemilovat“ (FLORENSKIJ, P. *Sloup a opora pravdy*. Velehrad : Refugium, 2003, s. 85).

²⁵⁵ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 16.

²⁵⁶ *Dei Verbum* (věroučná konstituce o Božím zjevení z 18. listopadu 1965), 8.

²⁵⁷ Tamtéž.

²⁵⁸ ULLRICH, L. Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz. In HILBERATH, B.J. – SATTLER, D. *Vorgeschnack : Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*. Mainz : Grünewald, 1995, s. 67. „*Teologie* je neodmyslitelný prvek, má-li takové porozumění růst, a to jakožto kritická reflexe. *Duchovní zkušenost* tvoří, takřkajíc, mateřskou půdu pro takový růst v porozumění. *Rozhodnutí učitelského úřadu* nakonec přináší poslední závaznou jasnost, aniž by se tím hermeneutický proces jednou provždy uzavřel“ (ULLRICH, L. *op. cit.*).

²⁵⁹ FLORENSKIJ, P. *Sloup a opora pravdy*, s. 27.

Vstupovat stále velkodušněji do zkušenosti s Duchem jednoty, který v nás působí touhu po obrácení, svatosti života a modlitbě za sjednocení křesťanů, tak znamená jednu z cest, jíž církev směřuje k plnosti Boží pravdy, která se projeví na konci věků. Učinná zkušenost se stává autentickým a privilegovaným pramenem zakoušení přítomnosti Ducha, který nám dává poznat záměr Boží lásky, jímž je smířit a sjednotit lidstvo ve svém Synu (srv. *Ef* 2,11-21).²⁶⁰

Když takto uvažujeme, nezjišťujeme, že potenciál duchovního ekumenismu zůstává stále ještě něčím málo rozvinutým? Navíc, pokud právě tato dimenze ekumenismu přivádí věřící k tomu, že stále hlouběji svým poznáním a životem pronikají do pravdy víry, pak se může stát prostorem, v němž Boží lid, nakolik je *universitas fidelium*, pod vlivem Ducha Svatého jakožto Ducha pravdy aktualizuje nadpřirozený *sensus fidei*, jímž se projevuje to, co koncil nazývá „neobyčejnou vlastností“ církve, že totiž „celek věřících, kteří mají pomazání od Svatého (srv. *IJ* 2,20.27) se nemůže mýlit ve víře“.²⁶¹ Ekumenismus není záležitostí *jen* hierarchie, *jen* teologů, anebo *jen* „laických“ údů Kristova těla, nýbrž testamentem, který Pán odevzdal své snoubence jako jedné, nerozdělené osobě: „Činný zájem o obnovení jednoty je záležitostí celé církve.“²⁶² Proto právě přijetí již dosažených výsledků ekumenického dialogu – a doufejme, že i těch, ke kterým nám Bůh dá ještě dojít – závisí s konečnou platností na všeobecném souhlasu sahajícím od biskupů až po posledního člena Božího lidu.²⁶³ Pokud Boží lid jako celek a každý jeho jednotlivý příslušník nevstoupí do zkušenosti s Duchem volajícím k jednotě, je již předem každý takový všeobecný souhlas předurčen k neúspěchu.

Ptáme-li se po významu duchovního ekumenismu pro teologickou práci, můžeme nakonec uvést jeden konkrétní příklad: je jím teologické dílo ekumenické studijní skupiny v Dombes (*Groupe des Dombes*), u jehož kolébky stál francouzský kněz Paul Couturier, který bývá všeobecně pokládán za „průkopníka duchovního ekumenismu“.²⁶⁴ Práce tohoto kruhu převážně katolických a reformovaných teologů již po desetiletí přispívá zcela osobitým způsobem ke světovému ekumenickému dialogu: výsledné texty se rodí v symbióze modlitby a teologické reflexe a směřují k církvím v první řadě jako výzvy k vlastní konverzi.²⁶⁵ Takto se ukazuje vzájemná součinnost, která existuje mezi modlitbou a teologickým dialogem: „Modlitba je na jedné straně podmínkou dialogu a na druhé straně v dialogu také vyžívá a stává se plodnou.“²⁶⁶

²⁶⁰ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 99.

²⁶¹ *Lumen gentium*, 12.

²⁶² *Unitatis redintegratio*, 5.

²⁶³ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 80.

²⁶⁴ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 204.

²⁶⁵ Srv. CLIFFORD, C.E. *The Groupe des Dombes : A Dialog of Conversion*. New York : Peter Lang, 2005.

²⁶⁶ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 33.

1.4.3. Pastoračně-teologický přístup k duchovnímu ekumenismu

Přistoupíme-li k pojmům jako „ekumenismus života“, „duchovní ekumenismus“ z pozice „hermeneutiky podezíravosti“,²⁶⁷ pak nám celý ekumenický program, který uvedl do života kardinál Kasper a jeho spolupracovníci, bude nejprve připadat jako taktický krok, který má odvést pozornost od skutečných teologických problémů, především ekleziologických otázek, které s novou razancí vystaly v důsledku prohlášení *Dominus Iesus*.²⁶⁸ Ti, z teologů, kteří výzvu vzali vážně, však upozornili na významný dopad, který daná koncepce může mít právě v teologii, nakolik se „zkušeností, které jsou v ekumenickém společenství darovány (nikoliv: učiněny), dotazujeme po jejich teologických implikacích“.²⁶⁹

Zdůraznění života jako primární kategorie ekumenismu nás upomíná na niternou vazbu, kterou je křesťanská teologie spojena právě s životem. Tento úzký vztah můžeme odhalit zvláště v rámci pastorální teologie, jejímž základním pojmem – budeme-li ji chápat jako „teologii života“ – je právě život, a to život v jeho plnosti, tedy život s Bohem (srv. *J 10,10*).²⁷⁰ „Pastorace je pak hledáním a zpřístupněním cest, které vedou k plnosti tolik očekávaného života.“²⁷¹

Co znamená, že chceme ekumenismus a výzvu k objevení jeho duchovní dimenze reflektovat z hlediska pastorální teologie? K objasnění nám může pomoci definice pastoralisty Pavla Ambrose, podle něhož tato teologická disciplína „tematizuje *celé*, situaci přiměřené uskutečnění podstaty církve v onom ‚nyní‘ církve“.²⁷² Podstatou církve je být „služebnicí Páně“ (srv. *L 1,38*), nechat se Kristem poslat do světa, získávat mu učedníky ze všech národů, zvěstovat jim slovo o spáse a tuto spásu uskutečňovat tím, že bude přivádět lidstvo k životu ve jménu trojjediného Boha (srv. *Mt 28,19-20*). Jak je toto nejvlastnější bytí církve přítomno ve světě v onom pro spásu určujícím „dnes“ (srv. *L 4,21*), a co by církve měla konat, aby se stále autentičtěji projevovala, to je předmětem pastorálně-teologických úvah. K tomu P. Ambros dodává: „Pastorální teologie zkoumá skutečné primární cíle stávající praxe a porovnává je s původním úkolem, který církvi Kristus svěřil. Opětne definuje primární cíle pastorační činnosti církve vzhledem k přítomnosti a budoucnosti, to znamená způsobem zohledňujícím dobu, ve které církev žije (‚znamení časů‘).“²⁷³ Pod primárním cílem veškeré činnosti církve pak autor rozumí právě poslání, které vtělený Boží Syn své církvi svěřil, tedy být nástrojem spásy. Původcem této spásy je přítom sám Kristus – živý, přítomný a zachraňující ve slově, které církev zvěstuje a ve svátostech, které církev slaví. Církev stojí ve službě spásy, která se odehrává v osobním setkání člověka s Bohem v Kristu skrze Ducha Svatého.

²⁶⁷ HILBERATH, B.J. Ökumene des Lebens als kommunikative Theologie – Erste Vorblicke auf ein Programm. In HILBERATH, B.J. – NOBLE, I. – OELDEMANN, J. – MEY, P. DE (ed.). *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 82. Frankfurt am Main : Lembeck, 2008, s. 18.

²⁶⁸ Srv. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus*, 17.

²⁶⁹ HILBERATH, B.J. – NOBLE, I. – OELDEMANN, J. – MEY, P. DE. Vorwort. In TITÍŽ. (ed.). *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 82, s. 9.

²⁷⁰ Srv. AMBROS, P. *Teologicky milovat církev*. Velehrad : Refugium, 2003, s. 80-81.

²⁷¹ Tamtéž, s. 82.

²⁷² AMBROS, P. Od ekumenické spolupráce k ekumenické pastoraci? Význam *subsistit in* (LG 8) pro praxi církve, s. 189.

²⁷³ TENTÝŽ. Pastorální teologie a kontinuita křesťanské tradice, s. 43.

Aby církev mohla svému poslání v každé době co nejoprávněněji dostát, je s pomocí Ducha Svatého vedena k tomu, snažit se pohledem proniknutým vírou „rozeznávat“ (*discernere*) v událostech naší doby „pravé známky Boží přítomnosti a Božího záměru“.²⁷⁴ kde Bůh promlouvá, kam nás volá. Koncilní text pastorální konstituce o církvi v dnešním světě klade při takovém rozlišování hlavní důraz na světlo víry, které umožňuje „posoudit“ (*diiudicare*) ryze toho, s čím se církev v přítomném okamžiku setkává, a které může Boží lid přivést k odpovídajícím „řešením“ (*solutiones*), když objevíme „Boží úmysl“ (*divinum propositum*) týkající se našeho povolání.²⁷⁵ Naslouchání a výklad toho, co dnešní doba říká, přitom za přispění Ducha Svatého, který otevírá hloubku Božího slova, přivádí samotnou církev k tomu, aby stále hlouběji chápala (*percipi*), lépe poznávala (*intelligi*) a přiměřeněji podávala (*proponi*) Boží pravdu.²⁷⁶

Pokud Kristus své církvi odevzdal testament jednoty, pak je naším úkolem zkoumat naši věrnost tomuto odkazu a usilovat o to, aby se Ježíšova prosba za jednotu stávala stále více skutečností v životě církvi a jednotlivých učedníků. Jestliže katolická církev na 2. vatikánském koncilu *nezvratně* vykročila na cestu ekumenismu, stalo se tak proto, že nastavila sluch Pánovu Duchu a dokázala v této konkrétní věci pozorně číst „znamení doby“.²⁷⁷ Při pohledu na ekumenické „dnes“ církve tudíž nejde pouze o to, sesbírat co největší množství dat a podrobit je pečlivým rozborům. Je třeba se daleko spíše vydat cestou založenou na „vnitřní kvalitě důvěrného vztahu mezi křesťanem a Bohem, na přímém zásahu Božím do světa jednotlivého člověka“²⁷⁸ a do života společenství církve. Východiskem musí být spíše spirituální přístup vyplývající z víry v neutuchající přítomnost Krista v dějinách, jenž jedná mocí Ducha v církvi a v nitru každého člověka. Kde se do našich ekumenických úvah promítneme tento „základní rys křesťanské spirituality“²⁷⁹ tam s novou naléhavostí vystupuje nutnost teologicky zúrodnit jak otázku obrácení, tak boholidské zkušenosti, tedy ústředních prvků duchovního ekumenismu.

Uvažujeme-li o ekumenismu jako o úsilí křesťanů o jednotu z hlediska pastorální teologie, pak se soustředíme na to, jak církev, která je „v Kristu jakoby svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva“²⁸⁰ v současné době odpovídá této své povaze, tedy jak dalece je účinným „znamením a nástrojem“ jednoty. Vycházíme přitom z přesvědčení, že přetrvávající stav rozdělení mezi křesťany je skutečností, jež není v souladu s jednotou učedníků, kterou Kristus ve své řeči na rozloučenou kvalifikoval jako předpoklad toho, „aby svět uvěřil“ (*J 17,21*).²⁸¹

²⁷⁴ *Gaudium et spes*, 11

²⁷⁵ Srv. tamtéž.

²⁷⁶ Srv. tamtéž, 44.

²⁷⁷ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 3.

²⁷⁸ AMBROS, P. *Teologicky milovat církev*, s. 18.

²⁷⁹ Tamtéž.

²⁸⁰ *Lumen gentium* 1.

²⁸¹ „Toto rozdělení však zřejmě odporuje Kristově vůli, je pohoršením světu a poškozují svatou věc hlásání evangelia všemu stvoření“ (*Unitatis redintegratio*, 1).

1.4.4. Aplikace spirituálního východiska v teologické reflexi českého ekumenismu

Chceme-li poukázat na to, jak se promýšlení podnětů duchovního ekumenismu může stát plodným v prostředí české ekumeny, bude nejvhodnější naznačit odpověď na otázku po *kořenech*, ze kterých český ekumenismus vychází. Dáváme přitom za pravdu Jaroslavu Vokounovi, že „počátky českého ekumenismu (...) právem vidíme v nacistických žalářích a koncentračních táborech (prof. Bič – kardinál Beran), jakož i v komunistických věznicích a PTP a v práci Charty 77 (Otčenášek, Davídek, Zvěřina – M. Rejchrt, J. Dus aj.).“²⁸² K tomuto tvrzení evangelického ekumenického teologa bychom pak přidali i atmosféru a události, kterých byly naše církve svědky v šedesátých letech minulého století, tedy v době, již lze bez ostychu označit za „české ekumenické jaro“.²⁸³ Setkávání křesťanských intelektuálů v Jirchářích, na kterých bylo cítit podněty probíhajícího koncilu, ale i postupné přibližování se na úrovni oficiálních vztahů dokládají, jak se postupně prolamovaly „bariéry mezi katolickým a protestantským milieu“.²⁸⁴

Kdybychom se podívali do minulosti ještě hlouběji, a to k velehradské ideji unionistické, která anticipovala nejen jeden prvek moderního ekumenismu,²⁸⁵ zjistíme, že pro jejího ústředního šířitele, Antonína Cyrila Stojana, se příprava na čas, kdy se dovrší dílo jednoty, měla stát především apoštolátem, který musí proniknout do nitra celého Božího lidu a na němž smí každý věřící mít svoji účast především modlitbou a konkrétními skutky milosrdenství.

Je nutné ovšem zmínit i druhou stránku: Ambivalentní náběh patrný v některých minulých epizodách českého ekumenismu v době komunistické totality je výstrahou a němým svědectvím křehkosti úsilí o jednotu, kterou lze zneužít jako nástroj lidských zájmů či zpolitizovat, a to tehdy, budeme-li pokládat celou věc nikoliv za dílo Boží, nýbrž pouze lidské. Kromě autentické touhy po jednotě se totiž v českém prostředí ekumenická praxe nevyhnula ani více či méně povrchním a diskutabilním institucionálním formám (např. Křesťanská mírová konference). Výjimečným jevem nebyla ani strumentalizace deformované ekumenické myšlenky, která paradoxně měla mezi samotnými křesťanskými církvemi působit rozkladně (např. v padesátých letech 20. století).

V současnosti určují oficiální směrnice, vypracované jak samotnou Českou biskupskou konferencí, tak ve spolupráci s Ekumenickou radou církví, základní linie ekumenicky vnímané praxe a otevírají široké pole ekumenické spolupráce. Ekumenické směrnice, byť sebevhodnější a sebeotevřenější, ovšem samy o sobě nestačí. „Nyní církve“, v němž zaznívá ekumenický imperativ, odkazuje každého křesťana a celá společenství církví k duchovnímu rozlišování, aby bylo možné poznat, co od nás Bůh pro jednotu svého lidu konkrétně požaduje, jak na to

²⁸² VOKOUN, J. Ekumenismus v českých zemích. Doslov k českému vydání, s. 301.

²⁸³ „Byl to opojný vánek ekumenického jara, něco zcela nového, čerstvého. Podléhali jsme tomu ekumenickému nadšení zcela nekriticky,“ vzpomíná evangelický teolog Josef Smolík (SMOLÍK, J. Antonín Mandl – nadšenec ekumenismu. In *Křesťanská revue*, LXIV/5 /1997/, s. 132). Podle něj šlo o dobu ekumenického tání, kdy se u evangeliků „těžisko konfesijní identity (...) začalo přesouvat z vnějších poloh ukřivdění evangelika do poloh společné víry“ (SMOLÍK, J. Druhý vatikánský koncil a evangelici u nás, s. 77).

²⁸⁴ HANUŠ, J. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, s. 175.

²⁸⁵ Srv. ŠPAČEK, M. Apoštolát svatého Cyrila a Metoděje a jeho současný ekumenický význam. In AA. VV. *Fórum Velehrad I. : Communio ecclesiarum - očištění paměti*, s. 65-66.

upozorňuje Pavel Ambros.²⁸⁶ Dnešní pastorační situace v našich zemích, kdy jsou křesťanské církve vrženy doprostřed víru „trhu duchovních cest“, navíc vybízí podle biskupa Václava Malého křesťany právě k tomu, aby utvářely „ohniska duchovní zkušenosti“ s Bohem, který je skrytý a zároveň blízký; volá nás k tomu, abychom jako církve a křesťané přestali pouze „zdvořile kráčet vedle sebe, navzájem si projevovat úctu“, nýbrž nastoupili na cestu náročné „ekumeny života“.²⁸⁷

Necháme-li si projít ještě jednou takto ve vsí krátkosti připomenuté ostrůvky naší ekumenické paměti a našeho současného specifického kontextu, zaznívají i pro český ekumenismus následující slova Waltera Kaspera jako pozoruhodně blízká: „Srdcem ekumenismu (...) nejsou papíry a dokumenty (...) Ekumenismus začal před koncilem přátelskými kroužky; především s pomocí přátelských kroužků, společenství, středisek života může dnes opět dostat nový elán.“²⁸⁸ Úsilí o jednotu, chápané jako *apoštolát* celé církve, jak k němu neúnavně vybízel Stojan; *zkušenost* společného života a modlitby, kterou učinili čeští duchovní v nelidských podmínkách koncentračních lágrů; *nadšení*, s nímž se do dialogu pouštěli křesťanští intelektuálové v době Pražského jara; *závazek*, postavit se na stranu bezmocných, který si uvědomili katoličtí a evangeličtí chartisté - to vše znamená cenné a ryzí duchovní bohatství, ukryté v tradici místní církve, které může být dnes znovu vyneseno na světlo, aby se v nových podmínkách stalo zdrojem inspirace českému ekumenismu. Znovuobjevit ekumenismus jako touhu po jednotě, která je ryzí událostí boholidskou pak nepochybně může působit jako prevence před pokusy o manipulaci z naší strany.

I v samotné české teologické ekumenické reflexi lze přitom nalézt jistou kontinuitu, a to jak pokud jde o pastoračně teologický kontext, tak spirituální přístup. Uvedme příklad: O tom, že ekumenismus je „odpovědí věřícího na Boží výzvu“, ve které musí souznít láska k bližnímu, postoj pokání a obnovy a život modlitby, byl přesvědčen již v šedesátých letech minulého století Václav Frei, jeden z organizátorů jirchářských seminářů, který se zamýšlel nad otázkou: „Co máme dělat, aby ekumenická práce pokročila?“²⁸⁹ Ve své úvaze o perspektivách ekumenické práce u nás hájí tezi, že úsilí o jednotu se musí stát „duchovní samozřejmostí“ a projevem vlastní věrnosti vůči Bohu, musí sestoupit na úroveň života z víry. Jedině ekumenismus jako projev věrnosti Bohu, stojící na duchovních základech, ekumenismus, který se stal měřítkem opravdovosti křesťanského života, může přinést své ovoce i v místních podmínkách.²⁹⁰ Na nutnost zabývat se při studiu ekumenismu fenoménem „zbožnosti“ přitom poukázal již Josef L. Hromádka²⁹¹ a vnitřní souvislost spirituality s úsilím o dosažení jednoty

²⁸⁶ Srv. AMBROS, P. Od ekumenické spolupráce k ekumenické pastoraci? Význam *subsistit in* (LG 8) pro praxi církve, s. 204.

²⁸⁷ Srv. MALÝ, V. Současná pastorační situace – výzva pro ekumenismus. In AA. VV. *Acta VIII. conventus velehradensis anno 2007 : K hlubší solidaritě mezi křesťany v Evropě*. Olomouc : Refugium 2011, s. 208-211.

²⁸⁸ KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 72.

²⁸⁹ FREI, V. Ekumenismus a jeho problémy, s. 2.

²⁹⁰ Srv. tamtéž, s. 3-4.

²⁹¹ Srv. HROMÁDKA, J.L. *Katolicism a boj o křesťanství*, s. 5-29.

křesťanů tematizoval nověji na katolické straně kupříkladu Alexander Heidler²⁹² nebo Václav Ventura.²⁹³

Přínos našeho příspěvku k české ekumenické teologii vidíme v tom, že v naší reflexi českého ekumenismu, která se bude odvíjet z pozice pastorální teologie, je vůdčí perspektivou pojetí ekumenismu jako spirituální události, tedy hnutí, které z impulsů Ducha Svatého vzešlo a jedině díky nim může nadále pokračovat.²⁹⁴ Tato skutečnost vyžaduje, abychom se dotazovali po způsobech, jakými Duch promlouvá k církvím a křesťanům v naší zemi, aby je podněcoval a vedl na cestě k dokonalé jednotě podle Boží vůle. Zcela výjimečnou oblast působení Ducha Svatého přitom představuje duchovní ekumenismus, jehož tři základní prvky (obrácení, úsilí o svatost a modlitba za jednotu) nás uvádějí do spirituální dynamiky díla obnovení jednoty mezi všemi pokřtěnými. Teologicko-spirituální analýza českého ekumenismu, o kterou se pokusíme, tak směřuje k aktuální potřebě obnovení a prohloubení autentického úsilí o jednotu Božího lidu, jehož základem je povolání, kterého se nám dostalo z Boží milosti.

1.5. Ekumenická synergie – Duch a svoboda

Volá-li k jednotě sám Bůh a uděluje-li milost nutnou k jejímu dosažení Duch Svatý, pak je třeba se ptát, jakým způsobem nejlépe na tyto podněty odpovědět. Vskutku teologickou otázkou se ekumenismus stává tehdy, připustíme-li, že stojíme před skutečností boholidskou a ptáme-li se na vzájemný vztah přirozenosti a milosti, na „podmínky setkání svobody Boží a svobody člověka, jehož finálním dopadem je spása člověka z Boží i lidské strany, její nabídka a přijetí“.²⁹⁵ Do středu teologické reflexe ekumenismu tak smíme vložit to, co církevní otcové a duchovní autoři křesťanského Východu vyjádřili pojmem *συνεργεία*,²⁹⁶ spolupráce, tedy společné dílo Boha a člověka, který se jeho působení otevírá.²⁹⁷ Přitom je třeba hned v úvodu vyloučit jakýkoliv nádech semipelagianismu, anebo úmyslu zpochybnit absolutní svrchovanost Boží, pokud jde o lidskou spásu a předejít tak možným nedorozuměním v důsledku různosti konfesních mentalit. Součinnost, o níž hovoříme, je možná jen díky zdarma dané Boží milosti, a sama svoboda člověka, jako schopnost bytosti stvořené k Božímu obrazu (srv. *Gn* 1,26-27), tkví svými kořeny hluboko v Bohu.²⁹⁸ Teprve tehdy, „až naše svoboda přijme místo uvnitř *opus*

²⁹² Srv. HEIDLER, A. Modlitba a ekumenismus. In *Studie*, 55 (1978), s. 16-22.

²⁹³ Srv. VENTURA, V. Dvojí spiritualita. In *Kostnické jiskry*, 70/22 (1985), s. 2. Ve své filosofické reflexi upozorňuje na spirituální rozměr skutečnosti rozdělení křesťanů v našich zemích také NEUBAUER, Z. Kalich versus kříž. Nezávislé úvahy o symbolice nového schizmatu. In *Souvislosti*, 4 (1990), s. 36-41.

²⁹⁴ „Ekumenické hnutí budoucnosti buďto bude hnutím duchovním, anebo přestane existovat“ (KASPER, W. Spiritualità ed ecumenismo. In *Nicolaus*, 29 /2002/, s. 203).

²⁹⁵ AMBROS, P. Pastorální teologie a kontinuita křesťanské tradice, s. 12.

²⁹⁶ Srv. *1K* 3,9: „Jsme spolupracovníci na Božím díle“ [θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί].

²⁹⁷ ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 140-141.

²⁹⁸ Srv. FARRUGIA, E.G. „Synergie“. In TENTÝŽ. (ed.). *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 870; ŠPIDLÍK, T. „Synergie (součinnost, spolupůsobení) v pojetí křesťanského Východu“. In *Velehrad – Řím : Modlil se tvář k východu*. Olomouc : Refugium, 2010, s. 237-243.

Dei, stane se pravou svobodou“,²⁹⁹ vždyt' „kde je Duch Páně, tam je svoboda“ (2K 3,17). Milost tedy nevyklučuje odpověď člověka, spíše naopak tuto odpověď víry, naděje a lásky probouzí a umožňuje. Spolupráce, kterou máme na mysli, je umožněna ve spásné Boží ekonomii díky vtělení Slova, které přijalo naši lidskou přirozenost a v síle Ducha Svatého, seslaného do našeho nitra pro naše posvěcení. Spásu, jejímž původcem je vtělený Boží Syn, je třeba přijmout jako dar za vlastní, a to tak, že člověk ve svém životě dává stále větší prostor Božímu působení. „Dar sjednocuje jednoho i druhého ve smlouvě, která je neodvolatelná. Milost, která volá, se stává milostí, jež dovoluje odpověď.“³⁰⁰ Ryzí lidská svoboda, která je naším „amen“ k „ano“, jež pronesl Kristus, jediný Spasitel lidského pokolení, pak jako ke svému cíli směřuje k Boží oslavě (srv. 2K 1,20-21).³⁰¹

Třebaže jednota církve je plodem působení jednoty všech osob Nejsvětější Trojice společně,³⁰² hraje zde osoba Ducha Svatého úlohu specifickou nakolik je Duch tím, kdo přebývá ve věřících a zároveň naplňuje církev. „Různí lidé tvoří jedinou církev, protože jsou oživováni jedním Duchem.“³⁰³ Tak můžeme s použitím známé Mühlenovy formule nahlížet v církvi tajemství přebývání *jedné* osoby (Ducha) v *mnoha* osobách (v Kristu a v nás).³⁰⁴ Tuto skutečnost vyjádřil ve své intuici Ignác z Loyoly, když napsal, že jako křesťané „věříme, že mezi Kristem, naším Pánem, snoubencem, a církví, jeho nevěstou, vane stejný Duch, který nás vede a řídí ke spáse našich duší“.³⁰⁵

Ekumenismus se proto musí stát permanentní *epiklezi* – prosbou o Ducha Svatého, ze které však nejsou vyloučeny ostatní dvě osoby Nejsvětější Trojice: o Ducha přece prosíme Otce skrze Syna. Čím více bude moci Duch v církvi a v srdcích věřících rozvinout svoji činnost, tím dokonaleji budeme uvedeni do jediného a nerozděleného domova – do domu (οἶκος) Otcova, v němž je pro nás připraven příbytek (srv. Jan4,2). V tomto smyslu je ekumenismus vyčkáváním nových letnic, toužebným vzýváním Ducha jako toho, „kdo obnovuje každý vztah

²⁹⁹ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*. Olomouc : Refugium, 2011, s. 62.

³⁰⁰ GROUPE DES DOMBES. Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Dans l'histoire e l'Écriture. Controverse et conversion (dokument z r. 1998-1999) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 8 : Dialoghi locali 1995-2001*. Bologna : Dehoniane, 2007, čl. 1558).

³⁰¹ Takto pojatý pojem synergie je dnes již součástí vyjádřené ekumenické shody; srv. Authority in and of the Church: C. Salvation: Grace, Justification and Synergy. Common Statement of the Lutheran-Orthodox Joint Commission (prohlášení z 31. července – 8. srpna 1998), 5 (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. (ed.)). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 7 : Dialoghi internazionali 1995-2005*. Bologna : Dehoniane, 2006, čl. 2660). Samotný Martin Luther, který striktně odmítá i sebemenší představu *cooperatio* člověka a Boha, jedná-li se o průběh ospravedlnění, považuje boholidskou spolupráci za cíl spásného Božího díla: „Bůh v nás koná nikoliv bez nás. On nás totiž učinil a zachoval k tomu, aby v nás byl činný a abychom my konali spolu s ním“ (LUTHER, M. De servo arbitrio. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 18 : Schriften 1525*. Weimar : Böhlau, 1908, 754,4).

³⁰² Srv. *Lumen gentium*, 4 (s odvoláním na Cypriána, Augustina a Jana Damašského).

³⁰³ ŠPIDLÍK, T. *Katecheze o církvi*. Olomouc : Refugium, 2008, s. 14.

³⁰⁴ „Kristus se s námi spojuje skrze seslání svého Svatého Ducha, takže Duch tím, že se spojuje s námi a nás spojuje se sebou, působí také naše spojení s Kristem, totiž *vinculum*, svazek jednoty. On sám je tedy numericky *jedna* osoba v Kristu a v nás“ (MÜHLEN, H. *Una mystica Persona : Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*. München – Paderborn – Wien : Schöningh, 1986, s. 18).

³⁰⁵ IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*, 365 (český překlad Olomouc : Refugium, 2003).

v pravdě, protože je co do podstaty vztah samotný³⁰⁶. Ryzí podstatou ekumenismu totiž není v žádném případě sjednocování co do vnější formy, nýbrž jednota ve vnitřně žitém a prohlubujícím se vztahu.

Myslet ekumenismus teologicky tak vyžaduje rozvinout zvláštní pneumatologickou orientaci, čili zaměřit pozornost na to, jak promlouvá Duch spojující jedno a mnohé 1) k církvím (srv. *Zj 2,7* etc.) a 2) ke každému věřícímu křesťanovi jednotlivě (srv. např. *Ga 4,6* etc.). „Duch nás může obdarovat prozíravostí, silou a odvahou učinit jakékoli nezbytné kroky, aby naše úsilí bylo stále věrohodnější,³⁰⁷ píše Jan Pavel II. ve své ekumenické encyklice. Tento Duch je přitom činný jak ve společenství církve, neboť ho oživujícím způsobem prostupuje („Tím, čím je v našem těle duše, tím samým je Duch Svatý v Kristově těle, tedy v církvi“),³⁰⁸ tak ve vykoupeném člověku, kdy se stává jakoby „duší naší duše“.³⁰⁹

Z tohoto důvodu se budeme v naší práci zaměřovat jak na ekleziologický, tak antropologický aspekt úsilí o jednotu, čímž souzníme s Congarovým názorem, podle kterého se ekumenismus dotýká stejně tak církve, jakož i jednotlivého křesťana, poněvadž „není žádnou specialitou, nýbrž určitou dimenzí celého života církve nebo křesťanů“.³¹⁰ Nyní tedy načrtneme jak ekleziologické, tak antropologické prvky ekumenické spirituální dynamiky, z nichž vyvěrají hlavní linie našeho přístupu k českému ekumenismu, které následně představíme, a to včetně popisu konkrétních kroků našeho bádání.

1.5.1. Ekleziologické formy ekumenického duchovního procesu

Církev je ustanovena a žije ze dvou posláních: z posláních Syna a Ducha Svatého.³¹¹ Kristus založil církev jako své tělo, které Duch bez přestání utváří jako živé společenství: „Ona je instituce a událost.“³¹² Ten, kdo přijal Ducha, je jím samotným uváděn do tajemství Kristova těla. Třetí božská osoba je konstitutivním principem církve, když sjednocuje svou mocí vykoupené v jediném Kristově těle, zatímco „zpřítomňuje a definitivně naplňuje“³¹³ Boží sebesdílení, jehož vrcholem je vtělený Boží Syn.

O letnicích je konstitutivní působení Ducha Svatého ve vztahu k církvi zjevné *par excellence* (srv. *Sk 2*). Duch, jenž přichází doprostřed mezi učedníky, kteří „svorně“ setrvávají na modlitbách (srv. *Sk 1,14*) a jsou „všichni shromážděni na jednom místě“ (*Sk 2,1*), přitom jako pečeť dokonává dílo jednoty, nakolik je dán celému společenství. Této skutečnosti si všimá Yves Congar, když říká: „Ducha lze přijmout tehdy, když jsme shromážděni společně, ovšem nikoliv proto, že je-li někdo jediné tělo, je též jediný Duch, nýbrž protože tam, kde je jediný Kristus“

³⁰⁶ TENACE, M. *Dire l'uomo. Vol. II : dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione.* Roma : Lipa, 1997, s. 39.

³⁰⁷ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 102.

³⁰⁸ AUGUSTIN, Sermones de tempore, 187. In *PL 38,1001*; srv. *Lumen gentium*, 7.

³⁰⁹ Srv. ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 50, s odvoláním na Teofana Zatovníka.

³¹⁰ CONGAR, Y. *Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Oekumenismus*, s. 100.

³¹¹ Srv. CONGAR, Y. *Der Heilige Geist*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1982, s. 160-167.

³¹² KASPER, W. *Katholische Kirche : Wesen. Wirklichkeit. Sendung*, s. 165.

³¹³ KEHL, M. *Die Kirche : Eine katholische Ekklesiologie*. Dettelbach : Röhl, 2009, s. 67.

Duch, tam je také přítomno jediné tělo, tělo Kristovo. Duch *působí*, aby se mohlo vstoupit do těla, avšak je *dán* tělu a v něm jej lze také přijmout.³¹⁴ Bez církve by dar Ducha postrádal tělo, které jakožto Pán a Dárce života tento Duch oživuje. Vždyť: „Tam, kde je církev, je také Duch Boží; a tam, kde je Duch Boží, je církev a každá milost, a Duch je pravda.“³¹⁵

Jednota církve (stejně tak jako její svatost, všeobecnost a apostolicita) je důsledkem působení Ducha Svatého, darem, který Bůh přislíbil, a v Kristu též efektivně svěřil církvi – snoubence, v níž se začíná obnova celého lidstva, které „se má stát Kristovým tělem, aby s ním vstoupilo do Boha“.³¹⁶ Dary Ducha se tak stávají reálnou prvotinou, závdavkem (srv. Ř 8,23) eschatologického naplnění. Pro jednotu Kristovy církve to znamená, že není výsledkem sjednocení nyní fakticky rozdělených církví, nýbrž „primárně spásonosně dějinným rozvinutím oné jednoty, kterou církev v jednom Duchu Ježíše jakožto historické osoby *a priori* měla“.³¹⁷ Jako má církev svůj dějinný počátek v osobě Ježíše Krista, tak právě Duch Svatý, přítomný v proudu dějin, zajišťuje kontinuitu a zprostředkovává spojení mezi jedním Kristem a mnoha církvemi.

„Duch působí, že všichni jsou jedno a že jednota je rozmanitost.“³¹⁸ Duch Svatý se sice projevuje různými dary a službami (srv. 1K 12,4-11), nemůžeme jej ovšem v žádném případě učinit původcem rozdělení a vzniku bezpočtu církví v konfesním slova smyslu. Zde máme co dočinění s hříchem, s proviněním proti jednotě,³¹⁹ neboť nepřestává platit Pavlova výtka: „Je snad Kristus rozdělen?“ (1K 1,13). Stejně tak Duch Svatý jako princip církevní jednoty zůstává nerozdělen (srv. Ef 4,4). To ovšem znamená, že jednota církve bude uskutečněna v takové míře, „v jaké bude uznána, věřena a uskutečněna konkrétnost dějinné existence Ducha Kristova, který dějiny přesahuje“.³²⁰ Poslušnost vůči Duchu jako principu jednoty, který se projevuje konkrétně ve slovu, svátostech, církevním úřadu, společenství víry, bohoslužby a bratrského svazku,³²¹ tak nabývá pro ekumenismus kapitálního významu.

Ekleziologické základy duchovního ekumenismu,³²² stejně jako ekumenismu celkově spočívají rozhodující měrou právě na skutečnosti, že Duch Svatý je přítomen a působí také mimo viditelný organismus Kristovy církve, která subsistuje v katolické církvi řízené Petrovým nástupcem a biskupy ve spojení s ním.³²³ Koncil vyjmenovává „mnohé a významné prvky

³¹⁴ CONGAR, Y. *Der Heilige Geist*, s. 168.

³¹⁵ IRENEJ Z LYONU. *Adversus haereses*, 2,24,1. In *PG* 7,966.

³¹⁶ DE LUBAC, H. *Paradosso e mistero della Chiesa*, s. 7.

³¹⁷ MÜHLEN, H. *Una mystica Persona : Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, s. 495. Podle autora se jedná o „první ekumenický základní princip“ (MÜHLEN, H., *op. cit.*, s. 513).

³¹⁸ CONGAR, Y. *Der Heilige Geist*, s. 171.

³¹⁹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 7.

³²⁰ MÜHLEN, H. *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*, s. 539. To je podle Mühlena „druhý ekumenický základní princip“.

³²¹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 2.

³²² Srv. např. LANDI, P.Z. *Unità in atto : Fondamenti ecclesiologicali dell'ecumenismo spirituale : Estratto della Tesi di Dottorato in Teologia Dogmatica*. Lugano : Facoltà di Teologia Dogmatica, 2007-2008.

³²³ Srv. *Lumen gentium*, 8. K významu *subsistit in* v této souvislosti srv. přehledně např. KASPER, W. *Katholische Kirche : Wesen. Wirklichkeit. Sendung*, s. 234-237.

a hodnoty, které společně budují a oživují církev“.³²⁴ Třebaže se nacházejí v nekatolických církvích a církevních společenstvích, všechny takové prvky „pocházejí od Krista a k němu vedou, (...) patří jediné Kristově církvi“.³²⁵ Samotné církve a společenství, které nesdílejí s katolickou církví plnou jednotu, mají svůj význam a závažnost v tajemství spásy, neboť „Duch Kristův se nezdráhá používat jich jako prostředků spásy, jejich účinnost se odvozuje z plnosti milosti a pravdy, která byla svěřena katolické církvi“.³²⁶ Právě „prvky posvěcení a pravdy“ přitom „vytvářejí objektivní základ stávajícího, ač nedokonalého společenství“, vysvětluje Jan Pavel II.³²⁷ Duch přebývá rovněž v nekatolických církvích a církevních společenstvích právě proto, že tyto mají ekleziální povahu a jsou tudíž „zdrojem života milosti“ pro jednotlivé věřící, a tak v nich vykonávají mateřskou úlohu církve.³²⁸

Zkušenost milosti, kterou neustále zprostředkovává Duch Svatý společenství církve jako celku věřících,³²⁹ se odráží i do teologické metody, a to zcela mimořádným způsobem pokud jde o ekleziologii, neboť „pouze díky určité účasti na životě církve lze náležitě porozumět tomu, čím církev je“.³³⁰ Církve zůstává totiž především „tajemstvím víry“.³³¹ Chceme-li se v naší práci zaměřit na ekleziologické aspekty ekumenismu jako hnutí Ducha, nemůžeme se omezit na rovinu čistě empirického poznání, ale budeme tím především apelovat na teologickou verifikaci toho, co v procesu rozlišování skrze „duchovní intuici“³³² a jistý druh příbuznosti (*connaturalitas*),³³³ pramenící z víry, objevíme jako způsoby, jimiž Duch hovoří k církvím.

1.5.2. *Anima ecclesiastica* – jednota církve v srdci křesťana

Ruský teolog Sergej Bulgakov napsal: „Lze říci, že Kristus miluje církev Duchem Svatým, zatímco církev miluje Krista v Duchu Svatém, který v ní přebývá.“³³⁴ Autor tak vyjádřil, že láskyplný vztah Krista a církve, o kterém mluví apoštol (srv. *Ef* 5,25nn), je neustále ožívován sjednocujícím poutem jediné božské Lásky, kterou je Duch Svatý. Kristův dar Ducha přijatý církví, jí uschopňuje k odpovědi lásky a čím více se církev tomuto Duchu otevírá, tím

³²⁴ *Unitatis redintegratio*, 3. Těmito hodnotami jsou psané Boží slovo, život milosti, víra, naděje a láska a jiné vnitřní dary Ducha Svatého a viditelné prvky. Ekumenický direktář pak nadto hovoří o plodech, které tyto pozitivní hodnoty v nekatolických církvích a církevních společenstvích přinesly a jimiž jsou například: mystická tradice křesťanského Východu a duchovní poklady mnišského života, anglikánská bohoslužba a nábožná úcta, evangelická modlitba a různé formy protestantské spirituality; srv. PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, 63a).

³²⁵ *Lumen gentium*, 8.

³²⁶ Tamtéž.

³²⁷ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 11.

³²⁸ Srv. CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 200. Podobně hovoří ve své encyklice Jan Pavel II.: „Stejnou měrou, jíž se v ostatních křesťanských společenstvích tyto prvky nacházejí, je v nich účinně přítomna jediná církev Kristova“ (JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 11).

³²⁹ Srv. *Lumen gentium*, 12.

³³⁰ Srv. DULLES, A. *Modelli di chiesa*. Padova : Messaggero di san't Antonio, 2005, s. 31.

³³¹ Tak to bylo příznačné zvláště pro církevní otce, jak upozorňuje Henri de Lubac ve své studii o ekleziologii koncilní konstituce *Lumen gentium* a patristické nauce o církvi; srv. DE LUBAC, H. *Paradosso e mistero della Chiesa*, s. 33-37.

³³² „Duchovní intuice se vynořuje z paměti církve, je chápána ekleziologicky, tzn. ne izolovaně“ (RUPNIK, M.I. *Spirituální četba skutečnosti*, s. 99).

³³³ Srv. DULLES, A. *Modelli di chiesa*, s. 32.

³³⁴ BULGAKOV, S.N. *Il Paraclito*, s. 549-550.

oddaněji miluje svého jediného Pána. Ekumenismus jako dílo Ducha Svatého je jedinečným způsobem projevem lásky Krista k církvi a milující vydanosti církve Kristu. Pečetí jednoty je přece láska, neboť ona „všechno spojuje v dokonalosti“ (Ko 3,14).

Již byla řeč o tom, že Duch Svatý je dán církvi jakožto Kristovu tajemnému tělu. Boží Duch ovšem sestupuje rovněž do nitra jednotlivých věřících, které toto bratrské společenství církve vytvářejí. Jako *jedna* osoba přítomná v srdci *mnoha* věřících je právě Duch Svatý oním „identickým a jediným principem, který působí nadpřirozené úkony, aniž by přitom zničil jedinečnost a svobodu člověka“.³³⁵ Duch buduje církve jako společenství svatých, a to jak „svatých věcí“ (*sancta*) – v původním slova smyslu křesťanského Kréda –, tak „svatých osob“ (*sancti*).³³⁶ On je ten, který svou rosou sestupuje na dary chleba a vína a působí posvěcením, aby se nám staly tělem a krví našeho Pána,³³⁷ tedy eucharistií, ze které svátostně povstává církve, Kristovo tělo; On je ten, který stejně tak jednotlivého křesťana proměňuje k podobnosti s Kristem, aby pak v něm už nežil nikdo jiný, než jeho Pán (srv. Ga 2,20). Duch nás uvádí do Božího života, protože nikdo nezná hlubiny Boží lépe nežli On (srv. IK 2,11); připomíná, zpřítomňuje a odkazuje nás k eschatologickému naplnění Božích záměrů s námi.

Dar Ducha pochopitelně není výsadou jen katolických věřících. Analogicky tomu jak je Duch činný v nekatolických církvích a církevních společenstvích, působí také v jednotlivých křesťanech, kteří v nich přijímají dar víry a svátost křtu.³³⁸ Dogmatická konstituce *Lumen gentium* prohlašuje, že mezi katolickou církví a ostatními křesťany existuje „pravé spojení v Duchu Svatém“,³³⁹ které se odvíjí právě od skutečnosti víry a křtu. Božský Utěšitel v jejich srdcích působí „svou posvěcující silou, svými dary a milostmi“, přičemž „některé z nich posílil až k prolití krve“.³⁴⁰ Cokoliv milost Ducha Svatého v těchto bratřích a sestřích působí, tak může sloužit i katolickým křesťanům k poučení.³⁴¹

Celé drama svobody, ke které jsme byli jako křesťané povoláni, tkví v tom, jak dalece se v nás tato svoboda stává zdrojem lásky ochotné sloužit (srv. Ga 5,14). Apoštol Pavel přitom dává jasný návod k tomu, jak obstat, když říká: „Žijte z moci Božího Ducha“ (Ga 5,16). Pravá svoboda je ovocem Ducha, které uzrává tehdy, řekne-li člověk tomuto Duchu své ano. Hovoříme-li o synergii jako ekumenickém východisku, máme na mysli právě toto: přijmout Ducha a dovolit mu, aby se v lidském nitru stal pramenem tryskajícím do věčného života (srv. J 9,7,38). Tam, kde Duch sestoupí do nitra jednotlivého křesťana, uskutečňuje se tajemství církve, snoubenky toužící po jednotě se svým nebeským ženichem: Duch Svatý, který je jako „duše církve“³⁴² principem sjednocující církevní lásky, se stává zdrojem jednoty v duších věřících. Hle, církve se zde zabydluje v duši křesťana, která se stává *anima ecclesiastica*³⁴³ –

³³⁵ CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 267.

³³⁶ TENTÝŽ. *Der Heilige Geist*, s. 171.

³³⁷ Srv. Druhá eucharistická modlitba. In *Český misál*. Praha : Česká liturgická komise, 1983, s. 444.

³³⁸ Srv. *Unitatis redintegratio*, 4.

³³⁹ *Lumen gentium*, 15

³⁴⁰ Tamtéž.

³⁴¹ *Unitatis redintegratio*, 4.

³⁴² Srv. *Lumen gentium*, 7; ŠPIDLÍK, T. *Znáš Boha Otce, Syna i Ducha Svatého?* Olomouc : Refugium, 2005, s. 136-137.

³⁴³ ORIGENES. In *Canticum canticorum homiliae*, 1,10. In *PG* 13,46.

s Henri de Lubacem přeloženo: duší, která je církví.³⁴⁴ V člověku, ve kterém milost zvítězí nad hříchem, nakonec splývá „zduchovnění vnitřního života s plností katolického ducha, to znamená s duchem nanejvýš širokým a univerzálním a zároveň s duchem nejpřísnější jednoty“.³⁴⁵ Jedině před zrakem člověka duchovního jakožto člověka církve znovu vyvstává jednota: duše, která si uvědomuje jedinečnost lásky, kterou ji Bůh miluje, zároveň ví, že není milována odděleně od ostatních.³⁴⁶ Skrze lásku je *celá* Kristova církev přítomná v *jednotlivé* duši, v níž se uskutečňuje její tajemství.

Krásu takové duše, která je církví, nahlíželi již církevní otcové v Marii, která pro ně představovala *typus Ecclesiae*,³⁴⁷ ztělesňující coby *Virgo/Mater* neporušenost víry, jež se projevuje v plodnosti mateřství. „V Marii nachází církev vyvěrající z Krista svůj osobní střed a dokonalé uskutečnění své církevní ideje.“³⁴⁸ Jestliže Maria v síle milosti, kterou byla naplněna, vyslovila své „ano“, počala z Ducha Svatého (srv. *L* 1,26-38) a porodila Krista, stala se „reálným symbolem“³⁴⁹ svaté církve, která předává svým dětem život z víry a ze křtu. Proces se ovšem nezastavuje zde, poněvadž „každá duše křesťana, která po vzoru Marie slyší, přijímá a sřeží Boží slovo, sama přináší na svět Krista“.³⁵⁰ O letnicích se na celé církví završuje to, co začalo v srdci Panny Marie v okamžiku Zvěstování, kdy do jejího nitra vstoupila milost Ducha Svatého.³⁵¹ Svou odpověď víry, kterou v ní tento Duch utvářel, přitom Maria nepronáší pouze sama za sebe, nýbrž, jak si všímá Hans Urs von Balthasar, „v jejím ano již je obsaženo – ať už to [Maria] ví, nebo ne – společenství, *catholica*“.³⁵² Celou církev, která je už ve svém jádru přítomná v Marii v nazaretském domě je pak možné si představit jako jednotu, kterou Duch buduje z těch, kteří jsou kolem tohoto Mariina „ano“. Tajemství *Catholica Mater* – porodit a přinést světu Boží slovo – se pak reprodukuje v srdci každého, kdo podobně jako Maria uvěřil Božímu poselství.

Budeme-li se v naší práci nakonec ptát po „ekumenické spiritualitě“ jako konkrétním důsledku rozvinutí pojmu duchovního ekumenismu, musíme mít jaksí v pozadí právě tuto mariánskou dimenzi církve,³⁵³ která prozrazuje nakolik plodné rozvinutí jednoty je výsledkem odpovědi jednotlivého křesťana, k níž jej vede milost Božího Ducha.³⁵⁴

³⁴⁴ Srv. DE LUBAC, H. *Meditace o církvi*, s. 164.

³⁴⁵ TENTÝŽ. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 36.

³⁴⁶ Srv. TENTÝŽ. *Meditace o církvi*, s. 164.

³⁴⁷ AMBROŽ. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 2,7. In *PL* 15,1555.

³⁴⁸ BALTHASAR, H.U. VON. *Wer ist die Kirche?* In TENTÝŽ. *Sponsa Verbi : Skizzen zur Theologie II*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1971, s. 168.

³⁴⁹ KEHL, M. *Die Kirche : Eine katholische Ekklesiologie*, s. 25,407.

³⁵⁰ DE LUBAC, H. *Paradosso e mistero della Chiesa*, s. 62-63.

³⁵¹ Srv. RAHNER, H. *Maria a církev*. Velehrad : Refugium, 1996, s. 64

³⁵² BALTHASAR, H.U. VON. *Katholisch : Aspekte des Mysteriums*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1975, s. 56.

³⁵³ Srv. OUELLET, M. *Maria a budoucnost ekumenismu*. In *Communio*, 16/1 (2012), s. 53.

³⁵⁴ S myšlenkou jednoty povstávající v duši věřícího křesťana souzní plně názor Sergeje Bulgakova, který ohledně smíření mezi církví na Východě a na Západě napsal: „Bezesporně v některých duších v jedné i druhé církvi je mír již obsažen (...) Blíže než unie je sblížení, je možné i nyní, v nás a skrze nás“ (BULGAKOV, S. *Jaltský a konstantinopolský deník : Duchovní deník teologa II*. Olomouc : Refugium, 2011, s. 132).

1.5.3. Teologicko-spirituální četba českého ekumenismu

„Fáze přechodu“ a „ekumenismus života“, které tvoří kontext oživeného zájmu o duchovní ekumenismus, by podle mínění kardinála Waltera Kaspera měly být reflektovány na místní úrovni života církví a měly by se promítnout do ekumenických institucionálních forem a struktur, což je především úkolem regionálních a národních ekumenických rad.³⁵⁵ Tento fakt bychom mohli chápat jako výzvu adresovanou nejen církvím, jednotlivým církevním obcím, sborům a společenstvím křesťanů, ale též teologům a „místní“ ekumenické teologii. Nechceme-li totiž, aby se naznačená perspektiva – zaměřit se v ekumenismu na jeho spirituální dimenzi – omezila pouze na to, že konečně „napumpujeme“ výsledky ekumenických dialogů do žil církve,³⁵⁶ je nutná předcházející teologická práce, analyzující ekumenické hnutí jako dílo Ducha, který promlouvá k církvím *dnes, nyní* a na určitém *místě* (srv. *Zj 2,7* a další). Hermeneutika prosté aplikace (*Hermeneutik der Anwendung*) již předem stanovených principů volá po změně ve prospěch hermeneutiky zkušenosti (*Hermeneutik der Erfahrung*).³⁵⁷ Zkušenost, kterou máme na mysli, přitom není prostým empiricky vyhodnotitelným okamžikem, nýbrž odkazuje k procesu kvalitativního vnitřního zakoušení.³⁵⁸

Má-li být ekumenismus událostí, v níž se projeví boholidský život, je třeba hledat cesty, které nás k rozvinutí takového života povedou, což není možné bez proměny, jež je plodem obrácení. Přistupovat k ekumenismu pastorálně a spirituálně znamená zaměřit pohled na paměť a souvislosti, v nichž se zrcadlí vztahy, které by měly být stále více proniknuty láskou jakožto zdrojem jednoty (srv. *J 17,26*).³⁵⁹ Prioritní povaha ekumenismu jako autentické duchovní události nás vybízí, abychom se odvážili číst celou tuto událost duchovně.

Při pohledu na „dnes“ církve v pastorální teologii přitom nejde pouze o to, sesbírat množství dat a podrobit je pečlivým rozborům. Podle pronikavého postřehu Marko I. Rupnika „pastorální teologie vyžaduje spirituální četbu výsledků analýz“. „Jestliže nedojdeme až ke spirituální četbě informací, riskujeme, že budeme reagovat na existující výzvy toliko na rovině fenomenologické, povrchně, aniž by bylo jasné, jestli se vůbec jedná o spirituální výzvy nebo ne.“³⁶⁰ Duchovní četba, tedy četba v dialogu s Duchem, jemuž se ve víře otevíráme, umožňuje nahlížet na skutečnost „ve smyslu autenticky duchovním a teologickým, abychom dospěli ke slovu, které nám On [Bůh] chce říci za těmito jevy. Vědět, co Bůh chce je podmínkou k tomu, abychom jej mohli poslechnout a přilnout k němu, totiž podmínkou žít naše povolání“.³⁶¹

Rozhodující pro teologicko-pastorální úvahu a následné působení je tedy odkrýt duchovní skutečnost jevů a procesů, které nás obklopují. Jakou duchovní skutečnost máme na mysli? S Rupnikem můžeme odpovědět, že je to zvláště „Kristovo povolání a způsoby, jak uskutečňovat

³⁵⁵ Srv. KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 103.

³⁵⁶ Srv. KARCZUBOVÁ, L. *Ecumenical Topics in Present Czech Theology*, s. 74.

³⁵⁷ Srv. HILBERATH, B.J. – NOBLE, I. – OELDEMANN, J. – MEY, P. DE. *Vorwort*, s. 9.

³⁵⁸ Ve smyslu Ignácově: *...sentir y gustar las cosas internamente*; srv. IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*, 2.

³⁵⁹ Srv. AMBROS, P. *Teologicky milovat církev*, s. 83.

³⁶⁰ RUPNIK, M.I. *Spirituální četba skutečnosti*. In AA. VV. *Kráska jako východisko : Nové cesty pastorální teologie*, s. 74

³⁶¹ TENTÝŽ. *Il cammino della vocazione cristiana Di risurrezione in risurrezione*. Roma : Lipa, 2008, s. 72-73.

své poslání“³⁶², jež se máme naučit v dějinných, společenských a kulturních fenoménech číst. Platí totiž, že co je duchovní, tíhne ke Kristu, k jeho velikonočnímu tajemství utrpení způsobeného hříchem, vykupitelné smrti a životodárného vzkříšení. Pomocí duchovní četby ekumenismu pak jde o to nalézt, co vede ke Kristu jako prameni jednoty církve (srv. *Ef* 3,5), neboť co směřuje k jeho osobě, sjednocuje. Odtud plyne, že kritériem opravdovosti takové četby je světlo velikonoční události, které dovoluje zahlédnout hřích, propastnou hlubinu svobody a spoutanosti lidského srdce,³⁶³ a díky němuž se v nás může rozhostit víra a naděje, že „kde se rozmohl hřích, tam se ještě mnohem více rozhojnila milost“ (*Ř* 5,20). Toto velikonoční tajemství je přítomno v paměti církve, a proto pouze v kontextu církve jsme duchovní četby skutečnosti vůbec schopni.³⁶⁴ V pozadí teologicko-spirituální četby nám paměť církve staví před oči jistotu: „I po tolika hříších, které přispěly k historickým rozdělením, je jednota křesťanů možná,“³⁶⁵ a to především jako dílo milosti samotného Boha, jehož dary a povolání jsou neodvolatelná (srv. *Ř* 11,9).

Jak jsme již uvedli, výchozí otázka našeho tázání, s nímž přistupujeme k bádání na poli českého ekumenismu, směřuje k praxi: tázeme se po tom, jak jako křesťané různých církví a církevních společenství v naší zemi máme dnes s novou naléhavostí porozumět a přijmout za svou Kristovu výzvu: „Aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli jedno v nás, aby tak svět uvěřil, že ty jsi mě poslal“ (*J* 17,21). Prakticky formulována otázka z naší strany vyžaduje aktivní hledání Boží vůle a disponování se k tomu, tuto vůli přijmout a uskutečnit,³⁶⁶ jen tak se vyhneme pokušení ideologizace nebo čistě lidského aktivismu.

Předně je zapotřebí si uvědomit, že odpověď na to, co máme v bezprostřední budoucnosti jako čeští křesťané pro jednotu konat, nemůžeme nalézt jinak než v kontextu pohledu na minulost a přítomnost. Teprve uvažování o tom, co jsme vykonali a co konáme, nám umožňuje určit směr, jímž bychom se měli ubírat.³⁶⁷ Je nutné uvědomit si, jak k nám Duch jednoty promlouval v minulosti, jak promlouvá nyní a nakolik jsme se jeho podnětům otevřeli a otevíráme. To v sobě ovšem nese připravenost přijmout též fakt, že jsme tomuto Duchu nebyli poslušní, že jsme jeho podněty buď zcela opomíjeli, anebo zkreslovali našimi vizemi. V prvé řadě tedy půjde o rozhovor s naší „ekumenickou minulostí“, o snahu objevit „tradici ekumenismu“ jako součást živé paměti církve, která určujícím způsobem ovlivňuje rozhodnutí, jež církev jako společenství věřících učinila a může učinit.³⁶⁸ Náš problém se tak postupně bude artikulovat jako tázání se po tom, jakou podobu má nabýt naše věrnost ekumenickému závazku – žít jednotu a usilovat o ni –, o němž poznáváme, že jsme k němu jako církve a jednotliví křesťané v naší zemi povoláni.

Chceme-li rozvinout a konkretizovat v kontextu českého ekumenismu pozvání k „ekumenismu života“ jako cesty k znovuobjevení duchovních pramenů jednoty, pak bude

³⁶² TENTÝŽ. *Spirituální četba skutečnosti*, s. 79.

³⁶³ Srv. tamtéž, s. 83.

³⁶⁴ Srv. tamtéž, s. 81-83.

³⁶⁵ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 34.

³⁶⁶ Srv. IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*, 5.

³⁶⁷ Srv. tamtéž, 53.

³⁶⁸ Srv. AMBROS, P. *Svoboda k alternativám : Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, s. 264-269.

naším kritériem základní pastorační otázka vůbec, totiž: „jak překročit práh budoucnosti, vstoupit do prostoru reálných vztahů, které rodí skutečnou lidskou identitu a nakonec i život věčný“. Je tomu tak, protože „hledáním a nalézáním duchovních základů života nachází pastorální teologie onoho Ducha Svatého, který převede dnešní svět paschou, která ho očekává“.³⁶⁹

Zbývá nastínit, jakým způsobem se bude naše reflexe ubírat, pokud jde o jednotlivé etapy poté, co jsme v úvodní kapitole nastínili východiska a metodu naší práce.³⁷⁰ Vyjdeme-li z postřehu O. I. Štampacha, že „česká ekumenická situace i její perspektivy neexistují odděleně od kontextu“ světového ekumenického dění,³⁷¹ pak je logicky prvním krokem vystižení základních rysů současné světové ekumenické situace a jejího ohlasu v našem prostředí. Ptáme se tedy nejdříve, jak se ekumenická idea formuje ve světě dnes a jak všeobecně měnící se ekumenické klima vnímají vybraní čeští myslitelé zabývající se ekumenickou problematikou. Četba je vedena snahou vystihnout prvky, které popisují symptomy „krize“ současného ekumenismu.

Praktické kroky v českém ekumenismu a reflexe v této oblasti mají své předpoklady také v minulosti a vyrůstají z toho, co dnešní situaci předcházelo. To je důvodem, proč se ve třetí kapitole podíváme do vybraných momentů z historie formování ekumenické myšlenky a ekumenických vztahů u nás. Nejde přitom o vyčerpávající „dějiny ekumenismu“ u nás, jako spíše o sondy, předkládající konkrétní události a podoby přístupů, jak hledat jednotu křesťanů, jež se v jednotlivých historických etapách, které jsme od počátků novodobého ekumenismu až do r. 1989 stanovili tři, uplatňovaly. Zmíněné dva kroky naší práce (2. a 3. kapitola) představují „popisný moment“ našeho bádání.

Čtvrtá kapitola přinese „hodnotící“ krok, v jehož rámci se pokusíme teologicky interpretovat hlavní tendence, které pokládáme za příznačné pro český ekumenický prostor, přičemž se budeme snažit postihnout jak kontinuitu teologické paměti, tak nové impulzy. Jde o vlastní místo teologicko-spirituální analýzy, jejíž kritérium tvoří otázka po tom, kde církve a církevní společenství u nás Boží Duch opakovaně i nově oslovuje a vybízí k hledání jednoty. Na základě našeho bádání se budeme koncentrovat na tendence nacházející se v následných pěti oblastech: uzdravení historické paměti; kontinuita křesťanských tradic; vztah svátosti eucharistie k jednotě církve; identita v ekumenickém dialogu; nositelé ekumenických impulzů.

V páté kapitole předložíme teologický odkaz na nauku církve, která napomáhá analýze a popisu pastorační situace a poskytuje kritéria pro duchovní rozlišení a vyhodnocení. V našem případě se jedná o shrnutí duchovních výzev, směřovaných k českým katolíkům i k české

³⁶⁹ TENTÝŽ. *Pastorální teologie a kontinuita křesťanské tradice*, s. 69-70.

³⁷⁰ Pro celistvější porozumění terminologii a struktuře postupu našeho bádání, srv. kroky empiricko-kritické metody pastorální teologie podle AMBROS, P. *Pastorální teologie a kontinuita křesťanské tradice*, s. 60-62.

³⁷¹ Srv. ŠTAMPACH, O. *Nástin ekumenické teologie : Informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci*, s. 95,89.

ekumeně jako celku, z úst dvou papežů, Jana Pavla II. a Benedikta XVI., jak je vyslovili během svých pastoračních návštěv v letech 1990-2009. Pozornost zde zaměříme na zasazení ekumenické otázky do celku poslání Božího lidu v našich zemích, jak je oba pontifikové formulují.

V poslední části naší práce předložíme impulzy, kterými by se ekumenismus u nás mohl inspirovat k tomu, aby se ještě více (*magis*) stal nedílnou součástí života jednotlivých křesťanů. Těžisko načrtnutého „pastoračního plánu“ bude kladeno na sdílení bohatství vyplývajících z „duchovního ekumenismu“, který považujeme za základ „ekumenické spirituality“. Zdůvodnění oprávněnosti takové spirituality bude doprovázeno návrhem jednotlivých jejích prvků, z nichž jednota, která je základem společného poslání křesťanů může kontinuálně čerpat, a které bude třeba v konkrétních pastoračních situacích nadále rozvíjet, prohlubovat a obohacovat o nové rozměry.

Domníváme se, že takto pojaté studium ekumenismu v našich zemích nám dovolí zahlédnout jej jako skutečnost, která má své dějiny, své současné specifické rysy, a která především byla zdejší částí Božího lidu, jež prošla bolestnou zkušeností rozdělení a sváru, svěřena coby úkol a stále nově zaznívající duchovní apel, na něj jsme povinni odpovídat i nadále z vnuknutí Ducha.

2. SOUČASNÉ HLEDÁNÍ NOVÉ ARTIKULACE EKUMENICKÉ MYŠLENKY

Soudobá ekumenická situace bývá charakterizovaná na první pohled ne příliš optimisticky vyhlížejícími přívlastky. Autoři hovoří o „ekumenické zimě“,³⁷² o „ekumenismu, který se vrací nazpět“,³⁷³ konstatuje se, že „ekumenismus dospěl ke svému konci“.³⁷⁴ S tím souvisejí otázky po tom, „co nyní ještě můžeme dělat“ a „kam“ dále postupovat.³⁷⁵ Ozývají se hlasy, nabádající k „realistickému ekumenismu“,³⁷⁶ jako by po předchozích ekumenických vzletech měl nastat čas vystřízlivění z přílišné euforie. Tyto a podobně znějící metafory a otázky nám dávají tušit něco o změnách, jichž jsme v oblasti ekumenismu již více než dvě desetiletí svědky: častěji dochází k tematizaci pocíťované krize.³⁷⁷

Na jedné straně je jisté, že ekumenické pochybnosti a nejistoty se v současné době tematizují často, na druhé straně však stojíme svým způsobem před něčím, co je pro ekumenické hnutí příznačné: starost a kritické tázání se po budoucím směřování provázejí snahy o sjednocení křesťanů již od počátku.³⁷⁸ Dnešní ekumenickou bezradnost můžeme jistým způsobem s Walterem Kasperem nahlížet paradoxně jako důkaz úspěchu předcházejícího ekumenického posunu: „V té míře totiž, v jaké se křesťané různých křesťanských církví a církevních společenství přiblížily, tím bolestněji pocíťují rozdíly, které stále ještě existují, a těžkosti přechodu, které ještě musí být překonány. Tím více pak trpí také faktem, že ještě nemohou mít účast na jednom Pánově stolu“.³⁷⁹ Použijeme-li obrazu, podobáme se v našem ekumenickém znejistění pasažérům letadla, které po rychlém startu nabralo výšku a pohybuje se kupředu, třebaže se cestujícím na palubě zdá, že stojí.³⁸⁰

Přítomný pocit obavy a bezvýchodnosti je nicméně tady a má bezpochyby mnoho reálně existujících příčin, a proto nemůžeme předstírat bezduchý optimismus. Namísto ovšem může být i reflexe, zdali je naše interpretace faktů a událostí správná (srv. L 24,21). Chápeme správně význam toho, co se nám na poli ekumenismu jeví jako těžkost, neúspěch, ba přímo negace snah o jednotu? Je-li úsilí o jednotu křesťanů v Božím plánu, pak zakoušení toho, že se nám

³⁷² Srv. EVANS, G.R. *Method in Ecumenical Theology : The Lessons So Far*. Cambridge : University Press, 1996, s. 1-18.

³⁷³ Srv. HILBERATH, B.J. *Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang? Versuch einer differenzierten Bestandsaufnahme*. In *Anzeiger für die Seelsorge*, 2 (2001), s. 5-9.

³⁷⁴ Srv. DÖRING, H. – JEPSEN, M. – SCHEELE, P.-W. *Ist die Ökumene am Ende?* Regensburg : Pustet, 1994.

³⁷⁵ Srv. KOCH, K. *Gelähmte Ökumene : Was jetzt noch zu tun ist?* Freiburg im Breisgau : Herder, 1991; HILBERATH, B.J. – MOLTSMANN, J. *Ökumene wohin? : Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven*. Tübingen – Basel : Francke, 2000.

³⁷⁶ FRIELING, R. *Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? : Visionen einer realistischer Ökumene*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, s. 9.

³⁷⁷ Přehledně stav současného ekumenického úsilí vystihuje např. SATTLER, D. *Brennpunkte des ökumenischen Dialogs*. In AA.VV. *Trennung überwinden : Ökumene als Aufgabe der Theologie*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007, s. 56-105.

³⁷⁸ Srv. FALCONER, A. Třetí fáze ekumenického hnutí. Za hranicemi krajiny, kterou známe. In *Teologická reflexe*, 7/1 (2001), s. 23.

³⁷⁹ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 18.

³⁸⁰ Srv. KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 13-14.

ekumenismus „vymyká z rukou“ a že jeho budoucnost nemáme ve své moci, může otevřít prostor Božímu jednání a nás pro toto jednání jako Boží spolupracovníky disponovat.

Na příštích řádcích představíme nejprve v základních liniích směry, kterými se dnes ubírá ekumenismus ve světě. Příznačným rysem přitom bude právě problematizace ekumenické myšlenky. Svoji pozornost v první části zaměříme na různá pojetí ekumenismu jako celku (*Co?*), na diferencované metodické přístupy uplatňované v ekumenickém teologickém dialogu (*Jak?*) a na otázku rozdílnosti cílových představ jednoty, která pramení z odlišných ekleziologických východisek (*Proč?*). Krátce přitom zmíníme též specifické postavení úsilí o jednotu křesťanů uprostřed soudobých kulturních a společenských trendů, které mohou být pro celý ekumenický proces překážkou, či výzvou. Ve druhé části popíšeme, jak vybrané charakteristiky současného stavu ekumenismu vnímají někteří čeští myslitelé, zabývající se ekumenickými otázkami.

2.1.Světový ekumenismus na rozcestí

Světový ekumenismus se po svém velkém rozmachu, který nastal koncem šedesátých let minulého století, a to v nemalé míře také v důsledku aktivního vstupu katolické církve do ekumenického hnutí, ocitá na rozcestí. Otazník se přitom vnaší jak co do pojetí východisek, tak i cest, a dokonce i samotného cíle ekumenismu. Současný předseda Papežské rady pro jednotu křesťanů Kurt Koch před lety výstižně indikoval, že hlavní problém ekumenismu tkví ve skutečnosti v tom, že „právě cíl ekumenického hnutí je mezi církvemi a církevními společenstvími stále ještě sporný“.³⁸¹ Ekumenické hnutí bylo od svých počátků vědomě koncipováno jako snaha nalézat a podporovat mezi křesťany a jejich společenstvími hlubší jednotu, usilovat o zdůraznění toho, co věřící v Krista spojuje. Joseph Ratzinger shrnul důvod takto pojatého procesu ve známém axiomu, že „nikoliv jednotu vyžaduje ospravedlnění, nýbrž rozdělení“.³⁸² Právě to, co se ovšem dlouhou dobu zdálo jako téměř samozřejmé a neproblematizované východisko ekumenického úsilí, je dnes vystaveno zpochybnění; pozitivní vyhodnocení pluralismu navíc připojuje téměř za každou zmínkou o jednotě otazník.

Různorodost přístupů k ekumenismu nacházíme ovšem také v tom, jak pojmají církevní jednotu a cestu k ní samotné křesťanské církve. Z hlediska reformační teologie je jednotu církve Božím darem, který předchází ekumenickou aktivitu církví. Jedna, svatá, všeobecná a apoštolská církev je přítomná ve všech církvích, jejichž ekumenickým úkolem je „vydávat svědectví o tomto Božím daru jako základu společenství mezi církvemi v různosti jejich historických podob“.³⁸³ Konkrétním výrazem tohoto svědectví je akt *uznání*, kdy se jednotlivé církve přijímají za část jedné církve Kristovy a při němž si „navzájem udělují společenství“,³⁸⁴ které je založeno

³⁸¹ KOCH, K. Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität, s. 6.

³⁸² BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 211.

³⁸³ Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církve, s. 25.

³⁸⁴ Konkordie reformačních církví v Evropě (Leuenberská konkordie z 16. března 1973), 29. In *Na cestě k jednotě : Leuenberské dokumenty*, s. 13.

na shodě v chápání evangelia. Takto deklarované společenství přitom připouští jak legitimní *mnohost* podob nauky víry, tak pluralitu pokud jde o podobu a strukturu církevního úřadu.

Pravoslavná církev vstupuje do ekumenického úsilí jako „nositelka a svědkyně víry jedné, svaté, obecné a apoštolské církve“.³⁸⁵ Rozkol mezi křesťany je podle pravoslavného pojetí důsledkem odloučení od Tradice nerozdělené církve. Jednota církve má své kořeny v trojjediném životě Božím a ve svátostech, a jejím výrazem je apoštolská sukcese a tradice otců. Jedinou cestou ekumenismu je z pravoslavného pohledu návrat k pravé víře, tedy sjednocení v pravdě, která je obsažená v Písmu a Tradici, a která dává církvi její univerzální charakter.³⁸⁶

Pokud jde o katolickou nauku, pak je horizontem ekumenického úsilí jednota mezi všemi pokřtěnými charakterizovaná jako *plná a viditelná*.³⁸⁷ O této jednotě magisterium tvrdí, že „subsistuje neztratitelně v katolické církvi“.³⁸⁸ Ekumenický problém tkví v tom, že ačkoliv Pán založil církev „jednu a jedinou“,³⁸⁹ existuje dnes mnoho církví a církevních společenství, které „se odloučily od plného společenství katolické církve, leckdy ne bez viny lidí z obou stran“.³⁹⁰ Smyslem ekumenismu je pak z pohledu katolického učení *unitatis redintegratio*, „obnovení jednoty“, což „ovšem neznamená to, co bychom mohli označit za takzvaný ‚ekumenismus návratu‘, totiž nutnost popřít a odložit vlastní dějiny víry (...) Neznamená uniformitu ve všech výrazových formách teologie a spirituality, v liturgických vyjádřeních a disciplíně“.³⁹¹ Na druhé straně však plné společenství mezi církvemi není myslitelné bez jednoty ve víře, bez společné účasti na svátostném životě a bez jednotného církevního vedení.

V následujícím oddíle se zastavíme u těchto bodů: představíme vybrané příklady, které ilustrují debatu o tom, jak ekumenismus vůbec pojímat, poukážeme na změny v metodologii ekumenického dialogu a uvedeme dvě cílové koncepce hnutí za jednotu křesťanských církví, které se, alespoň prozatím, jeví jako obtížně slučitelné. Nakonec připojíme několik úvah o tom, jak soudobé je hledání podstaty ideje ekumenismu podmiňováno kontextem dnešní doby.

2.1.1. Nová paradigmatata v ekumenismu

Pokud jde o tázání se po směřování ekumenického hnutí jako celku, vžil se v jazyku ekumenických odborníků již r. 1989 vyslovený termín Konrada Raisera „změna paradigmatu“, který je používán dodnes.³⁹² Samotný autor, jehož reflexe byly vázány především na ekumenické snahy, rozvinuté z podnětu SRC, přejímá zmíněný pojem paradigmatu z oblasti teorie vědy,

³⁸⁵ Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy 1986). In *Una Sancta*, 42 (1987), s. 4.

³⁸⁶ Srv. tamtéž.

³⁸⁷ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 77.

³⁸⁸ *Unitatis redintegratio*, 4.

³⁸⁹ Tamtéž, 1.

³⁹⁰ Tamtéž, 3.

³⁹¹ Ökumenisches Treffen im erzbischöflichen Sitz in Köln. Ansprache von Benedikt XVI. Köln, Erzbischöfliches Palais. Freitag, 19. August 2005.

³⁹² Pro přehledné panorama měnících se „paradigmat“ v současné ekumenické krajině srv. FRIELING, R. *Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? : Visionen einer realistischer Ökumene*, s. 228-255 (kapitola „Steht die ökumenische Bewegung vor einem Paradigmenwechsel?“).

kteřá paradigmatem rozumí „exemplární případ, vzorový příklad“.³⁹³ Podle Raisera byl dosavadním vzorem ekumenického hnutí kristocentrický universalismus vyznačující se nehistorickým a dogmatickým charakterem a akcentem na ekleziologii.³⁹⁴ Za centrální skutečnost ekumenické myšlenky, jak se prosazovala ve světě, počínaje valným shromážděním SRC r. 1961 v New Dillí, platila osoba kosmického Krista, který nejenže umožňuje dojít k jednotě křesťanských církvím, ale sjednocuje též celé stvoření pod svou vládou.

Švýcarský teolog vychází z přesvědčení, že „paradigma se ocitá v krizi, když selže jeho orientační síla tváří v tvář novým nepředvídatelným výzvám, když už nefungují kritéria k jasné definici problémů a přijímaná pravidla k jejich řešení“.³⁹⁵ Konstatuje nutnost definovat nové základní východisko ekumenismu, které musí reagovat především na měnící se kulturní, společenskou, politickou i náboženskou situaci. Konkrétními prvky vyžadujícími změnu ekumenického paradigmatu jsou podle něj náboženský pluralismus, „globální systém“, ohrožení lidského života a přijetí různosti uvnitř církevní jednoty. Výchozím vzorem našeho ekumenického postoje se tedy podle jeho návrhu má stát „dějinná postava Ježíšova a jeho praxe, v níž na způsob podobenství prosvítá nový život, skutečnost Božího království“.³⁹⁶ Idea Božího království přitom otevírá křesťanskou ekumenu dialogu se světovými náboženstvími se všemi nespornými klady, ovšem – nutno podotknout – i s možnými riziky. V takovém procesu je podle K. Raisera zapotřebí zdůraznit působení Ducha Svatého, jenž utváří společenství toho, co je rozdílné a dává zakusit plnost života.

Jak uvidíme, Raiserova reflexe nás přivádí k uvědomění si posunů a nových důrazů: nová podoba *sociálně* orientovaného ekumenismu, priorita společně sdíleného *života*, objevení *různosti* jako daru Ducha Svatého, profilace a kladné zhodnocení konfesní *identity*. Pojmy jako „jednota“ či „sjednocení v pravdě“ jsou vystaveny pochybnostem, nebo zůstávají zcela opomenuty. To vše je v různé míře patrné na východiscích, která jsou přítomná jak na úrovni světového ekumenického hnutí, tak v úvahách ekumenických teologů. Všimneme si jen některých z nich: konciliárního procesu, inspirovaného SRC, návrhu tří evangelických teologů luterské tradice (O. Cullmanna, K. Raisera a W. Hubera) a pojetí, které vyjadřuje ekumenický postoj některých zástupců evangelikálního proudu křesťanství.

2.1.1.1. Ekumenický konciliární proces

Podle některých by cestu z krize mělo představovat nové zdůraznění „sekulárního ekumenismu“ zaměřujícího se na společnou angažovanost křesťanů a církví ve světě. Vyjádřením takové touhy se stal tzv. „konciliární proces“, který se v průběhu osmdesátých

³⁹³ Srv. RAISER, K. *Ökumene im Übergang : Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München : Kaiser, 1989, s. 53.

³⁹⁴ Srv. tamtéž, s. 123.

³⁹⁵ Tamtéž, s. 87.

³⁹⁶ Tamtéž, s. 123. Jak si lze dobře představit, nenalezl tento důraz na praxi a na ústřední roli pojmu Božího království svého přijetí všude. Kardinál Ratzinger si například v této souvislosti se znepokojením kladl otázku, jestli opuštění kristologických a ekleziologických kritérií nepovede k relativizaci samotného pojmu jediného Boha, který zjevil své jméno ve Ježíši Kristu; srv. RATZINGER, J. Zur Lage der Ökumene. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*, s. 225-229.

a devadesátých let minulého století rozvinul z podnětu SRC. Inspirace vzešla z valného shromáždění ve Vancouveru, jež r. 1983 vyzvalo církve, aby „zintenzívnily své úsilí za účelem uskutečnit společné svědectví v rozděleném světě, postavit se s novou silou vůči hrozbám míru a přežití, a nasadit se v boji ve prospěch míru, spravedlnosti a lidské důstojnosti“.³⁹⁷ Světové shromáždění přitom doporučilo, aby církve na všech úrovních jako jsou komunity, diecéze, synody, společenství křesťanských skupin etc. „společně se SRC vstoupili do smlouvy (*covenant*) konciliárního procesu (*conciliar process*)“.³⁹⁸ Ekleziologickým východiskem je přitom jednota církve uvažovaná jako konciliární společenství (*conciliar fellowship*) lokálních církví.³⁹⁹

Proces tedy byl nasměrován především na místní úroveň, kde mají církve usilovat o zintenzívnění vzájemných vazeb a „jeho ohniskem není primárně otázka jednoty církve, nýbrž otázka lidstva, ohroženého válkou, nespravedlností a zkázou životního prostředí.“⁴⁰⁰ Na rozdíl od valného shromáždění v Upsalle r. 1968, které se netajilo poněkud utopickou myšlenkou budoucího „vpravdě univerzálního koncilu“ křesťanských církví, a přes pokusy svolat „ekumenický“ koncil na obranu míru, se nakonec celý impuls konkretizoval do konciliárního procesu „za spravedlnost, mír a uchování stvoření“, k němuž se zvláště v evropském měřítku připojila i katolická církev.⁴⁰¹ Díky spolupráci Konference evropských církví (KEK) a Rady evropských biskupských konferencí (CCEE) se na Starém kontinentě uskutečnily tři evropská ekumenická setkání (Basilej 1989, Štýrský Hradec 1997, Sibiu 2007), jejichž ústřední témata naznačují určité posuny v orientaci současné ekumenické praxe: od problematiky míru a spravedlnosti, přes smíření mezi evropskými národy a církvemi, po podporu unifikace a obnovy Evropy.

Jedním z nejnovějších impulzů pro křesťanské církve v Evropě, který vděčí za svůj původ ekumenickému konciliárnímu procesu, se má stát tzv. *Charta oecumenica*, předkládající „směrnice pro růst spolupráce mezi církvemi v Evropě“,⁴⁰² o jejímž vypracování bylo rozhodnuto na shromáždění ve Štýrském Hradci, a která byla podepsána předsedy KEK a CCEE o neděli velikonočního oktávu r. 2001.⁴⁰³ Za zvláštní pozornost stojí, že dokument načrtávající konkrétní kroky pro spolupráci církví mezi sebou navzájem a jejich závazek působit ve prospěch

³⁹⁷ Italský překlad Sesta assemblea. Gesù Cristo vita del mondo. Vancouver, 24 luglio – 10 agosto 1983. Le relazioni internazionali in prospettiva ecumenica. Dichiarazione sulla pace e giustizia, 24. In ROSSO. S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1984-1998*, čl. 1311.

³⁹⁸ Italský překlad Sesta assemblea. Gesù Cristo vita del mondo. Vancouver, 24 luglio – 10 agosto 1983. Tematiche per le chiese e il CEC. Sesto gruppo. Lotta per la giustizia e la dignità umana, 25. In ROSSO. S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1984-1998*, čl. 1226.

³⁹⁹ Srv. italský překlad Quinta assemblea. Cristo libera e unisce. Nairobi. 23 novembre – 10 dicembre 1975. Il tema principale. Rapporti delle sezioni. Seconda sezione. Le esigenze dell'unità, 2. In ROSSO. S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1984-1998*, čl. 850.

⁴⁰⁰ FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, s. 163.

⁴⁰¹ Srv. NEUNER, P. *Ekumenická teologie : Hledání jednoty křesťanských církví*, s. 176.

⁴⁰² Srv. *Charta oecumenica* (směrnice pro růst spolupráce mezi církvemi v Evropě z r. 2001) (český překlad Praha : Sekretariát ČBK, 2001).

⁴⁰³ Základní text *Charty* byl svěřen všem církvím a biskupským konferencím v Evropě, aby jej přijali a příslušně kontextualizovaly. V našich zemích se většina církví připojila k tomuto prohlášení svým podpisem v lednu 2007; srv. VAŇÁČ, M. Inspirace pro českou ekumenu. In *Getsemany*, 2 (2007), s. 25-26; Ekumenická charta. In *Křesťanská revue*, LXXIV/3 (2007), s. 28-30.

evropské společnosti, vychází z odhodlání „pracovat pro viditelnou jednotu církve Ježíše Krista v jedné víře, která má své vyjádření ve vzájemně uznaném křtu a v eucharistickém společenství, jakož i ve společném svědectví a službě“.⁴⁰⁴ Text je si na jedné straně „realisticky“ vědom existujících rozdílných pojetí ohledně církve a její jednoty, nicméně se nezděráhá jasně podtrhnout „zásadní význam“ naší sounáležitosti založené na Kristu.⁴⁰⁵ Vyzývá na cestě k viditelnému společenství církví v Evropě ke společnému hlásání evangelia, vzájemnému smíření a učení se, společnému konání, modlitbě i dialogu, o němž je *Charta* přesvědčena, že musí pokračovat směrem ke konsensu, založenému na víře, k němuž by měly zaujmout stanovisko církevní autority.⁴⁰⁶ Rozmanitá angažovanost křesťanských církví, které cítí svou zodpovědnost a chtějí přispět sjednocujícímu se evropskému kontinentu, je tak podle ekumenické *charty* velmi vyváženě nahlížena jako součást procesu hledání a nalézání křesťanské jednoty.

Hlavně protestantské církve vnímaly ideu konciliárního procesu skutečně jako objevení „nového paradigmatu ekumenismu“ a jako signál ekumenického pokroku. Důvodem bylo zejména to, že do středu zájmu se nestaví konfesní protiklady, týkající se obsahu křesťanské víry, nýbrž společný pohled na budoucnost a zodpovědnost křesťanů vůči výzvám světa, na které by měli věřící odpovědět z pozice křesťanské lásky.⁴⁰⁷ Formulace velkých a široce pojatých cílů, jakými jsou spravedlnost, mír a zodpovědnost za stvoření, se ovšem vystavuje riziku ideologické zneužitelnosti, pokud diskurs křesťanů a křesťanských církví o sociální etice záměrně odhlíží od tajemství víry. Skutečně nosnou se tato nová akcentuace praktického ekumenismu může stát až tehdy, jak upozorňuje Joseph Ratzinger, přiměje-li křesťany k rozhovoru, co pro ně v daném okamžiku *konkrétně* znamená Ježíšovo přikázání, které střed a naplnění veškerého Zákona shrnuje v lásce k Bohu a bližním.⁴⁰⁸ Ježíš však ukládá přikázání lásky svým učedníkům s autoritou Božího Syna, jehož posláním je život věčný, do něhož lze vstoupit jedině skrze *víru*: v jediného pravého Boha a v toho, kterého Bůh poslal, Ježíše Krista (srv. *J* 17,2-3). Víra a láska jako výchozí principy křesťanství jsou nerozlučitelně spojeny dohromady. Požadavek křesťanské lásky, který vznáší témata konciliárního procesu, se tak může stát vskutku ryzí cestou ekumenismu, přivede-li křesťany ke zdroji veškerého jejich života z víry, trojjedinému Bohu.

2.1.1.2. Jednota skrze rozmanitost podle Oscara Cullmanna

Švýcarský teolog Oscar Cullmann se vydal ve své studii z r. 1986 směrem vytýčeným v sedmdesátých letech minulého století luterskými teology, kteří akcentovali ekumenickou vizi jednoty, jež se uskutečňuje skrze *rozmanitost*. Cíl snah o jednotu mezi křesťany Culmann spatřuje ve „sloučení všech křesťanských církví, z nichž si každá má ponechat své cenné prvky

⁴⁰⁴ *Charta oecumenica*, 1.

⁴⁰⁵ Srv. tamtéž, 6.

⁴⁰⁶ Srv. tamtéž.

⁴⁰⁷ Srv. FRIELING, R. *Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? : Visionen einer realistischer Ökumene*, s. 252.

⁴⁰⁸ Srv. RATZINGER, J. *Zur Lage der Ökumene*, s. 228.

včetně své struktury“. Z důvodu nedostatku vhodnějšího termínu označuje tuto představu jako federaci, „ v protikladu ke splynutí“.⁴⁰⁹

Různost v církvi je dílem Ducha Svatého, který tak, jak to „odpovídá jeho povaze, působí tím, že diverzifikuje“.⁴¹⁰ Základem této teze je text ze dvanácté kapitoly prvního Pavlova listu Korint'ánům, který líčí církev jako tělo, jehož mnohé údy mají své vlastní rozmanité úkoly, ale jež nakonec vykazují organickou jednotu, které všechny údy slouží. Duch Svatý projevuje svoji plnost právě v mnohosti a uniformita je proviněním namířeným proti němu samému. Již v Novém zákoně pak tentýž Duch ukazuje svoji velikost tím, že „v každé jednotlivé církevní obci, a právě v její zvláštnosti, existuje jedna církev, Kristovo tělo“.⁴¹¹

„Jsou rozdílná obdarování, ale tentýž Duch“ (*IK* 12,4), praví apoštol a proto můžeme na církev pohlížet jako na společenství mnoha charismat, jejichž diverzita nemůže být jednotou potlačena. Cullmann podává „sumárně“ nástin základních charismat, jimiž se vyznačují tři hlavní křesťanské tradice, totiž protestantismus, katolictví a pravoslaví. Zatímco pro první jsou typické biblická koncentrace a křesťanská svoboda, druhá rozvíjí především universalismus a instituci, a pro třetí jsou příznačné prohloubení významu Ducha a uchování tradičních liturgických forem.⁴¹² Náš teolog však upozorňuje na to, že zmíněná charismata propůjčená jednotlivým křesťanským církvím jsou ohrožena deformacemi, pokud nejsou předmětem stálé kritiky, a to jak ze strany své vlastní církve, tak ostatních společenství. Uznat přítomnost opravdového charismatu v sousedním společenství a snažit se mu pomoci, aby neutrpělo újmy na své ryzosti, náleží podle Cullmanna k „ekumenické nutnosti“.⁴¹³

Aby byla skrze rozdílnost dosažena jednotu, je nutné, že křesťané spolu souzní, pokud jde o společný komplex základních pravd. Ty jsou v jádru obsahem vyznavačských textů Nového zákona (srv. např. *IK* 15,3n) a své rozvinutí nacházejí ve starocírkevních Krédech. Bude-li mezi jednotlivými pravdami křesťanského učení, které jsou ve zmíněných pramenech obsaženy zachována harmonie, a bude-li se ve všem ostatním respektovat svoboda, rozdíly nebudou jednotě na překážku. Tak ani jednotu prvotní církve nebyla uniformitou, ačkoliv také novozákonní dějiny dosvědčují, že docházelo k dělení (srv. *IK* 1,10). I dále v průběhu dějin jsme svědky, že obrana ryzosti charismatu vedla ke vzniku nových křesťanských skupin a že s sebou přinesla pohoršující narušení bratrského společenství církve. Dnes existující mnohost v křesťanském světě je tedy narušena lidskou vinou, a proto k ekumenickým úkolům náleží bratrské společenství obnovit, a přitom „nepotírat tu mnohost, která je plná teologického významu v dějinách spásy“.⁴¹⁴

Jak ovšem konkrétně dosáhnout uskutečnění „ekumenické povinnosti“, která odstraňuje příčiny nepřátelství mezi církvemi a snaží se chránit rozličnost charismat jako bohatství? Jakým způsobem dát „jednotě v rozmanitosti“ viditelnou formu? Cullmann nevidí řešení ve vzniku

⁴⁰⁹ CULLMANN, O. *Einheit durch Vielfalt : Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten über Verwirklichung*. Tübingen : Mohr, 1986, s. 19.

⁴¹⁰ Tamtéž, s. 22.

⁴¹¹ Tamtéž, s. 23.

⁴¹² Srv. tamtéž, s. 29-30.

⁴¹³ Tamtéž, s. 26.

⁴¹⁴ Tamtéž, s. 50.

zvláštní mezicírkevní struktury ve smyslu nějaké „supercírkve“, navrhuje spíše cestu směrem ke svazu církví, založeném na přesvědčení, že právě v každé „jednotlivé církvi s jejím charismatem a její konfesní strukturou v její víře a jednání je přítomná jedna všeobecná církev“, ⁴¹⁵ která je Kristovým tělem. Současně však teolog neodmítá uvažovat o úloze, kterou by pro „*koinoi* jakožto opravdovou jednotu v rozmanitosti“, mohlo hrát vskutku ekumenické „koncilní shromáždění“. ⁴¹⁶

Návrh Oscara Cullmanna, usilovat o jednotu skrze rozmanitost a různost, musíme přijmout jako vážný příspěvek k tématice dalšího ekumenického směřování. Významný luterský teolog Harding Mayer však zcela správně upozorňuje na nutnost, rozlišovat v této souvislosti dva pojmy: „jednotu v rozmanitosti“ (*Einheit in Vielfalt*) a jednotu jako „smířenou různost“ (*versöhnte Verschiedenheit*). Zatímco první prostě jen vyjadřuje na rovině všeobecné úvahy fakt, že církevní jednotu neznamena uniformitu, druhý pojem vychází z konkrétní historicky vyvstalé skutečnosti rozdělení, kdy mezi církvemi neexistuje pouze rozmanitost, nýbrž máme zde co dočinění s rozdíly, které působí rozdělení. ⁴¹⁷ Z tohoto důvodu nelze rozdíly mezi křesťanskými tradicemi již jako takové automaticky pokládat za charismata Ducha Svatého, neboť některé z nich vznikly spíše důsledkem vymezení vlastní pozice v protikladu k názoru „protivníka“. Abychom mohli z rozností způsobené rozdělením, které jakožto důsledek lidské viny zůstává hříchem, vytěžit opravdu to, co je pozitivní, k tomu je nutný pomalý proces očištění a uzdravení, který především odnímá všem zainteresovaným stranám jed nepřátelství. Teprve poté budeme schopni objevit autentickou různost pocházející z Ducha, která se nepřičí jednotě, teprve tehdy objevíme Boží prozřetelnost, která následek lidského hříchu proměnila v cestu k poznání plnosti Boží pravdy a lásky. ⁴¹⁸

2.1.1.3. Οἰκουμένη v pojetí Konrada Raiserera

Pojetí Konrada Raiserera souvisí bezprostředně s jeho návrhem na již zmíněnou změnu paradigmatu ekumenického hnutí. Podle něj je potřeba se nejprve znovu vrátit k původnímu významu a obsahu slova οἰκουμένη, jež v sobě ukrývá „kvalitativní chápání“ pojmu jakožto označení pro obydlenu Zemi a kromě toho umožňuje metaforu ekumenismu jako domácnosti: οἶκος. Domácnost, dům je pak více než cokoli jiného „životním prostorem vymezujícím hranice a umožňujícím současně vztah“. ⁴¹⁹ Podobenství společně sdílené a podle autora v biblické tradici zakořeněné „domácnosti života“, která je „Bohem stvořená a udržovaná“, ⁴²⁰ přitom Raiserovi dovoluje těsně propojit ekologickou, sociální, politickou i ekleziologickou dimenzi ekumenismu.

⁴¹⁵ Tamtéž, s. 111.

⁴¹⁶ Srv. tamtéž.

⁴¹⁷ Srv. MEYER, H. *Versöhnte Verschiedenheit : Aufsätze zur ökumenischen Theologie. III.* Frankfurt am Main – Paderborn : Lembeck – Bonifatius, 2009, s. 35-36.

⁴¹⁸ Srv. RATZINGER, J. Zum Fortgang der Ökumene. Ein Brief an die Theologische Quartalschrift, Tübingen. In TENTÝŽ. *Kirche, Ökumene und Politik.* Einsiedeln : Johannes Verlag, 1987, s. 128-134.

⁴¹⁹ Srv. RAISER, K. *Ökumene im Übergang : Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*, s. 138-139.

⁴²⁰ Tamtéž, s. 142.

Metafora implikuje skutečnost, že obyvatelé domu jsou rozdílní, ale požívají stejná práva. Všichni jsou plnohodnotnými obyvateli jednoho Božího domu, v němž ovšem platí jistá pravidla, nutná pro společné soužití. „Na místo ‚konsensu‘ vstupuje ‚konvivence‘, společný život v ‚domě bez rozdělovacích stěn‘.“⁴²¹ Tak se i vztahy mezi církvemi musejí podříditi pravidlům tohoto domu. Jako první z takových pravidel autor zmiňuje, že k životu ve společné domácnosti je nutné, aby všechny církve relativizovaly svůj nárok na pravdu, čímž konkrétně projeví, že se ve společném domě zřikají uplatňování násilí. Každý dům je totiž v první řadě „místem rozhovoru“, a proto v něm plní životodárnou funkci dialog, který není prostředkem k dosažení nějakého cíle – např. konsensu, k němuž dospějí církve –, nýbrž „nejpůvodnějším výrazem“ vztahů mezi obyvateli.⁴²² Úřad přitom v tomto procesu plní úlohu moderátora takového dialogu, který dbá na to, aby byl každému partnerovi poskytnut prostor ke slovu.

Společná domácnost křesťanských církví se dále má vyznačovat sdílením toho, co je nutné k životu a zastáváním se členů rodiny vůči sobě navzájem. „Namísto logiky moci a obrany pozic zde vládne logika solidarity a sdílení.“⁴²³ Ekumenická diakonie pojatá nikoliv předně jako „pomoc pro trpící“, nýbrž jako sdílení materiálních a lidských darů, buduje křesťanské společenství a stává se nadějí pro lidstvo též tím, že v sobě zahrnuje sdílení moci, jež podle Raisera představuje „ústřední výzvu pro ekumenickou domácnost dnes“.⁴²⁴

Do koncepce ekumenismu jako soužití zapadá velmi příhodně pojetí ekumenického hnutí jako „otevřeného, nikdy neukončeného procesu učení“, který je v první řadě učení na základě zkušenosti, jež má vyloučit nebezpečí uzavřenosti do sebe.⁴²⁵ Ekumenické hnutí se musí otevřít globálnímu společenství, které je tvořeno množstvím menších „domácností“, jež jsou si vzájemně odkázány jedna na druhou.

Společenství těch, kdo sdílí jeden dům, se nejhluběji zakouší a vyjadřuje při jednom stole, čímž dostává své místo v ekumenickém soužití eucharistie. Mezi církvemi by mělo podle vize tohoto autora panovat eucharistické společenství, protože „tváří v tvář těm, kdo se skrze vyznání a křest otevřeli působení Ducha Svatého, není důvod k tomu, odepírat společenství v Pánově pokrmu“.⁴²⁶ Pro vzájemnou „eucharistickou pohostinnost“ totiž v jeho pojetí není zapotřebí žádného zvláštního zdůvodnění, neboť odpovídá kritériu otevřenosti, jež je pro soužití nepostradatelná.

Raiserova vize, jakkoliv přitažlivá pro svoji obraznost, však celkově vzato nakonec přisuzuje ekumenickému hnutí pouze úlohu, podporovat *mnohost* a *rozmanitost* forem zbožnosti a nauky víry jednotlivých církví, jak si správně všimá Peter Neuner.⁴²⁷ V takovém pojetí se však nelze obránit dojmu, že ekumenismus jako úsilí o jednotu se musí zřici své vlastní identity. S tím podstatně souvisí i relativizace otázky pravdy, která byla od počátku ekumenickým hnutím

⁴²¹ FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, s. 170.

⁴²² Srv. RAISER, K. *Ökumene im Übergang : Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*, s. 163.

⁴²³ Tamtéž, s. 164.

⁴²⁴ Tamtéž, s. 166.

⁴²⁵ Tamtéž.

⁴²⁶ Tamtéž, s. 169.

⁴²⁷ Srv. NEUNER, P. Od konsenzu k profilu. Pohled na vývoj ekumeny od Druhého Vatikána. In *Teologické texty*, 3 (2011), s. 147.

vnímána jako klíčová pro základ jednoty křesťanů. Představa ekumenismu jako pouhého „procesu učení“ jednoho od druhého, jakkoli snad podporuje společenství „domu“ na jeho horizontální úrovni, staví povážlivě na druhou kolej perspektivu jednoty, pocházející z pravdy, která k nám sestupuje v Božím zjevení a vůči níž jsme všichni vázáni poslušností víry. Role měřítka pravdy se navíc ujímá výlučně praxe, která se stává hermeneutikou veškerého ekumenismu.⁴²⁸

2.1.1.4. „Ekumenismus profilů“ Wofganga Hubera

Pojem „ekumenismus profilů“ vnesl do ekumenické diskuse r. 2005, při příležitosti setkání s Benediktem XVI., tehdejší předseda Rady evangelických církví v Německu, biskup Wolfgang Huber. Označil jím současnou ekumenickou situaci, v níž vnímáme dvojí: blízkost, kterou jsme jako křesťané a církve na společné cestě dosáhli a přetrvávající rozdíly, jež nás přivádějí k tomu, abychom si nově uvědomili různost našich konfesních profilů: „Objevení důležitých společných skutečností a překonání dřívějších vzájemných odsouzení se spojují s poznáním, že v některých tematických oblastech existují zřejmé rozdíly.“⁴²⁹

Huberovo pojetí můžeme označit do jisté míry za aktualizované rozvedení myšlenky o jednotě církve uskutečňující se v různosti. Výchozím bodem je pro něj přesvědčení, že to, co křesťany spojuje je více, než to, co je mezi sebou dělí, přičemž myslí na svátostné pouto křtu, starokřesťanská vyznání víry, Písmo svaté, ale též společné nasazení pro spravedlnost a světový mír. Navíc jsme podle něj jako křesťané vzájemně spojeni rovněž společnou zodpovědností za tvář sjednocující se Evropy. Jedině dohromady můžeme nakonec čelit i výzvám, které pro křesťanskou víru představují náboženská skepse, nedůvěra k církvím či vzrůstající se přítomnost fundamentalistických sil na našem kontinentě. „Krise přerodu“, do níž jsme jako členové společnosti a věřící v Krista vsazeni, tak „předpokládá atmosféru ekumenické důvěry“⁴³⁰

„Ekumenismus profilů“ neznamena podle autora konceptu totéž, co zdůrazňování metody difference na úkor ekumenismu konsensu, o čemž ještě budeme hovořit; spíše než „omezení ekumenického závazku“ chce tento pojem vystihnout „moment na ekumenické cestě, kterého se nemůžeme vzdát a ani se mu vyhnout“.⁴³¹ Jak ovšem zdůraznění vlastního profilu církví, kterého jsme v dnešní ekumeně svědky, a jež je spojeno s manifestací rozdílů, sladit s úsilím o jednotu? V první řadě je nutné si uvědomit, že ne každý krok, kterým ta která křesťanská církev přináší na světlo svůj vlastní profil, musíme hned označit za „ekumenický krok zpět“. „Posuzovat rozdíly ekumenicky pouze negativně se mi zdá nemožné,“ říká luterský biskup.⁴³² Vzájemné rozdíly je

⁴²⁸ Srv. RATZINGER, J. Zur Lage der Ökumene, s. 226.

⁴²⁹ Citováno z Huberova projevu z 19. srpna 2005 v Kolíně nad Rýnem při setkání s Benediktem XVI. podle HUBER, W. *Im Geist der Freiheit : Für eine Ökumene der Profile*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007, s. 14.

⁴³⁰ HUBER, W. Was bedeutet Ökumene der Profile? In BROSEDER, J. – WRIEDT, M. (ed.) „Kein Anlass zur Verwerfung!“ : *Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch*. Frankfurt am Main : Lembeck 2007, s. 404.

⁴³¹ HUBER, W. *Im Geist der Freiheit : Für eine Ökumene der Profile*, s. 134.

⁴³² Tamtéž, s. 10.

podle něj zapotřebí si hlavně uvědomit a následně se je v procesu vzájemného učení pokusit oceňovat.

Příspěvek W. Hubera má docela konkrétní pozadí a souvislosti. Situuje se do doby poté, co římská deklarace *Dominus Iesus* nově položila otazník nad církevní povahu společenství vzešlých ze světové reformace.⁴³³ Spolu s tímto faktem je si autor vědom i neobyčejné závažnosti, jež ve vztahu evangelických církví k církvi katolické hraje otázka církevního úřadu. V obou dvou případech – tedy jak v pojetí církve, tak pastýřských služeb v ní – nás příklon k ekumenismu profilů má ochránit před tím, abychom ekumenickému partnerovi upírali právo vyjádřit to, co tvoří jeho identitu: „Pro ekumenismus profilů tkví rozhodující cíl v tom, že si naše zbývající rozdíly vzájemně nepředhazujeme, nýbrž že se jim učíme porozumět jako rozdílům, s nimiž ekumenicky žít představuje náš budoucí společný úkol.“ Žít a dávat najevo svůj vlastní církevní *profil* se tedy stává samo o sobě ekumenickým činem, poněvadž dát najevo svou vlastní *identitu* se nemůže dít na úkor „omezování a negací druhého“.⁴³⁴ Navíc se podle Hubera věrnost vlastnímu profilu odráží plodně i v misijním působení církví, kde se vzájemně doplňují typické stránky jednotlivých konfesí, a přinášejí tak svůj vlastní příspěvek k poslání jedné křesťanské církve.

Pojetí Wolfganga Hubera tematizuje výstižně typickou a legitimní snahu, přítomnou v současném ekumenismu, totiž jak udržet rovnováhu mezi „oním nezbytným a smysluplným konfesním profilováním a přetrvávajícím, vážně míněným nasazením pro prohloubení společenství mezi církvemi“.⁴³⁵ Jeho návrh je možné chápat jako účinný prostředek, jak se „vyhnout zklamáním, aby rozhodnutí, které druhá strana nemůže přijmout, nebylo vnímáno jako počátek ekumenické doby ledové nebo protiekumenická urážka“.⁴³⁶ Obě strany v ekumenickém dialogu by jistě měli vůči tomu, co stojí v centru identity partnera chovat respekt.⁴³⁷ Takový postoj však musí být chápán jako východisko a předpoklad stále dokonalejší jednoty, na níž nelze rezignovat, a o kterou je třeba usilovat skrze porozumění právě v těch bodech obsahu křesťanské víry, které se jeví jako ústřední a protikladné. Kde by se však „ekumenismus profilů“ ve stylu negativního vymezení se vůči partnerovi měl stát živnou půdou pro nový druh konfesionalizace, tam je třeba jej radikálně odmítnout.⁴³⁸

⁴³³ Srv. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus*, 17.

⁴³⁴ HUBER, W. *Im Geist der Freiheit : Für eine Ökumene der Profile*, s. 142.

⁴³⁵ SCHARDIEN, S. Einleitung. In LAKKIS, S. – HÖSCHELE, S – SCHARDIEN, S. (ed.) *Ökumene der Zukunft : Hermeneutische Perspektiven und Suche nach Identität. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 81. Frankfurt am Main : Lembeck, 2008, s. 10.

⁴³⁶ NEUNER, P. Od konsenzu k profilu. Pohled na vývoj ekumeny od Druhého Vatikána, s. 148.

⁴³⁷ Tak Joseph Ratzinger pokládá za nutné, aby katolíci např. nenutili protestantskou stranu k uznání primátu a k přijetí vlastního pojetí apoštolské sukcese, stejně jako protestanté by se měli zdržet nátlaku na katolickou církev ve věci *intercommunio*; srv. RATZINGER, J. Zum Fortgang der Ökumene. Ein Brief an die Theologische Quartalschrift, Tübingen, s. 133.

⁴³⁸ Kardinál Lehmann vidí možné kritérium v tom, sledovat jak je zdůraznění vlastního profilu v dialogu vnímáno druhou stranou. Je-li silná stránka partnera důvodem k naší vlastní radosti, pak kráčíme podle něj správnou cestou; srv. LEHMANN, K. Was bedeutet „Ökumene der Profile“. In BROSEDER, J. – WRIEDT, M. (ed.) *„Kein Anlass zur Verwerfung!“ : Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch*, s. 420.

2.1.1.5. Ekumenismus jako „fórum“

Avizovaná změna paradigmatu, související s krizí identity, se projevila i v samotné SRC, která nastínila program směrem ke své „rekonfiguraci“, jež by měla vzít vážně přesvědčení, že ekumenické hnutí „nesmí být ochromeno institucionalismem“.⁴³⁹ Zmiňme se nyní stručně o jednom z výsledků tohoto požadavku, jenž byl opakovaně vznesen od devadesátých let 20. století, kterým je vznik Globálního křesťanského fóra (*Global Christian Forum*), založeného na stejné kristologické, biblické a trinitární dogmatické bázi jako SRC.⁴⁴⁰

Projekt, který programově nechce vyústit v žádnou ekumenickou organizaci s pevně stanovenou strukturou, nýbrž touží zůstat „otevřeným prostorem“ (*open space*), podporujícím mezi účastníky (křesťanskými církvemi i mezikonfesionálními organizacemi) vzájemný respekt, společné bádání a odpověď na výzvy, které všichni sdílíme, dokázal oslovit široké spektrum křesťanů různých tradic. Mezi nimi pak zvláště vynikají zástupci evangelikálních a letničních skupin, kteří doposud stáli spíše opodál velkých multilaterálních ekumenických snah a světových grémií,⁴⁴¹ a o nichž lze tvrdit, že ačkoliv jsou k myšlence institucionální jednoty církve zdrženliví, přece se rozhodně hlásí k víře v Krista a autoritě Písma jako nosným prvkům společným pro všechny křesťany, věří v „jednu církev“ a jsou kromě toho známi svojí obdivuhodnou misionářskou vitalitou.⁴⁴²

To, co účastníky spojuje dohromady, je především vědomí společného poslání ve světě, na kterém se jako křesťané na základě Kristova příkazu podílíme. Princip „kulatého stolu“, jímž se jednotlivá setkání v rámci fóra řídí, pak klade na první místo požadavek naslouchání svědectví druhého o způsobu jeho křesťanské misie, tam, kde právě jako křesťan žije a působí, což vede k bezprostřednímu poznání toho, jak svoji křesťanskou identitu prožívají druzí. Fórum tak „představuje vlastní způsob mezikonfesionálních vztahů, který se zakládá primárně na zkušenosti druhých a sdílené spiritualitě“.⁴⁴³

Myšlenka plurality, zdůrazňovaná nejen mezi křesťanskými tradicemi, ale i v rámci různosti forem samotného ekumenického úsilí o jednotu, kdy akcentuace jednoho směru nevylučuje druhý, dále pak odstup od formálních organizací a preference rozvíjet ekumenismus

⁴³⁹ *Towards a Common Understanding and Vision of WCC*. [on line]. [citováno 15. 3. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/porto-alegre-2006/3-preparatory-and-background-documents/common-understanding-and-vision-of-the-wcc-cuv.html>>.

⁴⁴⁰ Pro základní informaci srv. HOWELL, R. (ed.). *Global Christian Forum : Transforming Ecumenism*. New Delhi : Evangelical Fellowship of India, 2007 (především příspěvek JONES, S.R. *The Global Christian Forum Renewing Our Global Ecumenical Method*, s. 140-181).

⁴⁴¹ Pokud jde o profil svobodných církví a ekumenismu; srv. VOSS, K.P. *Ökumene und freikirchliches Profil : Beiträge zum zwischenkirchlichen Gespräch*. Berlin : WDL Verlag, 2008. Ke vztahu letničních a charizmatických hnutí vůči ekumenickému úsilí srv. KOSLOWSKI, J. *Pfingstkirchen, charismatische Bewegung und Ökumene*. In GEMEINHARDT, A.F. (ed.). *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung : Bensheimer Hefte 103*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 26-44.

⁴⁴² Připomeňme, že skupina evangelikálních církví se r. 1974 sdružila v Lausannském hnutí světové evangelizace, čímž vyjádřila svůj nesouhlas s tehdejšími směrováním ženevské ekumenické centrály. Hlavním důvodem takového kroku bylo, že církev chtěly zdůraznit vyznavačský rozměr křesťanské misie; srv. ČERNÝ, P. *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie : Aktivita Světové rady církví*, s. 21.

⁴⁴³ HÖSCHELE, S. *Das Global Christian Forum. Forum als Paradigma für die Zukunft der Ökumene?* In LAKKIS, S. – HÖSCHELE, S – SCHARDIEN, S. (ed.). *Ökumene der Zukunft : Hermeneutische Perspektiven und Suche nach Identität. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 81, s. 123.

jako *networking* – to vše jsou pokusy reagovat tvůrčím způsobem nejen na změny v ekumenismu samotném, ale též na vývoj společnosti, v níž jako křesťané žijeme a jíž se necháváme utvářet. Ekumenické fórum nechce konkurovat ani úsilí o nalezení viditelné formy jednoty církve a nemá v úmyslu nahrazovat práci již existujících ekumenických struktur. Přesto odmítá, že by náleželo k jakémusi „ekumenismu druhé třídy“.⁴⁴⁴ Svůj přínos vidí spíše v tom, že se díky své pružnosti a dynamickému charakteru stane „katalyzátorem“, díky němuž „se budou moci nově iniciovat, budovat a ošetřovat vztahy mezi církvemi“.⁴⁴⁵

Globální křesťanské fórum bychom mohli na jedné straně interpretovat jako jednu z reakcí na určité pojetí ekumenismu, které chápalo celé toto úsilí jako „diplomatický úkol pojatý v politických kategoriích“.⁴⁴⁶ Namísto ekumenismu struktur, který se svým způsobem vyčerpal, je zřetelně preferována rovina osobního setkání. Nadto lze jako nepochybný ekumenický vklad vyzdvihnout důraz na vyznavačský charakter křesťanské víry a na ústřední roli, přisuzovanou Písmu. Víra a zjevená pravda jsou přece konstitutivní prvky živého společenství církve, které samy vybízejí ke křesťanské jednotě. Jednostranné existenciální pojetí křesťanské víry, kterého jsme zde svědky, však spíše usnadňuje cestu k *subjektivismu*. Diference v chápání obsahu víry a pravdy, které téměř zákonitě vyvstanou, jsou interpretovány v duchu předem akceptovaného *pluralismu* a *komplementarity*, což činí jakoukoliv potřebu úsilí o hlubší jednotu vlastně zbytečnou.

2.1.2. Posuny akcentů v metodě ekumenického dialogu

Jakkoliv je tato skutečnost opomíjena, jsme přesvědčeni o tom, že hlavní důvod naší nejednoty dodnes tvoří otázka pravdy Kristova učení, která nachází své vyjádření ve vyznání víry a ve slavení svátostí. Vždyť zápas o tuto pravdu byl namnoze hlavním důvodem církevního rozkolu.⁴⁴⁷ Odtud vyplývá nezbytný úkol teologického ekumenického dialogu, který má mít charakter „společného hledání pravdy“,⁴⁴⁸ či specifitěji, „nástroje, sloužícího ke vzájemnému porovnání různých pozic v dogmatu a v učení a ke zkoumání protikladů, jež stojí v cestě úplnému společenství“.⁴⁴⁹

Ekumenickou metodu, která se v ekumenickém rozhovoru uplatňuje, můžeme chápat jako „rozvíjení, popis a zdůvodnění postupů, jež vedou k překonání protikladů v učení mezi vyznáními“.⁴⁵⁰ 2. vatikánský koncil v této souvislosti udává základní pokyny, když nabádá k tomu, že v ekumenickém dialogu je nezbytné předkládat nauku víry v její úplnosti, a to způsobem srozumitelným a přesným. Jelikož účastníci dialogu stojí společně před úkolem

⁴⁴⁴ Tamtéž, s. 132.

⁴⁴⁵ Srv. tamtéž, s. 128.

⁴⁴⁶ RATZINGER, J. Zum Fortgang der Ökumene. Ein Brief an die Theologische Quartalschrift, Tübingen, s. 130.

⁴⁴⁷ Srv. např. anatemata, která obsahují jak výroky Tridentského sněmu, týkající se věroučných pozic rozšířených mezi reformátory, tak zavržení jistých prvků nauky a svátostné praxe „římské církve“, vyskytující se v reformačních konfesích.

⁴⁴⁸ JAN PAVEL II. *Ut unum sint* 33.

⁴⁴⁹ THÖNISSEN, W. *Dogma und Symbol : Eine ökumenische Hermeneutik*, s. 23.

⁴⁵⁰ URBAN, H.J. „Methodologie, ökumenische“. In THÖNISSEN, W. (ed.). *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, sl. 871.

poznat a vyjádřit nevystižitelné Kristovo bohatství (srv. *Ef* 3,8), je jako základní postoj dialogu vyžadována láska k pravdě a pokora, která má za následek, že vzájemně jedná jeden s druhým jako se sobě rovným. Při posuzování nauky víry je třeba podle slov koncilu pamatovat na to, že mezi jednotlivými pravdami existuje řád, „hierarchie“, a to vzhledem ke vztahu s tím, co tvoří základ křesťanské víry.⁴⁵¹

V procesu hledání toho, co je společné, je nutné odkrýt kontext, v němž jednotlivé strany formulovaly své vlastní, vzájemně rozdílné pozice. Po staletích rozdělení a ohraničování vlastních pozic je třeba kriticky zkoumat, jaký byl vnitřní důvod odlišných dogmatických formulací, a přitom porozumět formám a strukturám myšlení, v jejichž rámci byla nauka vyjádřena. Jelikož samotné *depositum fidei* je třeba odlišovat od způsobu podání nauky,⁴⁵² musí být v ekumenickém dialogu následně vnesena otázka, zdali rozdílná věroučná vyjádření, která jsme dosud chápali jako důvod k rozkolu, nepoukazují spíše na komplementaritu ve vyjádření jedné a téže pravdy víry. Pokud ano, pak je nutné z výsledků teologického dialogu, které však byly nejprve ověřeny praxí víry v životě církvi, vyvodit odpovídající důsledky pro překonání situace rozkolu. Teologický ekumenický dialog totiž zůstává součástí „ekumenického procesu“, v němž křesťanské církve stojí vůči sobě v postoji vzájemné otevřenosti a ve snaze o porozumění. Podmínkou dialogu je tedy „hermeneutika důvěry“,⁴⁵³ jež předpokládá vůli zúčastněných stran po hlubší jednotě.

Metodou směřující od disensu ke konsensu, která odpovídá odhodlání usilovat o plnou a viditelnou jednotu křesťanů, se ubírá ekumenický dialog od sedmdesátých let minulého století. V posledních dvou desetiletích se však opět, více či méně zřetelně, ozývají hlasy, zdůrazňující jako rozhodující moment dialogu prvek nesouhlasu. Na následujících stránkách textu představíme tento pohyb uvnitř metody ekumenického dialogu objasněním tří pojmů: konvergence, diferencovaný konsensus, diference.

2.1.2.1. Proces ekumenické konvergence

V rámci teologického dialogu se v oblasti ekumenismu udomácnil pojem konsensu, ať už „konsensu v základech“, „totálním konsensu“, či „parciálních konsensech“,⁴⁵⁴ k nimž směřovaly rozhovory na bilaterální, multilaterálními, světové, anebo regionální úrovni.⁴⁵⁵ Samotnému

⁴⁵¹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 9,11.

⁴⁵² Srv. tamtéž, 6.

⁴⁵³ Srv. *A Treasure in Earthen Vessels. An instrument for an ecumenical reflection on hermeneutics* (dokument *Faith and Order* z r. 1998), 6-8 (německý překlad HELLER, D. /ed/. *Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung : Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik*. Frankfurt am Main : Lembeck, 1999, s. 6-8).

⁴⁵⁴ NEUNER, P. *Ekumenická teologie : Hledání jednoty křesťanských církví*, s. 259.

⁴⁵⁵ Texty společně formulovaných dokumentů, vzniklých na mezinárodní úrovni od r. 1931 do r. 2010, jsou obsaženy ve čtyřech svazcích: *Dokumente wachsender Übereinstimmung : Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1-3*. Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius : Lembeck, 1983, 1992, 2004; 4. Paderborn – Leipzig : Bonifatius – Evangelische Verlagsanstalt, 2012. Pokud jde o bilaterální rozhovory, jež vede katolická církev se zástupci anglikánské, luterské, reformované a metodistické tradice, přehled jejich nejdůležitějších závěrů podává KASPER, W. *Harvesting the Fruits : Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialog*.

konceptu konsensu může být přítom v kontextu církevní jednoty rozuměno jako „dosažení teologického souhlasu, který nutně nepřekonává všechny rozdílnosti, avšak překonává existující rozdílnosti natolik, že může vzniknout společenství církví“.⁴⁵⁶

V rozhovoru tedy nejprve jde o to pojmenovat, co je konfesím společné a rozdílné – nikoliv ovšem v ovzduší polemiky a v duchu kontroverze, nýbrž věcně a bez předsudků –, a následně se snažit formulovat společný základ, na němž jsou tradiční učení postavena.⁴⁵⁷ Rozhovor je v tomto případě ovšem více nežli výměnou idejí. Podle Josepha Ratzingera spočívá vlastní jádro ekumenického dialogu v tom, že každý z partnerů vystupuje s jistotou svědomí, že pozice, kterou zastává, mu byla svěřena jakožto součást křesťanského Zjevení, se kterou nelze libovolně manipulovat. Proto při hledání konsensu není řešením nalezení nějaké „střední cesty“, nýbrž správné porozumění pravdě Božího Slova, která vznáší svůj nárok (*Anspruch der Wahrheit*): „Nikoliv konsensus zakládá pravdu, nýbrž pravda stojí v základech konsensu.“⁴⁵⁸

Z multilaterálních dokumentů se stalo v první fázi konsensuálního ekumenismu nejvýznamnějším prohlášení z Limy, schválené v lednu r. 1982, ve kterém komise *Faith and Order* formulovala společné prvky nauky týkající se křtu, eucharistie a církevního úřadu, a přivedla tak k jistému uzavření mnohaletý studijní proces. Na jeho přípravě se podíleli zástupci všech křesťanských tradic zastoupených v SRC a rovněž římskokatoličtí teologové. Všichni se při řešení doposud tradičně protikladný bodů nechali vést poukazem na učení a praxi rané církve, přičemž se významně čerpalo z pokladů Písma, patristiky a liturgických tradic. Třebaže některými byla dohoda s názvem *Křest, eucharistie, úřad* označována jako „limský zázrak“,⁴⁵⁹ autoři výsledný text označili poněkud skromněji jako „významnou teologickou konvergenci“. Ačkoliv byly v prohlášení formulovány výpovědi vyznačující se „závažným stupněm souhlasu“, přesto ještě nebylo dosaženo „konsensu“ v plném slova smyslu, založenému na Kristu a apoštolském svědectví a chápanému jako „zkušenost života a vyjádření víry, jež je nezbytné pro uskutečnění a zachování viditelné jednoty církve“.⁴⁶⁰ Takovýto „úplný konsensus bude moci být vyhlášen až poté, kdy církve dosáhnou bodu, v němž budou moci žít a konat společně v jednotě“.⁴⁶¹

Výsledný dokument tedy vyžadoval další pokračování, novou fází, během níž se k jeho znění měly vyjádřit jednotlivé křesťanské církve. Komise pro Víru a řád je vyzvala, aby v duchovním procesu recepce, na němž se má podílet co nejširší okruh členů Božího lidu, následně vypracovali oficiální odpověď na nejvyšší úrovni, v níž každá církev vyjádří, do jaké míry rozpoznává v konečném znění Limské dohody „víru církve napříč staletími“ a společně

⁴⁵⁶ MEYER, H. – URBAN, H.J. – VISCHER, L. Einleitung. In MEYER, H. – PAPANDREOU, D. – URBAN, H.J. – VISCHER, L. (ed.). *Dokumente wachsender Übereinstimmung : Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1. 1931-1982*, s. 17.

⁴⁵⁷ Srv. THÖNISSEN, W. *Dogma und Symbol : Eine ökumenische Hermeneutik*, s. 23-24.

⁴⁵⁸ RATZINGER, J. Zur Lage der Ökumene, s. 224.

⁴⁵⁹ NEUNER, P. *Ekumenická teologie : Hledání jednoty křesťanských církví*, s. 163.

⁴⁶⁰ LAZARETH, W.H. – NISSIOTIS, N. Předmluva k Baptism, Eucharist and Ministry (dokument *Faith and Order* z ledna 1982) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./). *Enchiridion oecumenicum : Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*. Bologna : Dehoniane, 1986, čl. 3036).

⁴⁶¹ Tamtéž.

s tím vyvodí důsledky a předloží návrhy, které se prohlášení týkají.⁴⁶² Tímto způsobem by odstartován doposud nevídaný skutečný „ekumenický učební proces“, během něhož byl dokument studován na různých úrovních církevního života a struktur. Velké množství stanovisek mnoha církví včetně římskokatolické, v nichž se přes poměrně značnou míru souhlasu předkládaly podněty a požadavky k upřesnění textu, pak ovšem nakonec nepřinesl „žádné institucionální důsledky“.⁴⁶³

2.1.2.2. Cesta k diferencovanému ekumenickému konsensu⁴⁶⁴

Cestou hledání toho, co je společné ohledně nauky víry, se ovšem ubírali partneři ekumenického dialogu i nadále. V Německu byla například z podnětu návštěvy Jana Pavla II., uskutečněné v listopadu r. 1980, zahájena práce kruhu katolických a evangelických teologů, která se soustředila na přezkoumání platnosti věroučných odsouzení pronesených ze strany Říma a reformovaných církví v 16. století. Vznikl tak studijní projekt nazvaný *Lehrverurteilungen – kirchentrennend*, k němuž byl povolán „Ekumenický pracovní kruh evangelických a katolických teologů“. Metodologicky se přitom mělo postupovat do jisté míry obdobně jako při vypracování třetí části Leuenberské konkordie reformačních církví, v níž evropské církve mající svůj původ v reformaci konstatovaly, že rozdíly učení reformátorů týkající se pojetí večeře Páně, osoby Ježíše Krista a učení o predestinaci, dnes nestojí jako překážka k tomu, aby tyto církve vyhlásili společenství kázání, vysluhování a přijímání svátostí.⁴⁶⁵

Otázka, před níž byla pracovní skupina postavena, tedy zněla, zdali odsuzující výroky formulované v době reformace postihují i pozici dnešního partnera ekumenického dialogu a jestli ještě stále mají moc působit rozdělení církve, aniž by však pochopeně cílem mělo být bezprostřední vyhlášení společenství mezi dvěma církvemi.⁴⁶⁶ Teologická práce, jež se soustředila na tři tematické okruhy: učení o ospravedlnění, o svátostech a církevním úřadu, musela v množství anatemat a zavržení nejprve pečlivě rozlišit, které z rozdílů v odsouzeném učení byly zapříčiněny pouze nepochopením legitimní odlišné formy myšlení, které odsudky postihují jen krajní pozice druhé strany, a které ovšem též přesně chápou protivníkovu míněni a odsuzují je, a navíc ani dnes s ním nemohou dojít ke konsensu.⁴⁶⁷ Na konci se společná komise obrátila na Německou biskupskou konferenci a Radu německých evangelických církví s prosbou, aby „se závazně vyslovily, že odsouzení z 16. století nepostihují dnešního partnera,

⁴⁶² Tamtéž, čl. 3039.

⁴⁶³ NEUNER, P. *Ekumenická teologie : Hledání jednoty křesťanských církví*, s. 166. Vyjádření církví k Lidské dohodě jsou obsaženy in THURIAN, M. (ed.). *Churches respond to BEM, I-IV*. Geneva : World Council of Churches, 1986-1987 (zde najdeme i stanoviska, zaujatá v tehdejší československé ekumeně: společné prohlášení ERC /III, s. 292-298/, vyjádření CČSH /II, s. 299-303/ a ČCE /IV, s. 108-117/).

⁴⁶⁴ Ke vzniku a obsahu pojmu „diferencovaný konsensus“ srv. MEYER, H. *Versöhnte Verschiedenheit : Aufsätze zur ökumenischen Theologie. III*, s. 41-62.

⁴⁶⁵ Srv. Konkordie reformačních církví v Evropě (Leuenberská konkordie), 17-28. In *Na cestě k jednotě : Leuenberské dokumenty*, s. 11-13.

⁴⁶⁶ Srv. LEHMANN, K. – PANNENBERG, W. Einführung der Herausgeber. In TITÍŽ (ed.). *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? : Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Freiburg im Breisgau – Göttingen : Herder – Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, s. 14-15.

⁴⁶⁷ Srv. NEUNER, P. *Ekumenická teologie : Hledání jednoty křesťanských církví*, s. 171.

nakolik jeho učení není určeno omylem, kterému chtělo odsouzení zamezit“.⁴⁶⁸ Jak evangelická, tak katolická strana se obě vyslovily kladně, pokud šlo o učení o ospravedlnění a obecnou nauku o svátostech. Pokud šlo o problematiku jednotlivých svátostí a církevního úřadu, připravenost odmítnout odsouzení konstatována nebyla. Zde se projevila jako stále nevyjasněná otázka rozdílů v samotném pojetí církve, které i přes shodu v pro reformátory tak závažném tématu jakým je ospravedlnění, zatím neumožňuje vyhlásit plnost vzájemného společenství.

Pokud jde o nauku o ospravedlnění, je zapotřebí zmínit se o mimořádně významné události, jíž byl podpis *Společného prohlášení k nauce o ospravedlnění* představiteli katolické církve a Luterského světového svazu, k němuž došlo 31. října 1999 v Augsburgu.⁴⁶⁹ Tedy první skutečnost, která je výjimečná: dokument vypracovaný teology se stal „dokumentem církvi“, „církevní událostí“,⁴⁷⁰ a to poté, co byl po nikoliv snadném vnitřním procesu recepce přijat a potvrzen příslušnými nejvyššími církevními autoritami.⁴⁷¹ Druhým faktem, jehož se dosáhlo, je oficiální vyhlášení, že odsouzení reformačních spisů a anatmata Tridentského koncilu, týkající se jmenovaného článku víry, nepostihují učení církvi formulované v dokumentu.⁴⁷² Třetím, a zcela průlomovým rysem deklaraace je pak uplatnění metody tzv. diferencovaného konsensu, tedy způsob, jak luteráni a katolíci formulovali soulad „v základních pravdách“ ohledně reformačního *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*,⁴⁷³ který dokument označuje za

⁴⁶⁸ SCHEELE, P.-W. – LOHSE, E. Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts. In LEHMANN, K. – PANNENBERG, W. (ed.). *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? : Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, s. 195.

⁴⁶⁹ V r. 2006 se k tomuto společnému katolicko-luterskému prohlášení oficiálně přihlásila i Světová rada metodistických církví, když za své členské církve vyjádřila souhlas s dosaženým konsensem; srv. The World Methodist Council and the Joint Declaration on the Doctrine of Justification (z 13. července 2006) (německý překlad in OELDEMANN, J. – NÜSSEL, F. – SWARAT, U. – VLETSIS, A. /ed./). *Dokumente wachsender Übereinstimmung : Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 4. 2001-2010*, s. 1158-1162).

⁴⁷⁰ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 168.

⁴⁷¹ K obtížím doprovázejícím přijetí dokumentu v prostředí církví srv. FILIPI, P. O ospravedlnění ekumenicky. In *Teologická reflexe*, 4/2 (1998), s. 147-158; SUSA, F. Spor o společné prohlášení k učení o ospravedlnění. Stav diskuse o přijatém dokumentu. In *Teologická reflexe*, 7/1 (2001), s. 30-41. Rozhořčení přinesla nejen vatikánská nota, jež požadovala vyjasnění formulací textu prakticky téměř ve všech bodech; srv. Odpověď katolické církve na společnou deklaraci katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění ze dne 25. 6. 1998. In MACHULA, T. (ed.). *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*. Praha : Krystal, 2000, s. 25-29. Znejistění vyvovalo i předcházející votum z ledna 1998, v němž sto padesát německy mluvících evangelických teologů kritizovalo např. formulaci o významu nauky ospravedlnění, jež obě strany sice uznávají za kritérium pro život a víru církve, které ovšem navzdory uznání jeho důležitosti není akceptováno za kritérium jediné; srv. Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění (z r. 1997), 18. In MACHULA, T. (ed.). *op. cit.*, s. 10). Právě to chápali zmínění teologové jako ústup od tradičních reformačních pozic; srv. Votum der Hochschulelehrer zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. In *epd.Dokumentation*, 7 (1998), s. 1-4; MÜLLER, G.L. Doch kein Konsens in der Rechtfertigungslehre? Zur Diskussion über „Die Gemeinsame Erklärung“. In *Catholica*, 52 (1998), s. 81-94. K samotnému znění dokumentu pak byl proto připojen Dodatek obhajující a zdůrazňující dosažený konsensus; srv. MACHULA, T. (ed.). *op. cit.*, s. 31-34.

⁴⁷² Srv. Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění, 41. In MACHULA, T. (ed.). *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, s. 6.

⁴⁷³ Ústřední roli nauky o ospravedlnění hříšníka vírou a nikoliv skutky v evangelické doktríně vyjadřují pregnantně např. Šmalkaldské články: „Od tohoto článku nemůžeme ani v nejmenším ustoupit, i kdyby padly nebesa i země a nic nezůstalo na svém místě (...) Na tomto článku závisí všechno, co učíme, jak jednáme a na čem trváme...“ (Šmalkaldské články, druhá část, článek I. a hlavní. In *Kniha svornosti : Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*. Praha : Kalich, 2006, s. 284).

„neodmyslitelné kritérium, které (...) orientuje veškeré učení a jednání našich církví ke Kristu“.⁴⁷⁴

Společné chápání doktríny o ospravedlnění je v prohlášení vyjádřeno následujícím způsobem: po shrnutí základní pravdy víry (např. ohledně ospravedlnění vírou a milostí nebo o vztahu ospravedlněného člověka a skutečnosti hříchu), uvozeném vždy slovy „společně vyznáváme“, následuje uvedení specificky luterského a katolického výkladu, jež oba zůstávají v platnosti, a přitom neporušují výše vyslovenou shodu v základních pravdách. Dosažený konsensus tedy činí přijatelnými přetrvávající „odlišnosti jazyka, teologického zpracování a důrazů v přístupu k učení o ospravedlnění“.⁴⁷⁵ Rozpor je tedy vyloučen, výpovědi se vzájemně doplňují.

Podle slov kardinála Kaspera se v takto formulované shodě projevil „obraz té jednoty církve, o kterou usilujeme: jednoty, která neznamena jednotnost, nýbrž jednotu v různosti anebo (...) jednotu ve smířené rozdílnosti“.⁴⁷⁶ Jednota vyrůstající z výše popsané formy konsensu ukazuje cestu k opravdovému společenství mezi církvemi, v jehož rámci bude díky procesu očištění, transformace a obnovy konfesního vlastnictví možné uchovat autentické plody různých křesťanských tradic.⁴⁷⁷

2.1.2.3. Hermeneutika difference⁴⁷⁸

Dosažená shoda v základních bodech učení o ospravedlnění neměla za následek dosažení „viditelné jednoty“ rozdělených církví, přesto však byla vnímána jako „rozhodující krok na cestě k překonání“ tohoto rozdělení a měla položit „dostatečný základ“ pro vyjasnění zbývajících otázek, jakými zůstávají vztah Božího slova a církevního učení, oblast ekleziologie, pojetí církevní autority, jednoty církve, církevní služby, svátostí a spojitost mezi ospravedlněním a sociální etikou.⁴⁷⁹ Dokument přece nedocílil jenom konsensu, pokud jde o jednotlivé pravdy, nýbrž také shody, co se týká porozumění křesťanské zvěsti jako celku.⁴⁸⁰

Již během procesu recepce společného prohlášení v prostředí církví, jež do něj byly zapojeny, vyvstala otázka, jak dalece lze souhlasit s tvrzením, že zde obě strany skutečně

⁴⁷⁴ Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění, 18. In MACHULA, T. (ed.). *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, s. 10.

⁴⁷⁵ Tamtéž, 40. In MACHULA, T. (ed.). *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, s. 15.

⁴⁷⁶ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 173.

⁴⁷⁷ V tomto smyslu hovoří bilaterální katolicko-luterský dokument týkající se jednoty, k níž obě strany směřují: „... jednotu, o kterou usilujeme, bude vpravdě jednotou v různosti. To, co je oběma tradicemi předáno jako partikulární, tedy nebude smícháno dohromady a rozdílnosti nebudou muset být zcela vyloučeny“ (GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. *Einheit vor uns /dokument z 3. března 1984/*, 47 /italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum : Documenti del dialogo teologico interconfessionale. I : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1596).

⁴⁷⁸ Srv. KÖRTNER, U.H.J. *Wohin steuert die Ökumene? : Vom Konsens- zum Differenzmodell*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

⁴⁷⁹ Srv. Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění, 43-44. In MACHULA, T. (ed.). *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*, s. 16.

⁴⁸⁰ Srv. Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění, 18. In tamtéž, s. 10.

dospěly k „souhlasu v základních pravdách“.⁴⁸¹ Není dosažený konsensus pouze zbožným přáním, jež v podstatě vyžaduje, aby se obě strany zřekly svého „základního konfesního přístupu“,⁴⁸² tedy toho, co dává podobu samotnému jádru jejich konfesní identity, co činí katolíka katolíkem a evangelíka evangelíkem?⁴⁸³ Současně je ovšem nasnadě námitka, že pokud konsensus neproniká právě až k onomu základnímu porozumění a rozhodnutí v oblasti víry, jež je typické pro jednotlivé konfese, pak se jím léčí pouze „symptomy“, zatímco samotná „nemoc“ přetrvává dále a praktické důsledky konsensu pro sjednocení církví se ztrácejí v nedohlednu.⁴⁸⁴ Spolu s procesem sbližování stanovisek na jednotlivé aspekty křesťanské víry, stojíme tedy v ekumenické metodologii před novou vlnou zdůrazňování samostatnosti a protichůdnosti, jež tkvějí v kořenech jednotlivých křesťanských vyznání. Hledání souhlasu v základech (*Grundkonsens*) je leckdy nahrazováno akcentuací rozdílů v základech (*Grunddifferenz*),⁴⁸⁵ čímž je ohlašována další z ekumenických „paradigmatických změn“.⁴⁸⁶

Jeden z kritiků diferencovaného konsensu, evangelický teolog Ulrich Körtner, který označil tuto metodu jako službu „klerikální ideji ‚viditelné jednoty‘ církve“,⁴⁸⁷ zasazuje otázku po novém metodologickém paradigmatu ekumenické teologie do kontextu ekleziologie. Ve svém pojetí církve přitom čerpá z Kalvínovy představy, jež postihuje církev jako tu, kterou Bůh podivuhodně střeží ve skrytosti, podobně způsobu, jakým tajuplně přináší své plody Kristova obětí na kříži.⁴⁸⁸ Jednu církev Ježíše Krista tedy zakoušíme na jedné straně pouze ve víře, na druhé straně pak ovšem v souladu s myšlenkami reformátora tato církev existuje též a „jedině v, s a za podmínek jejího diferencování v konfesích a denominacích, které jsou ze své strany vystaveny dalšímu diferencování mezi sebou“.⁴⁸⁹ Z tohoto pojetí pramenící jednotu církve nahlíží zmíněný teolog nikoliv jako uniformní skutečnost, nýbrž jako „v sobě rozdílné a komplexní společenství“.⁴⁹⁰ Z tohoto důvodu je zřejmé, proč jsou veškeré snahy o viditelnou jednotu církve neúspěšné a vedou ve svém důsledku k novým polarizacím a štěpením, mají za následek vlny fundamentalismu a rozdrobení do partikularit: smířené rozdílnosti nelze dosáhnout konsensem (byť jakkoliv „diferencovaným“), ta je možná pouze ve znamení Kristova kříže.

⁴⁸¹ Srv. Votum der Hochschulehrer zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, s. 2.

⁴⁸² Srv. NEUNER, P. *Ekumenická teologie : Hledání jednoty křesťanských církví*, s. 264-267.

⁴⁸³ Tak například v předmluvě společného dokumentu o pastýřské službě v církvi, vypracovaného smíšenou katolicko-luterskou komisí, čteme: „Mnohé aspekty, které se dříve považovaly za ‚typicky luterské‘ nebo ‚typicky katolické‘ byly objeveny jako společné dědictví, a ztrácejí svoji povahu jakožto důvodů k rozdělení“ (MARTENSEN, H.L. – LINDBECK, G.A. Předmluva k GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Das geistliche Amt in der Kirche /dokument z 13. března 1981/) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. I : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1434).

⁴⁸⁴ Srv. NEUNER, P. Grundkonsens – Grunddifferenz. Metamorphosen einer ökumenischen Metapher. In BROSEDER, J. – WRIEDT, M. (ed.) „Kein Anlass zur Verwerfung!“ : Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch, s. 25.

⁴⁸⁵ Studium problematiky vztahu mezi ekumenickým konsensem a disensem je shrnuto např. in BIRMELÉ, A. – MEYER, H. (ed.). *Grundkonsens – Grunddissens*. Frankfurt am Main – Paderborn : Lembeck – Bonifatius, 1992.

⁴⁸⁶ Srv. KÖRTNER, U.H.J. *Wohin steuert die Ökumene? : Vom Konsens- zum Differenzmodell*, s. 19.

⁴⁸⁷ Tamtéž, s. 17.

⁴⁸⁸ Srv. CALVIN, J. *Institutio Christianae Religionis*, IV,1,2.

⁴⁸⁹ KÖRTNER, U.H.J. *Wohin steuert die Ökumene? : Vom Konsens- zum Differenzmodell*, s. 31.

⁴⁹⁰ Tamtéž, s. 30.

Budoucí ekumenická práce, jež se má nově soustředit na uchopení problému jednoty *identity a difference*, se podle Körtnera musí odehrávat především ve vzájemném „konfesionálním respektu“ zúčastněných partnerů, kteří uznají jako princip svých vztahů rovnocennost a toleranci. Blížeji specifikováno však ekumenismus potřebuje ekumenickou hermeneutiku, jejímž základním pojmem se stane *difference*, která sice nevylučuje možnost konsensu, rozumí však pod pojmem *consentire* „koherenci toho, co je rozdílné a co nelze překonat“.⁴⁹¹ Dosavadní ekumenismus konsensu se opíral o hermeneutiku vzájemné konvergence – obě strany se vzájemně přibližovaly. Nyní jde o to, aby byl tento postup doplněn ekumenickou metodou „námitky“ (*Einspruch*), která přivede partnera k tomu, aby vyjasnil svůj vlastní profil. Jelikož se pravda víry ukazuje „pouze v nepřekonatelné pluralitě“, je třeba setrvat ve vnímání druhého jako ode mě odlišného. V praxi to znamená, že „církve jsou navzájem odkázány na námitku (přicházející) zvenčí“,⁴⁹² tedy ze svého ekumenického sousedství, od jakéhokoliv partnera. Církve jsou tak pozvány k *mutuum consolatio fratrum*, která předpokládá „pohotovost všech církví k vlastní nápravě a reformě“,⁴⁹³ a to i v tak závažných věcech, jakými jsou vlastní struktura a způsob vyjádření víry. Ulpívání na nich totiž není cílem ekumenického smíření. Tím ovšem není ani samotná jednota církve, nýbrž příchod Božího království.

Nakonec však zbývá otevřená otázka, jak rozumět vztahu mezi konsensem a disensem, mezi souhlasem a diferencí, zdali je nutné konstatovat jejich vzájemnou neslučitelnost a vyhlásit nahrazení „ekumenismu konsensu“ „ekumenismem difference“ jako programem. Peter Neuner je spíše toho názoru, že se oba pohyby doplňují. Každý konsensus totiž zahrnuje v sobě také skutečnost rozdílu, nakolik shoda v základech nevylučuje, ale naopak počítá s rozdílností v konkretizaci jednotlivých forem. A tak i v dnes nežádka opakovaném ekumenickém postulátu *We agree to differ* platí, že přijetí různosti předpokládá shodu.⁴⁹⁴

2.1.3. Problematizace cílové představy jednoty

Jako velmi problematické se dnes jeví, stanovit samotný cíl ekumenických snah: Co je vlastně hlavní metou ekumenického hnutí, k níž by mělo směřovat? Dosáhli jsme cíle společnou angažovaností na poli sociálního apoštolátu? Máme donekonečna pokračovat v teologickém dialogu?⁴⁹⁵ Anebo chceme jako křesťanské církve a společenství dát naší jednotě viditelnou podobu? A pokud ano, jak má tato jednota vypadat? Neboli slovy Waltera Kaspera: „Kde musí být jednota a kde je možná, ba žádoucí mnohost?“⁴⁹⁶

⁴⁹¹ Tamtéž, s. 40.

⁴⁹² Tamtéž.

⁴⁹³ Tamtéž, s. 41.

⁴⁹⁴ Srv. NEUNER, P. Grundkonsens – Grunddifferenz. Metamorphosen einer ökumenischen Metapher, s. 32.

⁴⁹⁵ Srv. THÖNISSEN, W. Gestufte Kirchengemeinschaft. Zielvorstellungen in der Ökumene. In *Versöhnt verschieden? : Perspektiven der Ökumene. Herder Korrespondenz Spezial*, 1 (2010), s. 12.

⁴⁹⁶ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 13.

Bereme-li vážně názor, že „současná krize ekumenického hnutí souvisí v neposlední řadě s tím, že zůstávají nejasné cílové perspektivy různých procesů sjednocení a porozumění“,⁴⁹⁷ měli bychom se pokusit tyto perspektivy alespoň nastínit. Vycházíme přitom z toho, že existují různé „modely sjednocení“ (*Modelle der Einigung*) jakožto „formy uskutečnění církevní jednoty, v nichž tato jednota dostává konkrétní podobu“.⁴⁹⁸ Za základní modely sjednocení se zpravidla pokládají tři: *federativní* model zaměřený k praktické spolupráci,⁴⁹⁹ *organická jednota* vytvořená spojením dosud oddělených církví v novou entitu,⁵⁰⁰ anebo model *vzájemného uznání*, jenž prosazuje v rámci vyhlášeného společenství mezi církvemi poměrně značnou míru samostatnosti jednotlivých církví, což se snad nejmarkantněji projevuje v odmítnutí jednotného církevního vedení.

V představách konečné podoby ekumenické jednoty se přitom významně odráží způsob, jak ta či ona církev sebe samu chápe (*Kirchenverständnis*) a co pokládá za prvky nezbytné k tomu, aby bylo možné hovořit o církevní jednotě. Různé „představy jednoty“ (*Einheitsverständnisse*) se tudíž „vztahují na chápání podstaty jednoty církve, na její konstitutivní podstatné elementy“.⁵⁰¹ Ústřední otázkou ekumenického dialogu zůstává, v čem se ony „konstitutivní prvky jednoty“ nacházejí.⁵⁰² Za nejzávažnější příspěvek pro ekumenické hnutí jako celek lze v tomto směru dodnes považovat koncept jednoty, který vzešel z prostředí SRC během 3. valného shromáždění v New Dillí r. 1961. Z prohlášení vyplývá, že za čtyři konstitutivní prvky *viditelné jednoty* církve lze považovat: společenství ve víře a v hlásání evangelia, uznání svátostí křtu a eucharistie, shodu v otázce církevního úřadu a společné svědectví a službu.⁵⁰³

⁴⁹⁷ KÖRTNER, U.H.J. *Wohin steuert die Ökumene? : Vom Konsens- zum Differenzmodell*, s. 22.

⁴⁹⁸ KAPPES, M. *Ökumene – wohin? Einheitsvorstellungen und Modelle der Einigung*. In AA.VV. *Trennung überwinden : Ökumene als Aufgabe der Theologie*, s. 107.

⁴⁹⁹ „Jednota, o kterou usilujeme, může být pojímána jako konfederace nebo aliance církví, která má za cíl spolupráci (*co-operative action*) mezi nimi (...) ‚Federace‘ církví jsou nejobvyklejším vyjádřením takové jednoty...“ (italský překlad II Conferenza mondiale. Edimburgo. 3-18 agosto 1937. Parte seconda. Raporto. VI. L’unità della Chiesa nella vita e nel culto. In ROSSO, S. – TURCO, E. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Fede e Costituzione 6 : Conferenze mondiali 1927-1993*, čl. 1311).

⁵⁰⁰ „...model ‚organické jednoty‘ odpovídá pojetí, které spatřuje v existenci různých konfesních církví určující překážku k autentickému uskutečnění křesťanské jednoty a domnívá se proto, že se jednota může realizovat pouze na úrok zřeknutí se zděděné přináležitosti a identity, církevní a konfesní“ (GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. *Einheit vor uns*, 17 /italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1566/). Od takto pojaté jednoty je třeba odlišit zjm. v katolicko-anglikánském prostředí dlouhou tradici mající model tzv. *corporate unity* (*organic unity*), který vylučuje absorpci vlastních církevních tradic za předpokladu shody v otázkách víry a společného biskupského úřadu.

⁵⁰¹ KAPPES, M. *Ökumene – wohin? Einheitsvorstellungen und Modelle der Einigung*, s. 107.

⁵⁰² Výstižným pojednáním o různých představách jednoty církve a s nimi souvisejícími modely sjednocení srv. MEYER, H. *Ökumenische Zielvorstellungen : Ökumenische Studienhefte. Bensheimer Hefte 78*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Autor se přitom zaměřuje pozorně na to, jak se otázka formy jednoty diskutovala v rámci různých období světového ekumenického hnutí; srv. MEYER, H. *op. cit.*, s. 17-87, 121-173.

⁵⁰³ „Věříme, že jednota, která je Božím darem a jeho vůlí, se stává *viditelnou*, když na jednom místě všichni, kdo jsou pokřtěni v Ježíše Krista a vyznávají jej jako Pána a Spasitele, jsou Duchem Svatým vedeni k tomu, aby vytvořili jedno zcela závazné společenství, které vyznává stejnou apoštolskou víru, hlásá totéž evangelium, láme ten samý chléb, sjednocuje se v jedné společné modlitbě a žije jeden společný život, který září ve svědectví a ve službě všem; a když se kromě toho nacházejí ve společenství celého křesťanstva na všech místech a ve všech dobách takovým způsobem, že úřad a hodnost členů jsou všemi uznávány, takže všichni mohou podle okolností jednat a mluvit společně, majíce přitom na zřeteli úkoly, k nimž Bůh volá svůj lid“ (italský překlad Terza assemblea. Gesù

Upozorníme nyní zvláště na dvě pojetí, jež na základě chápání toho, v čem spočívá jednota církve, předkládají perspektivy znovu-ustanovení společenství, narušeného církevním rozkolem: první koncept je typický pro značnou část reformačního křesťanstva, druhý odpovídá ekleziologickým východiskům nauky a teologie katolické. Po představení obou pozic vneseme otázku, týkající se jejich vzájemné slučitelnosti.

2.1.3.1. Společenství na základě vzájemného uznání

Za jedno z řešení situace přetrvávajícího rozdělení se navrhuje model „vzájemného uznání“⁵⁰⁴ na němž je založeno např. Leuenberské společenství reformovaných církví v Evropě. Výsledkem je pak „společenství církví“⁵⁰⁵ „Teologická konstrukce tohoto modelu spočívá v tom, že na základě společného pochopení evangelia se zúčastněné církve vzájemně plně a bez výhrad uznávají za údy jedné Kristovy církve; toto uznání jde tak daleko, že uznáno je i jejich právo na samostatnou existenci bez jakékoli podřízenosti jedné církve církvi druhé, právo na respekt k vlastním konfesím a bohoslužebným tradicím. Pozitivně vyjádřeno jde o „společenství Slova a svátostí, jež zahrnuje uznání ordinace a umožňuje intercelebraci“⁵⁰⁶

R. 1973 vyhlášená konkordie luterských, reformovaných a z nich vzešlých spojených církví, k níž se připojily i metodistická společenství, je založená na společném porozumění evangeliu, jehož jádrem je nauka o ospravedlnění, a na souhlasném chápání svátostí křtu a večeře Páně. Záměrně se v ní konstatuje, že určité rozdíly mezi církvemi, které ke konkordii a z ní pramenícího společenství přilnou, budou zachovány i nadále. Tyto diference, které se týkají bohoslužebného života, typů zbožnosti, ba dokonce i nauky a řádů jednotlivých církví totiž nejsou podle Nového zákona a reformačních kritérií společenství mezi církvemi „faktory, jež rozdělují církev“⁵⁰⁷ Reformačním kritériem, na něž se zde odvolává, přitom odpovídá tomu, co o nezbytných známkách pravé církve tvrdí ve svém sedmém článku *Augsburské vyznání víry*: „A k pravé jednotě stačí (*satis est*) souhlas v učení evangelia a ve vysluhování svátostí. A není potřebí, aby byla všude dodržována stejná lidská ustanovení anebo obyčeje a obřady zřízené lidmi.“⁵⁰⁸ Takto pojatá jednota je umožněna reformační ekleziologií, podle níž církev jakožto

Cristo luce del mondo. New Delhi 19 novembre – 5 dicembre 1961. Rapporti delle sezioni. Terza sezione. Unità, 2. In ROSSO, S. – TURCO, E. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1948-1998*, čl. 271). Tato představa jednoty došla svého potvrzení i na dalších valných shromážděních, a to v Uppsalle (1968), Nairobi (1975) a Canbeře (1991).

⁵⁰⁴ Srv. MEYER, H. *Ökumenische Zielvorstellungen : Ökumenische Studienhefte. Bensheimer Hefte* 78, s. 120-136.

⁵⁰⁵ K ekleziologickému obsahu pojmu „společenství církví“ (*Kirchengemeinschaft*), jeho vzniku a historickému vývoji v luterském prostředí srv. MEYER, H. *Versöhnte Verschiedenheit : Aufsätze zur ökumenischen Theologie. I.* Frankfurt am Main – Paderborn : Lembeck – Bonifatius, 1998, s. 137-162.

⁵⁰⁶ FILIPI, P. *Communio ecclesiarum v Evropě – Leuenberské společenství církví*. In AA.VV. *Fórum Velehrad I : Communio ecclesiarum – očištění paměti*, s. 233.

⁵⁰⁷ Konkordie reformačních církví v Evropě (Leuenberská konkordie), 28. In *Na cestě k jednotě : Leuenberské dokumenty*, s. 13.

⁵⁰⁸ Augsburské vyznání, VII,1. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*. Praha : KEBF, 1951, s. 69. K obsahu tohoto ekleziologicky vymezujícího *satis est Augsburského vyznání* v rámci ekumenického dialogu srv. MEYER, H. *Versöhnte Verschiedenheit : Aufsätze zur ökumenischen Theologie. III*, s. 63-77. Tato výpověď formulovaná Lutherovými příznivci r. 1530 v Augsburské konfesi, nachází svůj ekvivalent o šestatřicet let později v *Confessio helvetica posterior*, v článku, kde se pojednává o znacích pravé církve; srv. Druhé helvetské vyznání, XVII,10. In

*creatura evangelii*⁵⁰⁹ povstává skrze Boží slovo, které přichází zvenčí (*verbum externum*) a jež je zvěstováno a přijímáno vírou (srv. Ř 10,17.8).⁵¹⁰ Církev je pak z tohoto pohledu právě společenstvím těch, kdo slovo evangelia přijímají a vyznávají Ježíše jako Pána, přičemž má podobu „shromáždění svatých a opravdu věřících“.⁵¹¹ Jelikož „institucím nebo tradicím církve nelze přikládat Boží autoritu“,⁵¹² není ani apostolicita církve „zaručena historickou kontinuitou biskupského úřadu“⁵¹³ (tu zde garantuje *successio fidelium* – posloupanost jako předávání víry věřícími z jedné generace do druhé) a tudíž ani „žádná jednotlivá, historicky vzniklá forma vedení církve a struktury úřadu nesmí a nemůže platit za základní podmínku společenství a vzájemného uznání“.⁵¹⁴

Jednou z nikoliv nedůležitých slabin zmíněného modelu, které jsou si dobře vědomi i jeho zastánci, je především to, že „ponechává otevřenou otázku strukturálního aspektu takto dosaženého společenství“.⁵¹⁵ Jedná se o to, zda by se dosažený konsensus neměl rozhodnějším způsobem promítnout do institucionální podoby, která by nastalé společenství mezi církvemi vyjadřovala i navenek. Druhou otevřenou otázkou pak zůstává právě ekleziologická báze jednoty.⁵¹⁶ Ačkoliv se Leuenberské společenství mezi církvemi hlásícími se k reformačnímu odkazu v posledních desetiletích v Evropě významně prosadilo, nedošlo k jejímu přijetí ve světě reformačních církví bezvýtku, přičemž hlavním důvodem je právě otázka úřadu.⁵¹⁷ Například severské a pobaltské luterské církve r. 1992 v tzv. Deklaraci z Porvoo společně s britskými a irskými anglikány připomenuly roli biskupského úřadu pro jednotu církve a vyjádřily přesvědčení, že právě tento úřad, který se v církvích, jež se k prohlášení připojily, zachoval, představuje „viditelné znamení, jež vyjadřuje jednotu a kontinuitu církve v životě, poslání a úřadu apoštolů a slouží jim“.⁵¹⁸

ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 228. Pro reformační ekleziologickou koncepci jako celek srv. přehledně FILIPI, P. Co zbylo z reformačního pojetí církve?

⁵⁰⁹ Srv. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 2 : Schriften, Predigten, Disputationen 1518/19.* Weimar : Böhlau, 1884, 430.6-7.

⁵¹⁰ „Církev... je tvořena Slovem volajícím k víře“ (Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církve, s. 22).

⁵¹¹ Augsburské vyznání, VIII,1. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 69.

⁵¹² Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církve, s. 25.

⁵¹³ Tamtéž, s. 26.

⁵¹⁴ Tamtéž, s. 30.

⁵¹⁵ FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické ekleziologie*, s. 162.

⁵¹⁶ K tomu, jakou výzvu znamená model jednoty, který stojí v základech Leuenberská konkordie pro katolické pojetí jednoty církve srv. THÖNISSEN, W. Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Einheitsmodell? Umriss eines katholischen Konzepts von Kirchengemeinschaft. In *Catholica*, 49 (1995), s. 1-31.

⁵¹⁷ Leuenberská konkordie vyhláší vzájemné společenství jak mezi církvemi, které vyzdvihují historickou kontinuitu úřadu biskupa (luterská tradice), tak těmi, které jsou uspořádány podle presbyterně-synodního řádu (reformovaná tradice).

⁵¹⁸ The Porvoo Declaration – „Towards Closer Unity“ (prohlášení z r. 1992) (italský překlad in *Enchiridion œcumenicum : Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 4: Dialoghi locali 1988-1994.* Bologna : Dehoniane 1996, čl. 368). Pod prohlášení se podepsaly Dánská církev, *Church of England*, Estonská evangelická luterská církev, Finská evangelická luterská církev, Islandská evangelická luterská církev, *Church of Ireland*, Litevská evangelická luterská církev, Norská církev, Skotská episkopální církev, Švédská církev, *Church in Wales*. Význam „historické sukcese“ biskupského úřadu pro vyhlášení plného společenství mezi církvemi deklarovaly např. luterské a anglikánské (episkopální) církve ve Spojených státech a v Kanadě ve svých prohlášení *Called to Common Mission : A Lutheran Proposal for a Revision of the „Concordat of Agreement“* (návrh z r. 2000), 6-14; resp. *Called to Full Communion* („Prohlášení z Waterloo“ z r. 2001), B.3. (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./.

2.1.3.2. Společenství skrze účast na Kristově tajemství

Pro katolickou, ovšem také pro pravoslavné církve, pramení církevní jednoty z jedné apoštolské víry, společně sdílených svátostí a apoštolského úřadu biskupů, ustanoveného samotným Kristem.⁵¹⁹ Tento trojitý svazek jednoty přitom můžeme analogicky vidět již v církvi Skutků apoštolů, které představují křesťany jako ty, kdo „vytrvale poslouchali učení apoštolů, byli spolu, lámali chléb a modlili se“ (Sk 2,42). Sboru biskupů, nástupců apoštolů pak podle katolického přesvědčení předsedá Petrův nástupce.⁵²⁰ Třebaže 2. vatikánský koncil „nepředložil žádný jasný koncept k obnovení roztržitého společenství mezi doposud rozdělenými církvemi“,⁵²¹ představil vizi ekumenismu jako procesu, který je zaměřen k dosažení plného společenství.⁵²² Již existující společenství se přitom odvíjí od víry v Krista a přijetí svátosti křtu, který věřícího do Krista začleňuje.⁵²³

Východiskem katolického pojetí jednoty jako cíle ekumenického hnutí je ekleziologické rozvinutí pojmu sakramentality. *Analogicky* ke svátostem církev představuje nástroj spásonosného Božího působení, jež dosáhlo svého vrcholu v díle vtěleného Božího Syna, je reálně-symbolickým zpřítomněním spásy zjevené v Kristu.⁵²⁴ Ukřižovaný Kristus usmířil s Bohem celé lidstvo (srv. Ef 2,16) a sesláním Ducha svatého po svém zmrtvýchvstání vytvořil ze svých učedníků „tajemným způsobem své tělo“,⁵²⁵ jak říká apoštol: „Vy jste tělo Kristovo, a každý z vás je jedním z jeho údů“ (IK 12,27). Svátosti slavené v církvi pak působí zcela

Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 8: Dialoghi locali 1995-2001. Bologna : Dehoniane 2007, čl. 2817-2825,1040). Jak známo, církve anglikánské společenství již od dob vyhlášení tzv. *Lambeth Quadrilateral* (1888) spatřují jako podmínku jednoty kromě Písma, vyznání víry, křtu a eucharistie, právě dějinnou kontinuitu episkopátu; srv. MEYER. H. *Ökumenische Zielvorstellungen: Ökumenische Studienhefte. Bensheimer Hefte 78*, s. 32. To však nebránilo např. *Church of England* v tom, aby v r. 1988 tzv. Míšeňským prohlášením vyhlásila *intercommunio* se společenstvími evangelických církví v tehdy rozděleném Německu, které jsou signatáři Leuenberské konkordie. Důvodem k takovému kroku bylo přesvědčení, že „teologická interpretace“ biskupského úřadu zůstává mezi oběma stranami otevřená a jeho jednotná podoba není ke vzájemnému uznání legitimacy úřadů, jež umožňuje vzájemnou „eucharistickou pohostinnost“, nezbytná. Přesto již dosažené společenství mezi církvemi ještě není úplné: k „pohostinnosti u stolu Páně“ je cesta otevřena, úplná jednota v pojetí úřadu, která by se projevila možností „plné vzájemné výměny“ nositelů ministeria (např. při intercelebraci) dosažena není; srv. *On the Way to Visible Unity* (z r. 1988), 17 (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, F.J. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 4: Dialoghi locali 1988-1994.* Bologna : Dehoniane 2007, čl. 356). Jde o fakta dosvědčující rozdílnost, panující uvnitř jednotlivých křesťanských tradic, pokud jde o otázku: co musí efektivně obě strany sdílet, aby bylo možné vyhlásit mezi církvemi plné společenství.

⁵¹⁹ Pokud jde o pravoslavné chápání jednoty, je třeba zdůraznit, že vedle ústřední role „eucharistické ekleziologie“, zdůrazňující bytostnou spojitost pravosti víry a společenství církve, které vyvěrá z eucharistického Kristova těla, zde hraje nezastupitelný význam pojem *sobornosti*, vyjadřující všeobecnost, kterou zaručují v první řadě církevní koncily; srv. MEYER. H. *Ökumenische Zielvorstellungen: Ökumenische Studienhefte. Bensheimer Hefte 78*, s. 39-42.

⁵²⁰ Srv. *Unitatis redintegratio*, 2.

⁵²¹ THÖNISSEN, W. *Gestufte Kirchengemeinschaft. Zielvorstellungen in der Ökumene*, s. 14.

⁵²² Srv. *Unitatis redintegratio*, 3.

⁵²³ Zatímco katolická církev uznává eklezialitu druhých křesťanských církví a církevních společenství právě přijetím křtu, který se v nich vysluhuje, jako platné svátosti, úskalí představuje i dnes zastávaná pravoslavná praxe odmítání platnosti křtu uděleného mimo pravoslavnou církev; srv. GOVORUN, S. *Teologické spory o platnosti křtu v latinském ritu v 18. století.* In AA.VV. *Fórum pastorálních teologů VIII. : Křest a iniciace.* Olomouc : Refugium 2011, s. 227-254.

⁵²⁴ Srv. HINTZEN, G. – THÖNISSEN, W. *Kirchengemeinschaft möglich? : Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion.* Paderborn : Bonifatius 2001, s. 96.

⁵²⁵ *Lumen gentium*, 7.

zvláštním způsobem jednotu s umučeným a oslaveným Kristem: křtem jsou věřící pokřtěni v jedno tělo (srv. *1K* 12,13), v eucharistii mají na jednom Kristově těle účast (srv. *1K* 10,17).

Viditelným způsobem se jednota Božího lidu projevuje právě ve svátosti oltární, která tuto jednotu „naznačuje a obdivuhodně uskutečňuje“,⁵²⁶ a proto je společně slavená eucharistie úzce spjata s cílem úsilí o sjednocení křesťanských církví a církevních společenství, kterým je sakramentálně pojata *communio*.⁵²⁷ Slovy katolického teologa W. Thönissena: „Společenství povstává skrze účast na Ježíši Kristu.“⁵²⁸ Hovoříme-li o církvi jako o *κοινωνία*, pak máme na mysli společenství, které je vytvářeno díky participaci křesťanů na Kristově těle v moci Ducha Svátého. To je důvodem, proč katolický koncept jednoty staví do svého středu důležitost uchování „původní a úplné podstaty eucharistického tajemství“,⁵²⁹ které se stává jedním z ústředních kritérií, nutných pro obnovení „plného společenství“ mezi církvemi. Společně s eucharistickým tajemstvím je pro podstatu církve v katolickém pojetí konstitutivní apoštolská posloupnost, vycházející z toho, že posláním, které Kristus svěřil apoštolům (srv. *Mt* 28,20) na čele s Petrem (srv. *Mt* 16,18), pokračuje ve službě biskupů, kteří „nastoupili z Božího ustanovení jako pastýři církve“⁵³⁰ a kteří tvoří jedno společenství s Petrovým nástupcem. Biskupský úřad tak nepatří pouze k *bene esse*, nýbrž k samotnému *esse* církve. Právě „platný episkopát a ryzí a úplná podstata eucharistického tajemství“ jsou podmínkou pro existenci pravé partikulární církve, zatímco jejich absence redukuje ostatní křesťanská společenství na *communitates ecclesiales*, které z tohoto hlediska nejsou „církvemi v pravém slova smyslu“.⁵³¹ Skutečně partikulární církve, jimiž jsou církve křesťanského Východu,⁵³² by pak ze své vnitřní povahy měly být zaměřeny ke společenství s církví univerzální, kterou reprezentuje papež.⁵³³

Takto vyjádřilo katolickou věroučnou pozici i prohlášení *Dominus Iesus*, které rovněž připomenulo původní význam koncilního výrazu *subsistit in*,⁵³⁴ týkajícího se vztahu jediné

⁵²⁶ Tamtéž, 11.

⁵²⁷ K ekumenickému významu *communio* jakožto základnímu ekleziologickému východisku jednoty srv. např. DÖRING, H. Die Comunio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie. In SCHREINER, J. – WITTSTADT, K. (ed.). *Communio Sanctorum : Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. Würzburg : Echter, 1988, s. 439-469; HAUDEL, M. Die Einheit der Kirchen als Koinonia (Gemeinschaft)? Chancen und Probleme des jüngsten ökumenischen Einheitskonzept. In *Ökumenischer Rundschau*, 55 (2006), s. 482-501; BROSEDER, J. Koinonia. Ökumenische Anfragen an die römisch-katholische Ekklesiologie. In BROSEDER, J. – WRIEDT, M. (ed.). „Kein Anlass zur Verwerfung“ : *Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs*. Festschrift für Otto Hermann Pesch, s. 312-334.

⁵²⁸ HINTZEN, G. – THÖNISSEN, W. *Kirchengemeinschaft möglich? : Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion*, s. 99.

⁵²⁹ *Unitatis redintegratio*, 22.

⁵³⁰ *Lumen gentium*, 20.

⁵³¹ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus*, 17.

⁵³² Srv. *Unitatis redintegratio*, 14,15.

⁵³³ Srv. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Communio notio*, 17. In TESTACI, B. – LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanicum 13 : Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993*, čl. 1805.

⁵³⁴ Srv. *Lumen gentium*, 8. Joseph Ratzinger vidí nejhlubší důvod výrazu *subsistit in* v tom, že oproti pouhému *est* představuje „ontologický most k existenci jiných církevních společenství“ (Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger. In RATZINGER, J. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*, s. 208). Sám německý teolog a pozdější papež však upozorňuje na skutečnost, že rozdíl mezi *subsistit* a *est* nelze vpsledku zcela rozluštit. Důvodem je přítom fakt, že *rozkol* jakožto hřích je sám o sobě především *rozpor*. „V paradoxu rozdílu mezi jedinečností a konkrétností církve na jedné a existencí církevní reality mimo jeden subjekt na druhé straně, se zrcadlí rozporuplnost lidského hřichu, rozporuplnost rozdělení“ (RATZINGER, J. *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, s. 12).

Kristem založené církve a církve katolické v tom smyslu, že „Kristova církev navzdory rozdělení křesťanů nadále plně existuje pouze v katolické církvi“, řízené Petrovým nástupcem a biskupy ve společenství s ním.⁵³⁵ Uplatněním pojmu *subsistere*, které je zvláštním formou slovesa *esse*, nakolik vyjadřuje „bytí ve formě samostatně stojícího subjektu“ přitom „chtěl koncil říci, že církev Ježíše Krista lze v tomto světě zastihnout v katolické církvi jako konkrétním subjektu (...) v dějinné skutečnosti“,⁵³⁶ který je pouze jeden. Třebaže nikoliv „plně“, avšak přesto, je tato Kristova církev účinně přítomna ve výše kvalifikovaných církvích partikulárních (byť nepřijímajících učení o papežském primátu) a prvky této církve, sice ne „v plnosti“, ale přece, existují v dalších společenstvích, což jim propůjčuje ekleziální charakter. Tyto různé *stupně* již existujícího začlenění nekatolických křesťanů, jejich církví a církevních společenství do Kristova tajemného těla, jímž je církev, jsou tak už nyní základem nikoliv pro absorpci jiných církví anebo jejich integraci ve smyslu „ekumenismu návratu“, nýbrž pro „participační model (...), který skýtá prostor pro různé ekleziální formy“.⁵³⁷

2.1.3.3. Jsou obě pojetí navzájem slučitelná?

Pravděpodobně není třeba připomínat, jakou odezvu, zejména v protestantském světě, římská deklarace *Dominus Iesus*, mimo jiné i svým „silně abstraktním a kompaktním stylem“,⁵³⁸ vyvolala.⁵³⁹ O reakci v české ekumeně bude ještě řeč. Na tomto místě připomeňme snad jen *votum* německých evangelických církví *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis* z r. 2001, jež označilo katolický model jednoty Kristova těla a evangelickou formu společenství církví za vzájemně „ne kompatibilní“.⁵⁴⁰ V ekumenickém dialogu je proto údajně třeba dosáhnout porozumění, „že pro společenství církví se nemůže jako podmínka klást jediná,

⁵³⁵ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus*, 16. Přehledně k znovuoživení diskuse kolem výrazu *subsistit in* podnětené prohlášením *Donimus Iesus* srv. SCHULTHEIS, D. Wo ist die Kirche? Zur erneuten Diskussion um das „subsistit in“ in *Lumen Gentium* 8. In MARSCHLER, T. – OHLY, CH. (ed). *Spes nostra firma : Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag*. Münster : Aschendorff, 2009, s. 271-295.

⁵³⁶ RATZINGER, J. Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, s. 127.

⁵³⁷ HINTZEN, G. – THÖNISSEN, W. *Kirchengemeinschaft möglich? : Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion*, s. 125. Základem možnosti takového diskursu je ekleziologie církve jakožto Božího lidu, jak je to obsaženo ve druhé kapitole konstituce *Lumen gentium*. K jednotě tohoto lidu nejenže jsou všichni povoláni, nýbrž už nyní k ní „různým způsobem (...) patří anebo jsou k ní zaměřeni“ (*Lumen gentium*, 13), tedy v různé míře k tomuto Božímu lidu již přináležejí.

⁵³⁸ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 28.

⁵³⁹ Pro reakci v německy mluvícím prostoru srv. RAINER, M.J. (ed). „*Dominus Iesus*“ : *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Münster – Hamburg – London : LIT Verlag, 2001.

⁵⁴⁰ *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis : Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen* (z 9. listopadu 2000), s. 8. [on line]. [cit. 19. 3. 2012]. Dostupné na internetu: http://www.theologische-links.de/downloads/oekumene/Kirchengemeinschaft_nach_evangelischem_Verstaendnis.pdf.

K otázce modelu jednoty církve jako společenství z pohledu katolické teologie srv. THÖNISSEN, W. *Kirchengemeinschaft als Einheitsmodell? Eine katholische Perspektive*. In WALTER, P. – KRÄMER, K.-AUGUSTIN, G. (ed.). *Kirche in ökumenischer Perspektive : Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, s. 163-177.

historicky vzrostlá forma církevního úřadu, nýbrž že jsou možné jeho různé podoby“.⁵⁴¹ Dokument navíc uvádí, že papežský primát, pojetí apoštolské sukcese, stejně tak jako postoj k ordinaci žen a oblast církevního práva, představují prvky, kterým se „z evangelické strany musí protirečit“.⁵⁴²

Kritické hlasy nechybí ani z druhé strany. Vize zaštitěná mottem „smířených růzností“, se může například podle kardinála Kaspera stát zavádějící, ba dokonce nepostihující realitu, pokud jí budeme rozumět jako situaci, kdy církve dosáhnou byť i „eucharistické pohostinnosti“, ale zůstanou každá v té institucionální podobě, v jaké jsou, bez jednotného pochopení úřadu a s články víry, které si budou i nadále protirečit. Takový stav by německý kardinál hodnotil spíše jako „nesmířenou různost“, jako „církevnost bez skutečné jednoty“, na jejíž místo by nastoupila „pokojná koexistence a přátelská spolupráce“ církví, které by se namísto plné *communio* uspokojily pouze s interkomunií.⁵⁴³ O tomto *communio* pak platí, že „nesmí být chápáno jako pouze horizontální vzájemné uznání; předpokládá nevyhnutelně *communio* v jedné pravdě a v jedné skutečnosti spásy“.⁵⁴⁴

Existence dvou ekleziologických identit, protestantské a katolické, jež se doposud jeví jako neslučitelné, představuje „momentální ekumenickou aporii“.⁵⁴⁵ Jsou ovšem popsána napětí důkazem toho, že se cesta k jednotě opravdu nachází zatarasena a bez další perspektivy? I když je pravdou, že možnost dosažení diferencovaného konsensu ohledně chápání církve, především mezi evangelickou a katolickou stranou, se dnes jeví jako přinejmenším velmi vzdálená, přesto je třeba konstatovat, že pro dosažení společenství slova a svátostí je nezbytné vyjasnění ekleziologických otázek.⁵⁴⁶ Podle katolického teologa W. Thönissena bychom přitom měli mít před očima skutečnost, že základem konsensu umožňujícího různost akcentů v rámci jednotlivých tradic, je „samotný Ježíš Kristus, který z lidí vytváří společenství věřících a je také v tomto společenství uchováva“.⁵⁴⁷ Život společenství církve, mající své vrcholné vyjádření v eucharistii, tak bytostně odkazuje k prameni tohoto společenství, jímž je Kristovo tajemství.

Rovněž z katolického hlediska lze hovořit o cíli, o který v ekumenickém úsilí jde, jako „jednotě ve smířené různosti“. Ani pro katolickou církev totiž nejde zdaleka o prosazení představy monolitní *Einheitskirche*, nýbrž daleko spíše o ustavení plného společenství církví (*communio ecclesiarum*), jak to formuloval ve svém známém výroku již před lety Joseph Ratzinger: „Církve musejí zůstat církvemi, a přitom se stát jednou církví.“⁵⁴⁸ Že církev lze chápat současně v kategoriích *rozmanitosti* a *jednoty* je podle katolického pojetí zcela oprávněné, např. pokud jde postavení místních církví v rámci církve univerzální. Tyto celky partikulárních

⁵⁴¹ *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis : Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen*, s. 9.

⁵⁴² Tamtéž.

⁵⁴³ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 13-14.

⁵⁴⁴ KASPER, W. *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, s. 401.

⁵⁴⁵ *Relazione introduttiva del presidente card. Walter Kasper*. In *Il Regno – Documenti*, 48/21 (2003), s. 657.

⁵⁴⁶ Ohledně srovnání základních východisek katolické a evangelické ekleziologie srv. KASPER, W. ‘Credo Unam Sanctam Ecclesiam’ - The Relationship Between the Catholic and Protestant Principles in Fundamental Ecclesiology. In MURRAY, P.D. (ed.). *Receptive Ecumenism and the Call to the Catholic Learning : Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*. Oxford : Univesity Press, 2008, s. 78-88.

⁵⁴⁷ THÖNISSEN, W. *Kirchengemeinschaft als Einheitsmodell? Eine katholische Perspektive*, s. 175.

⁵⁴⁸ RATZINGER, J. *Die Kirche und die Kirchen*. In *Reformatio*, 13 (1964), s. 105.

církvi „při zachování jednoty víry a jediného božského zřízení všeobecné církve mají vlastní kázeň, vlastní liturgické zvyky a teologické i duchovní dědictví (...) Tato rozmanitost místních církví, proniknutá duchem jednoty, jenom jasněji dokazuje katolicitu nerozdělené církve“.⁵⁴⁹

Aby se mohla „jednota ve smířené různosti“ či „jednota v rozmanitosti“ prosadit jako ekumenicky skutečně nosná cílová představa jednoty, pak je zapotřebí tento pojem naplnit jasným obsahem. V tomto smyslu vytýčil směr již před lety katolicko-luterský dialog, který stanovil jako podmínku k dosažení jednoty smíření ve třech oblastech otázek: společenství ve víře, společenství ve svátostech, společenství ve službě, jež implikuje především pojetí církevního úřadu, ordinované služby.⁵⁵⁰ Na základě výsledků, ke kterým se v rozhovorech již došlo,⁵⁵¹ by přitom neměl upadnout v zapomnění fakt, že rozhodujícím východiskem k posledně zmíněnému okruhu problémů, které se jeví jako zvláště ožehavé, není, „zda (apoštolská) poslušnost k formě církve patří, nýbrž jak k ní náleží“.⁵⁵²

Ekleziologická otázka pojetí církevního úřadu, jakkoliv ústřední, nemůže nicméně být řešena izolovaně, neboť hrozí nebezpečí, že se z ekumenického dialogu stane spíše hádka o instituce, nežli zápas o věrnost Božímu slovu, v jehož službě stojí též ordinovaný úřad.⁵⁵³ „Vlastní otázkou je přece způsob, jakým je ve světě přítomno Boží slovo,“⁵⁵⁴ upozornil před časem Benedikt XVI. Problém úřadu v církvi je tudíž zapotřebí nahlížet tak, že budeme vycházet z povahy Božího slova, jež se stává přítomným skrze svědky, Ježíšovy učedníky, kterým Pán toto slovo odevzdal, aby je hlásali světu (srv. *J* 17,8.14). „Slovo je odkázáno na svědky a jedině ve společenství učedníků, které je dosvědčují, může zůstat živé.“⁵⁵⁵ Hlásání Božího slova, jež má probudit víru v Krista (srv. *J* 17,20) se přitom musí odvíjet „v souhlase s vírou“, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως (*Ř* 12,6).⁵⁵⁶ Tři elementy: Boží slovo-svědék-pravidlo víry (*regula fidei*), jsou natolik niterně spojeny, že každé rozdrobení riskuje neúplné pochopení jednotlivého prvku této triády.

2.1.4. Otazníky nad ekumenismem v kontextu soudobých společensko-kulturních trendů

⁵⁴⁹ *Lumen gentium*, 23.

⁵⁵⁰ Srv. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Einheit vor uns, 55-145 (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./, *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1604-1694).

⁵⁵¹ „Rovněž pro luterskou tradici je apoštolská poslušnost nutná a konstitutivní pro církev a její službu“ (GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Das geistliche Amt in der Kirche, 63 /italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./, *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1497/).

⁵⁵² THÖNISSEN, W. Gestufte Kirchengemeinschaft. Zielvorstellungen in der Ökumene, s. 15.

⁵⁵³ Srv. Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církve, s. 29.

⁵⁵⁴ Ökumenisches Treffen im erzbischöflichen Sitz in Köln. Ansprache von Benedikt XVI. Köln, Erzbischöfliches Palais. Freitag, 19. August 2005.

⁵⁵⁵ VISCHER, L. Propheten und Märtyrer im Gedächtnis der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung von Märtyrern und heiligen. In *Ökumenischer Rundschau*, 55 (2006), s. 338.

⁵⁵⁶ Srv. Ökumenisches Treffen im erzbischöflichen Sitz in Köln. Ansprache von Benedikt XVI. Köln, Erzbischöfliches Palais. Freitag, 19. August 2005.

Ekumenické hnutí není izolovanou skutečností, ale je od svého počátku zasazeno do dějinných, kulturních a společenských souvislostí. Velice zřetelně tato skutečnost vysvítá například, pokud jde o sociální angažovanost křesťanů a církví, která se snažila v nemalé míře v průběhu minulého století být odpovědí na problémy a výzvy spojené s otázkou zachování světového míru.⁵⁵⁷ Rovněž tak je nepochybné, že otevření se katolické církve vůči ekumenismu, jenž byl zpočátku záležitostí převážně evangelicko-anglikánskou, souviselo nemalou měrou s postupným otevíráním se a následným přijetím principu náboženské svobody, který se zprvu uplatňoval v rámci civilní společnosti.⁵⁵⁸ Ekumenismus je ponořen do světa podobně jako je svět místem poslání Kristových učedníků (srv. *J* 17,18). Jak se mentalita a pohyby soudobé společnosti projevují ve tváři ekumenických procesů dnes? Upozorníme na některé z těchto faktů.

Soudobé křesťanství se ocitlo na „postmoderní scéně“, aby bylo konfrontováno s následníky zemřelé moderny: fundamentalismem, transmodernou, projevující se synkretismem a dekonstruktivní supermodernou, dovršující skeptický agnosticismus na práh nihilismu a morálního relativismu.⁵⁵⁹ Jedním z nejpříznačnějších rysů prostředí, v němž žijeme, je názorový pluralismus a současně se projevující individualizace, která kráčí ruku v ruce s fenoménem globální integrace, jež na druhé straně vyvolává jistý druh *antiglobal mentality*, vyzdvihující různé formy partikularismu. Postmoderní teorie, vycházející z konstatování empirického pluralismu ve světě vědy, se odrážejí v samotném pojetí pravdy, vycházejícím z přesvědčení, že „pravda existuje pouze v pluralitě pravd“.⁵⁶⁰ V takovém kontextu může být nejen Kristův nárok na to, že pravda se zjevila v jeho osobě (srv. *J* 14,6), ale též úsilí o dosažení ekumenického konsensu, týkajícího se pravd křesťanské víry, nahlíženo jako něco totalitárního a v důsledku skličujícího. Nejde jistě o to, vyhraňovat se vůči myšlence pluralismu jako takové, nicméně skutečnost, že pravdu jakožto lidé nacházející se *in statu viatorum* nahlížíme zatím pouze z různých úhlů pohledu a přiměřeně časným a prostorovým podmínkám (srv. *IK* 13,12), nelze zaměňovat s agnosticem či s vítězstvím skepticizmu.

Afirmace pluralismu bývá dnes nikoliv výjimečně uváděna jako předpoklad pro úspěšně vedený mezináboženský dialog, v němž se nezřídka na otázku pravdy rezignuje. Kritéria shody jsou etická a praktická, v pomyslném žebříčku náboženství stojí nejvýše ta, která „nejtěsněji odpovídají důstojnosti člověka“.⁵⁶¹ Urychlující se prolínání kultur, v němž se z očí do očí setkávají příslušníci různých náboženských skupin, ukazuje naléhavě na potřebu zdůraznit „velký ekumenismus“ světových náboženství, v jehož stínu se úsilí o sblížení křesťanských

⁵⁵⁷ V našich podmínkách zmiňme přinejmenším diskutabilní, leč velmi silně přítomnou propojenost ekumenismu na aktivity Křesťanského mírového hnutí; srv. např. SMOLÍK, J. Snahy ekumenické a mírové. In BROŽ, L. (ed.). *O společnosti služby : Soubor esejů o československé evangelické cestě*. Praha : Kalich 1981, s. 81-82.

⁵⁵⁸ Srv. TAVARD, G. *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, s. 226-228.

⁵⁵⁹ Srv. HALÍK, T. Postmoderna a katolická identita. In *Teologické texty*, 1 (1996), s. 20.

⁵⁶⁰ KASPER, K. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 234.

⁵⁶¹ Tamtéž, s. 236.

konfesí jeví nanejvýš jako „malý ekumenismus“,⁵⁶² který je lépe upozadit. Hledání jednoty, které stálo u kořenů křesťanského ekumenismu je přitom v prostředí dialogu náboženství a kultur nahrazováno mnohdy snadnou akceptací mnohosti.

Moderní religiozita, kladoucí důraz na duchovní či transcendentní zkušenost, jeví jen nepatrný zájem o snahu překonávat dogmatické rozdíly církví, které jsou chápány jako příliš tradiční a strukturami zatížené náboženské instituce, jež religiózní „prožitek“ spíše zneprístupňují. Zdá se, že nejednota v tom, co církev učí, není buďto vnímána vůbec a pokud ano, pak je nahlížena spíše jako vklad, poněvadž manifestuje rozmanitost křesťanského názoru a umožňuje, aby každý se každý rozhodl podle toho, s jakým myšlenkovým modelem více vnitřně souzní. Pravdivý se zdá být postřeh německé teologa P. Neunera: „V kontextu panujícího pluralismu, v němž se zdá, že vše tu má místo, jen ne pevné vyznání s nárokem pravdy a závaznosti, se jeví otázka jednoty a překonání dogmatických rozdílů jako přímo zaostalá.“⁵⁶³ Navíc se v praxi zdá, že to, co bylo tradičně pokládáno za rozdíly, jež vedly k rozdělení církve, za takové mnohdy nepovažují ani řadoví členové samotných církví a všeobecné povědomí doktrinálních diferencí udržují jakoby už jen výhradně teologičtí specialisté.

Všeobecně jako by se navíc zdálo, že nejrozšířenější ekumenickou náladou se stává pocit skepse. Nezřídka se při pohledu na ustrnulý stav ekumenické praxe v konkrétních obcích a církvích buď zdá, že usilovat o ekumenickou jednotu uvnitř křesťanství se považuje za luxus, nikoliv za něco životně nezbytného, anebo zase naopak se v „ekumenicky aktivním“ prostředí propadá pocitu bezmocnosti a rezignace, neboť zdánlivá a někdy i skutečná absence demonstrativních kroků ze strany vedení církví (např. neústupnost katolické církve pokud jde o *intercommunio* se společenstvími reformační tradice), je vnímána jako překážka dalšího pokroku směrem ke sjednocení.⁵⁶⁴ Je zde ovšem ještě prvek, přítomný více či méně latentně v našem ekumenickém „předporozumění“, a totiž, že pro mnoho křesťanů stav rozdělení církví sám o sobě nezavdává příčinu k rozhořčení či pohoršení a nepředstavuje ani žádný důvod k nějaké nápravě. Dívat se na nejednotu křesťanů jako důsledek hříchu a viny se tak pokládá spíše za klišé. Na druhé straně však platí bystrý postřeh teoložky Ulrike Link-Wieczorek: „Lítost nad tím, že jsme rozděleni, ubyla, aniž by nastoupila radost z konstatované různosti.“⁵⁶⁵

Pluralismus jako myšlenková, společenská a kulturní forma by se ovšem měl stát dnešnímu ekumenismu nikoliv důvodem k rezignaci, nýbrž především výzvou.⁵⁶⁶ Tak by tomu

⁵⁶² Srv. LINK-WIECZOREK, U. Vom kleinen Finger in Kopf und Herz. Zur Relevanz der Ökumene an der Universität. In LAKKIS, S. – HÖSCHELE, S – SCHARDIEN, S. (ed). *Ökumene der Zukunft : Hermeneutische Perspektiven und Suche nach Identität. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 81, s. 19-24. Připomeňme, že i dokument *Dominus Iesus*, který v jubilejním roce 2000 způsobil ve světové křesťanské ekumeně takový rozruch, byl koncipován především jako text, zaujímající postoj katolické církve vzhledem k dialogu s mimokřesťanskými náboženstvími; srv. RATZINGER, J. Vorstellung der Erklärung *Dominus Iesus* im Pressesaal des Heiligen Stuhls am 5. September 2000. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*, s. 180.

⁵⁶³ NUNER, P. Od konsenzu k profilu. Pohled na vývoj ekumeny od Druhého Vatikána, s. 147.

⁵⁶⁴ LINK-WIECZOREK, U. Vom kleinen Finger in Kopf und Herz. Zur Relevanz der Ökumene an der Universität, s. 19.

⁵⁶⁵ Tamtéž.

⁵⁶⁶ Srv. KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 127; BLANCHARD, Y.-M. Duchovní ekumenismus ve zkoušce globalizace.

mělo být podle kardinála Kaspera například, pokud se týká odlišnosti pohledu na etické otázky, jež se dnes mnohem více než naukové problémy staví do centra ekumenických debat.⁵⁶⁷ Diference mezi křesťany a církvemi v pohledu na etické otázky, jakými mohou být umělý potrat, euthanasie, homosexualita či bioetické problémy, se ovšem zatím samy o sobě ukazují spíše jako kontrast k dohodám, jež byly s námahou mezi křesťanskými církvemi dosaženy ve sféře dogmatu.

Výčet apelů či pozvání dnešnímu ekumenismu by mohl jistě úspěšně pokračovat. Jako poslední společenský fenomén, který aktuálně musí nalézt odpověď alespoň v evropském ekumenismu, zmiňme skutečnost, že v důsledku politických změn a následné migrace, dochází dnes ke stále intenzivnějšímu propojení Západu a Východu, kde po staletí kulturu a víru utvářela tradice pravoslavná. V této oblasti zaznívá ekumenická výzva jasně: „V ekumenismu musíme překonat jednostrannou ‚západně zaměřenou‘ ekumenickou teologii a dojít k ‚rozšíření na Východ‘, tedy zahrnout východní církve.“⁵⁶⁸

2.2. Vědomí „krize“ v ekumenismu z pohledu české ekumenické reflexe

Jakou odezvu nachází soudobá ekumenická situace v českém prostředí? Na tuto otázku se budeme snažit zodpovědět na příkladu vybraných českých teologů, historiků a publicistů, kteří se k ekumenické otázce zásadnějším způsobem vyjádřili nebo vyjadřují. Kritériem volby jednotlivých autorů a jejich příspěvků byl fakt, nakolik ve svých úvahách tematizují skutečnost „krize“, anebo alespoň přinejmenším problematičnost, překážky a nepochybnou obtížnost, s nimiž je dnešní hledání podoby ekumenické myšlenky spojeno.

U všech uvedených autorů se setkáme s pohledy kritickými, a to jak pokud jde o některé velmi konkrétní oblasti ekumenické problematiky (např. teologická metoda konsensu), tak pokud se jedná o jisté směry či náběhy, které v rámci ekumenického hnutí vyvstávají (třeba „sekulární ekumenismus“). Pro úplnost necháme zaznít i krajnímu hlasu, který odmítá ekumenické snahy jako takové. Tento postoj totiž nejenže ilustruje jeden z názorů na ekumenismus přítomných v českém prostředí aktuálně, nýbrž mohl by se zařadit jako nový přítok do proudu u nás již dávno přítomného chápání ekumenismu jakožto „poslední křesťanské hereze“.⁵⁶⁹ V neposlední řadě máme pak zájem prezentovat pohled na soudobé ekumenické tendence z co možná nejširšího záběru, a proto jsme mezi následující hlasy zařadili reprezentanty různých

⁵⁶⁷ Srv. KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 179

⁵⁶⁸ Tamtéž, s. 31. Kromě tohoto „rozšíření na Východ“ se pro celosvětový ekumenismus, kterému do jisté míry dominují vztahy katolicko-evangelické, jeví stále aktuálnější také dialog s křesťany a společnostmi představujícími stále rostoucí letniční hnutí; srv. HEMPELMANN, R. *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung*. In GEMEINHARDT, A.F. (ed.). *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung : Bensheimer Hefte 103*, s. 7-25; HOLLENWEGER, W.J. *Pfingstbewegung und Ökumene*. In DAHLING-SNADER, CH. – FUNKSCHMIDT, K.M. – MIELKE, V. (ed.). *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung : Beiheft zur Ökumenischer Rundschau*, 71. Frankfurt am Main : Lembeck, 2001, s. 16-34.

⁵⁶⁹ Výrok připisovaný evangelickému historikovi Amedeo Molnárovi; srv. VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, s. 72.

křesťanských konfesí. Navíc je na každém z nich patrná i odlišnost, pokud jde o jejich inklinaci k různým odstínům vlastního církevního spektra.

2.2.1. Ekumenismus v rozporu s „tradicí“ (M. Semín)

Názor katolického publicisty Michala Semína na ekumenismus je příkrý: jeho, jak autor říká „protestantské“ pojetí je „nesmiřitelné“ s koncepcí jednoty křesťanů, jak ji hlásá, či lépe, jak by ji měla vzhledem k tradičnímu učení hlásat katolická církev.⁵⁷⁰ Co vede autora k tomuto radikálnímu soudu? Je to v prvé řadě samotné pojetí ekumenismu, jehož nebezpečí tkví v tom, že aplikuje tendence módního pluralismu a podporuje ve svých důsledcích náboženský indiferentismus. Pokud pak v podobném duchu začne smýšlet i katolická církev, bude muset sama sebe začít chápat „pouze“ jako jednu z mnoha křesťanských denominací či tradic, a bude nucena skrze spolupráci s ostatními denominacemi, „aby směřovala k centru, které je vně jejich struktur“.⁵⁷¹ Výsledkem takového ekumenismu pak bude popření vědomí přítomnosti plnosti prostředků spásy uvnitř katolické církve a postavení katolicismu a protestantismu na stejnou rovinu sice odlišných, avšak legitimních tradic křesťanské církve.

Jednota katolické církve, která představuje její konstitutivní znak nutný k její identitě, jakožto *communitas perfecta*, již založil Kristus, spočívá ve společně sdílené víře, svátostech a autoritě. Nekatolická vyznání však takové pojetí jednoty odmítají, a proto je liché hovořit o ekumenismu jako o cestě vzájemné konvergence. Ta by totiž implikovala „nějakou míru nedokonalosti na všech konvergujících stranách“, což je ovšem v jasném rozporu s dogmatem o neporušitelnosti církve.⁵⁷² Semín není bezesbytku uspokojen ani se známou formulí *subsistit in*, neboť podle něj otevírá cestu k ekleziologii, jež rozlišuje mezi dokonalou a nedokonalou podobou církevní jednoty. Není ovšem jednoznačně říci, jestli autor neodmítá výše zmiňovaný termín prostě jen proto, že jde o výrok koncilu, který údajně nebyl věrný tradici a to mimo jiné i tím, že připustil diskusi s nekatolíky „a tak umožnil, aby se podněty z nekatolického prostředí vnesly do jeho dokumentů“.⁵⁷³

Jako perspektivu tedy Michal Semín, pokud jde o jednotu křesťanů, předkládá? Na základě řečeného není asi ani možný jiný závěr než následující: „Tradiční a jediné oprávněné ekumenické úsilí katolické církve je takové, které má za cíl přivést nekatolíky do plné jednoty s Kristem v jeho církvi.“⁵⁷⁴ Taková je pravda, kterou hájilo předkoncilní magisterium (jmenovitě především *Mortalium animos*), a ke které je dnes zapotřebí se opět přimknout. Nekatolík nemůže katolíkovi přispět ani k hledání pravdy, ani k nalezení jednoty. Katolický věřící je totiž obě už vlastní a jeho úkolem je naopak, aby těm, kdo stojí mimo ovčín katolické církve, vydal počet o její jedinství.

⁵⁷⁰ Srv. SEMÍN, M. Ekumenismus na rozcestí. In *Distance*, 3 (1999), s. 42.

⁵⁷¹ TENTÝŽ. Mediální ekumenismus. In *Distance*, 0 (1997), s. 54-56.

⁵⁷² Srv. TENTÝŽ. Ekumenismus na rozcestí, s. 44.

⁵⁷³ TENTÝŽ. Apologie tradice. In *Distance*, 4 (2000), s. 78.

⁵⁷⁴ TENTÝŽ. Ekumenismus na rozcestí, s. 45.

2.2.2. „Sváteční ekumenismus“ (J. Vokoun)

Evangelický teolog a ekumenik Jaroslav Vokoun známý v našem prostředí jako pokračovatel ekumenické teologické linie Edmunda Schlinka, a to jak hledáním tzv. „primárních struktur“ jako prvků společných pro křesťany před rozdělením církve, tak soustavným poukazem na liturgický život jako zdroj křesťanské jednoty.⁵⁷⁵ Vokounovu ekumenickou pozici bychom mohli označit jeho vlastními slovy jako snahu o „teologicky zodpovědný ekumenismus“, který je koncipován jako alternativa k sekulární podobě ekumenického hnutí.⁵⁷⁶

Důvodem k zaujetí takového postoje je mimo jiné autorovo přesvědčení, že tzv. „sváteční ekumenismus“, tedy „ekumenismus oficiálních slavnostních akcí“ prokázal svoji kontraproduktivnost. Forma ekumenismu zredukovaného na pouhé *public relations*, při nichž se „ekumenické image“ stává důležitější než samotná ekumenická existence, v sobě totiž skrývá především jedno nepochybné úskalí: může se stát bezobsažným projevem alibismu našeho ekumenického závazku. Nehledě na paradox, že kroky, jimiž se manifestuje ekumenická pohostinnost, bývají často bez problémů přijímány i těmi, kteří jsou ke konkrétním ekumenickým rozhodnutím více než shovívaví. V této situaci je třeba si podle evangelického bohoslovce „neustále klást otázku, které ekumenické činy byly skutečně ryzí, a kdy šlo spíše o image nebo pseudoekumenickou taktiku sledující zcela jiné cíle...“⁵⁷⁷

Podle Jaroslava Vokouna musí zaznít v dnešní situaci stagnujícího ekumenického úsilí se vši vážností otázka: „Jsi pro jednotu křesťanů v jedné církvi?“ Odpověď na ni „zřejmě vyznačuje nejdůležitější dělicí čáru“.⁵⁷⁸ Ekumenismus ve své nynější podobě přátelské spolupráce křesťanských církví může podle jeho zdání trvat „donekonečna“, důležitější ovšem je rozpomenout se dnes na vlastní cíl ekumenického hnutí, které vyvolal sám Boží Ducha a jehož cílem je plná jednota. Svou výzvu formuluje jasně: „Místo ekumenických dýchánek a turistiky je třeba jasně formulovat překážku jednoty.“⁵⁷⁹ Dosažením jednoty, jak se domnívá Vokoun, by bylo dovršeno i samotné poslání reformace, která usilovala o obnovení všeobecné církve.

Vokoun klade ve svých úvahách pronikavé otázky, směřující jak do katolických, tak do evangelických řad. Katolická církev by měla reagovat na zjištění „řadového evangelika“, který při svém bližším pohledu přichází ke zjištění, že „realita této církve je výsledky [ekumenického] dialogu prakticky nedotčena“ a že „čisté katolictví“ ekumenických dokumentů neodpovídá praxi katolického věřícího.⁵⁸⁰ Evangelíci by měli provést jasný řez mezi tím, co je vskutku „evangelijní a proto perspektivní, a co je protestantské a neperspektivní“.⁵⁸¹ Evangelická teologie by při studiu vlastní tradice neměla zapomínat na patřičně vážné studium i těch otázek, které

⁵⁷⁵ Srv. *Ekumenický liturgický sborník*, jehož editorem J. Vokoun byl, a stejně tak Ekumenický liturgický institut Edmunda Schlinka, jež v Českých Budějovicích založil; srv. Ekumenicko-liturgický institut Edmunda Schlinka (programový text). In *Ekumenický liturgický sborník*, 7 (2000), s. II.

⁵⁷⁶ Srv. VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, s. 22.

⁵⁷⁷ Tamtéž, s. 70

⁵⁷⁸ VOKOUN, J. Ekumenismus donekonečna. In *Getsemany*, 1 (1994), s. 2.

⁵⁷⁹ Tamtéž.

⁵⁸⁰ Srv. VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, s. 218.

⁵⁸¹ TENTÝŽ. Končí protestantská éra? In *Getsemany*, 1 (1998), s. 17-18.

katolická strana vnímá kriticky (v kontextu bádání na poli české reformace jsou to např. pojetí úřadu a apoštolské sukcese, mariologie...).

Tváří v tvář silícím projevům, zdůrazňujícím příslušnost k vlastní konfesi, hájí J. Vokoun „ekumenický konfesionalismus“, když předpokládá, že konfese reformačních církví (např. *Confessio Augustana*) by mohly být recipovány na ekumenické úrovni katolickou církví.⁵⁸² Autorita těchto vyznavačských spisů je totiž „odvozena od autority Písma a autority křesťanské církve a z této pozice je také relativizovatelná. To umožňuje postoj ‚velkorysé pravověrnosti‘ (*generous orthodoxy*, H. W. Frei), na rozdíl od úzkoprsého konfesionalismu a nehybného dogmatismu.“⁵⁸³ Vokoun upozorňuje na to, že ekumenicky přijaté konfese mohou být využity „jako základ dílčích identit v rámci obecné církve“, že se dají pojmout jako prameny pro koexistující různé spirituality. Autor se nezdřáhá nazvat sám sebe konfesionalistou, který je však otevřený ke všem, jež lze pokládat za křesťany, což mu dovoluje přihlásit se k „vyznavačskému ekumenismu“, který vychází z od těch, kdo chtějí bránit klasické křesťanské postoje a kteří nacházejí své spojence (v otázkách etických, ale i dogmatických) napříč církvemi.⁵⁸⁴

2.2.3. „Paradox“ ekumenismu (J. Hanuš)

Ekumenické hnutí 20. století jako fenomén „značně rozporuplný“, tak by se dal shrnout výchozí postřeh katolického historika Jiřího Hanuše.⁵⁸⁵ Kritika ekumenismu může být přitom vznesena z mnoha stran: povrchnost závěrů liturgických komisí, likvidace specifík jednotlivých křesťanských tradic, byrokratizace, všudypřítomné pokrytectví... Nicméně svůj nesmazatelný význam ekumenické hnutí sehrálo a dosud hraje, co se týče vzájemného poznávání „jednotlivců i celých komunit, v překonávání starých předsudků a v neposlední řadě v rozšiřování vědomí a vytváření aktivních společenství napříč ‚stranicko-konfesijním‘ spektrem“.⁵⁸⁶

Bylo již vzpomenu, že při své analýze tradic českého katolicismu minulého století hovořil Hanuš o „paradoxu vývoje ekumenického postoje“ katolické církve u nás. Jmenovaný paradox tkví v tom, že 2. vatikánský koncil sice vedl, co se týče ekumenismu k „přeznamenání hodnot“, ovšem konkrétní ekumenické hnutí se vyznačovalo spíše „kombinací“ následujících forem: na jedné straně zde nechyběla opravdová touha po jednotě přítomná v komunistických vězeních a ekumenických podnicích typu „Jirchářských seminářů“, na straně druhé byl však na katolické půdě přítomen postoj, který měl spíše jenom oficiální formu a nebyl hlubinně založen.

⁵⁸² Srv. TENTÝŽ. Ekumenický konfesionalismus? In *Křesťanská revue*, LXXV/4 (2006), s. 16-17.

⁵⁸³ Tamtéž, s. 19. Jak známo, i přes dialog, který ve věci přijetí *Augsburské konfese* katolickou církví již proběhl, je zatím takový předpoklad stále ještě spíše vizí budoucnosti; srv. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Wege zur Gemeinschaft – Alle unter einem Christus (prohlášení ke *Confessio Augustana* z 23. února 1980) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./, *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1405-1433). Průběh katolicko-luterských rozhovorů o „katolickém uznání“ *Augsburské konfese* v l. 1974-1981 zachycuje MEYER, H. *Versöhnte Verschiedenheit : Aufsätze zur ökumenischen Theologie. II*, s. 69-88.

⁵⁸⁴ Srv. VOKOUN, J. Ekumenický konfesionalismus?, 19.

⁵⁸⁵ Srv. HANUŠ, J. Úvodem. In TENTÝŽ. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy*, s.

6

⁵⁸⁶ Tamtéž, s. 6.

Kromě toho se v českém prostředí ekumenická praxe nevyhnula vzniku účelových „ekumenických“ aliancí zaměřených proti některé z křesťanských denominací, popřípadě proti nějakému ‚nekřesťanskému‘ politickému či kulturnímu uskupení. „Paradox zde spočívá ve značné rozmanitosti toho, co můžeme označit pojmem ‚ekumena‘, případně v kritice určitých ekumenických forem, které se od 60. let 20. století objevovaly i ve vlastních řadách katolické církve.“⁵⁸⁷ Potíž vidí autor v tom, že koncil sice v ekumenické oblasti akcenty „pozměnil a přidal“, „nevytvořil však veškeré strukturální podmínky pro to, aby byl ekumenický postoj uplatňován z katolického hlediska důsledně – jak na myšlenkové, tak praktické úrovni“.⁵⁸⁸

Jiří Hanuš vidí příčinu nedostatečného rozvinutí ekumenické myšlenky i ve vyjádřeních samotného 2. vatikánského sněmu, konkrétně ve formulacích, které přiznávají „plnost“ prostředků milosti katolické církvi a prezentují tuto církev jako jedinou církev Kristovu (*subsistit in*). Taková prohlášení vedla u katolíků pouze k pokračování pocitu výlučnosti, který u nich přetrvává dodnes. A tento pocit jakýkoliv poctivý ekumenismus zcela ochromuje. „Ekumenismus se opravdu prohloubí a dostane nový impulz tehdy, přestane-li se na ty ‚druhé‘ pohlízet útrpně (tolerovat = trpně snášet).“ Podle autora potřebujeme jako křesťané vážně a důsledně „promyslet toleranční hloubky“, což znamená nejen učit se druhého snášet, ale být s ním.⁵⁸⁹

Katolická církev by se jakožto většinová u nás měla stát „motorem ekumenické transformace“, což však bude možné jedině tehdy, když se sama začne aktivně zajímat o to, jaké představy mají o ekumenismu další partneři v dialogu, a když se předmětem rozhovoru stane otázka podoby ekumenického cíle. Výrazu „sjednocení“ přitom vytká jeho vágnost a mnohovýznamnost.⁵⁹⁰ Druhou podmínkou toho, aby se katolická církev stala ekumenicky věrohodnou, spatřuje Hanuš v tom, že uvnitř samotné církve se musí podporovat „nitro-církevní ekumena“ projevující se respektováním široké názorové plurality, včetně teologické.⁵⁹¹

2.2.4. Ekumenismus jako „eskapismus“ (J. Štefan)

Systematický teolog pražské evangelické fakulty Jan Štefan dal najevo svůj postoj k ekumenismu, či lépe řečeno k některým jeho formám v souvislosti s diskutovaným projektem ekumenického studia českých církevních dějin, k němuž vyzvali r. 2000 společně nejvyšší představitelé katolické a evangelické církve v naší zemi.⁵⁹²

Autor nahlíží na podobné snahy s rezervou a ptá se, zdali se na poli ekumenické historiografie nezopakuje „onen ekumenický eskapismus“, který činí v jeho „očích podezřelým ekumenické hnutí vůbec“. „Nebude to zase další varianta úniku z terénu těžko snášené faktické

⁵⁸⁷ HANUŠ, J. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, s. 133.

⁵⁸⁸ Tamtéž, s. 134.

⁵⁸⁹ HANUŠ, J. Chytne ekumena druhý dech? Poznámky liberálního katolíka. In *Getsemany*, 9 (1998), s. 182.

⁵⁹⁰ Srv. tamtéž, s. 183.

⁵⁹¹ Srv. tamtéž, s. 184.

⁵⁹² Srv. VLK, M. – SMETANA, P. Společné prohlášení k římskému sympoziu o Mistru Janu Husovi, s. 7.

viditelné církve do ideální neviditelné církve?“, obává se evangelický teolog.⁵⁹³ Rizikem ekumenismu pěstovaného čistě jako akademická a profesionální záležitost hrozí, že se stane pouhou konstrukcí ideální *civitatis Dei*, při které se její stavitelé budou pohybovat mimo církevní realitu, jež v sobě zahrnuje „ekumenicky neuvědomělé církevní stádo a ekumenicky nevzdělané církevní pastýře“. Úskalí představuje podle Štefany taková ekumenická práce, jež se stává záležitostí „ekumenických premiantů“, jež „budou doma všude, a nebudou doma nikde“.⁵⁹⁴

Stále platnou ekumenickou inspirací zůstává i dnes postoj Karla Bartha, jenž se sám i přes svoji teologickou otevřenost vůči katolictví, stavěl k ekumenickému hnutí s nejednou výhradou. Švýcarský teolog v rámci své reformované ekleziologie totiž trval na tom, že církev v její všeobecnosti křesťan zakouší, prožívá a praktikuje především doma, uvnitř svého sboru, farnosti či náboženské obce, a to mnohdy autentičtější způsobem než jakýkoliv „ekumenický turista“ na svých cestách. Plodnost ekumenismu tak nespočívá prvořadě v tom, nakolik jsme ekumenicky obeznámení a uvědomění, nýbrž tkíví v „míře ekumenického života jednoho každého z nás“,⁵⁹⁵ dodává Jan Štefan.

2.2.5. „Ekumenická exkluzivita“ (P. Ambros)

Katolický pastoralista Pavel Ambros vyniká svou vnímavostí k teologické a spirituální tradici křesťanského Východu, což se projevuje i v jeho úvahách v oblasti ekumenismu.⁵⁹⁶ Ohlašuje v nich rozdíl mezi „naprogramovaným“ ekumenismem šedesátých let 20. století, který směřoval veškerou námahu ke vzájemnému uznání tradic a různých vyznání a mezi ekumenickými zkušenostmi z let osmdesátých a devadesátých, které „zřetelně ukazují meze dialogu jako cesty k jednotě“.⁵⁹⁷

Ekumenismem rozumí Ambros na prvním místě jako novému způsobu křesťanské existence, vznášejícímu „nárok vidět věci i z pohledu druhých a vykládat co nejpozitivněji to, čím ostatní křesťané jsou, co činí a mluví“.⁵⁹⁸ Současná krize, projevující se nedostatečnou recepcí vypracovaných ekumenických konsensů ze strany jednotlivých církví, konflikt mezi „ekumenickou ortodoxií“, která je v těchto dokumentech vyjádřena a „ekumenickou ortopraxí“, svědčí podle teologa na rozdíl mezi vyznáním víry v církvi a výslednou formulací dosaženou ve formě souladu v ekumenickém dialogu. Důvodem tohoto stavu je, že ekumenická myšlenka dnes „opouští pole praktikující víry“ a stává se téměř výlučně záležitostí „ekumenických profesionálů“, majících za cíl „překonat konfesní výklad komentářem všeobecně přijatelným“.

⁵⁹³ ŠTEFAN, J. Ekumenické církevní dějepisectví. Několik poznámek českého systematického teologa evangelického vyznání. In HANUŠ, J. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy*, s. 75.

⁵⁹⁴ Tamtéž.

⁵⁹⁵ Tamtéž, s. 76.

⁵⁹⁶ Srv. např. AMBROS, P. *Teologicky milovat církev*, s. 331-349 (kapitola „Křesťanský Východ – cenný pramen obnovy dnešního světa“). Ambros ukazuje, že křesťanský Východ „nese v sobě všechny zásadní prvky společného křesťanského dědictví“, a že je v něm „jiným způsobem živé všechno, co obsahují protestantská a katolická tradice“ (AMBROS, P. *op. cit.*, s. 331).

⁵⁹⁷ AMBROS, P. Předmluva. Cesty nového ekumenismu. In CLÉMENT, O. *Pohledy do budoucnosti*. Velehrad : Refugium, 1998, s. 5-6.

⁵⁹⁸ AMBROS, P. Ekumenismus jako podněcující rozpomínání víry. In *Teologická reflexe*, 7/1 (2001), s. 16.

„Ekumenická exkluzivita“, kterou P. Ambros kritizuje, riskuje, že opustí životodárné zázemí, ze kterého vyrostlo ekumenické hnutí, že se vydá na samou hranici života církve.⁵⁹⁹

Cesta konsensu se ocitla ve slepé uličce proto, že za cíl ekumenické jednoty vytýčila shodu v interpretaci pravd křesťanské víry a nikoliv v jejím *vyznání*, ze kterého vyrůstá „veškeré náboženské poznání a praxe jednotlivce“.⁶⁰⁰ Vyznání víry je vždy úkonem osobním, jímž člověk odpovídá na Boží povolání a jednání, a jelikož ekumenismus chce především poznat, pochopit a milovat druhého jako osobu, je možné vydat se směrem k jednotě pouze společným sdílením křesťanské víry. „Nový ekumenismus“, o němž katolický teolog hovoří, se tak bude moci uskutečnit jakožto setkání osob, které v sobě nesou stejnou žízeň, obavy a radosti našeho světa, a kteří své vlastním svědomí i svědomí svých společenství „zbystřili“ vůči faktu přetrvávajícího rozdělení.⁶⁰¹

Ano, ekumenické hnutí se nachází v okamžiku předělu: „Dělicí příkopy dnes už neprobíhají mezi církvemi, nýbrž mezi křesťany a mezi lidmi, kteří křesťané nejsou. Pro věřící lid pozbyly dogmatické důvody trávajícího rozkolu význam, lidé jim už nerozumějí. Ekumenické hnutí nemá onu přitažlivost jako dříve: existují viditelné kroky ke sjednocení, neví se však, kam ekumenismus spěje.“⁶⁰² V čem však spočívá jeho neutuchající výzva a platnost je to, že vede křesťany k uvědomění si působnosti Božího Ducha, který nám byl dán a který vytváří jednotu, jež je viditelně dovršena souhlasem těch, kteří uvěřili.⁶⁰³

2.2.6. „Brzdy“ v ekumenickém postupu (P. Filipi)

Pavel Filipi představuje teologa, zabývajícího se věrně a vytrvale studiem utváření ekumenické myšlenky již mnoho let. Rozvíjí tak ekumenické tradice příznačné pro české evangelické bohosloví od dob J. L. Hromádky. Podle Filipiho je mimo pochybnost, že ekumenismus postoupil kupředu vskutku rychlými kroky, nicméně neskrývá, že nářky nad současným zpomalením ekumenického procesu mají svůj reálný základ.

Konkrétně vyjmenovává jako příčiny stagnace následující prvky:⁶⁰⁴ 1) Uvnitř každého církevního tělesa fungují brzdy. Rychlý postup v ekumenismu tak vyvolává současně napětí a církve, podle Filipiho především katolická, musejí brát ohled na „zadní voje“, čímž se každý ekumenický progres vyvažuje jistým protipohybem. 2) „Poměrně málo z toho, co bylo v ekumenických dohodách dosaženo, se promítlo do konkrétních změn.“⁶⁰⁵ Jako příklad přitom uvádí nepatrný dopad dohod o vzájemném uznání křtu na problematiku spojenou s konfesně smíšenými manželstvími. 3) S přibývajícím množstvím témat, v nichž byla v ekumenickém dialogu dosažena shoda, se zdá být stále nápadnější množství oblastí, kde se kýžené shody

⁵⁹⁹ Srv. tamtéž, s. 19.

⁶⁰⁰ Tamtéž, s. 20.

⁶⁰¹ Srv. AMBROS, P. Od ekumenické spolupráce k ekumenické pastoraci? Význam *subsistit in* (LG 8) pro praxi církve, s. 204.

⁶⁰² Tamtéž, s. 204-205.

⁶⁰³ Srv. AMBROS, P. Ekumenismus jako podněcující rozpomínání víry, s. 22.

⁶⁰⁴ Srv. FILIPI, P. Od Unitatis redintegratio k Ut unum sint. In HANUŠ, J. (ed.). *Ve znamení naděje : Proměny teologie a církve po 2. vatikánském koncilu*, s. 64-66.

⁶⁰⁵ Tamtéž, s. 64.

doposud nepodařilo dosáhnout. Nejmarkantněji je to pak patrné v oblasti „eucharistické pohostinnosti“. 4) „Rychlost postupu,“ míní evangelický ekumenik, „je dvousečná záležitost.“⁶⁰⁶ Čím rychleji se totiž daří dojít ke konsensu, tím dříve přicházíme ke konstatování zásadních neshod, mezi nimiž hraje ústřední roli samotné pojetí jednoty, o níž by v ekumenismu mělo jít.

U kořenů církevní jednoty musí podle Pavla Filipiho stát přijetí faktu „legitimní diversity“, jejíž meze se opakovaně a často nesnadně určují napříč celými křesťanskými dějinami. Přitom platí, že tam, „kde byly tyto meze vytýčeny příliš úzce, kde příliš zřetelně kopírovaly oblast vlastního zájmu a vlastního specifického důrazu, docházelo k rozpadu jednoty.“⁶⁰⁷ Jedna církev je v tomto pozemském věku přítomná pouze v pluralitě, a to jak místních, tak konfesních církví, a svoji konečnou podobu dosáhne teprve až eschatologickým příchodem Božího království. Co dnes křesťanské církve spojuje dohromady, je pak *vyznání* Krista jako Pána, které zároveň zakládá identitu každé z nich. Toto vyznání Ježíše jako Spasitele je aktem každé církve jednotlivě, ale zároveň úkonem, který církve spojuje dohromady. Vzájemné společenství křesťanských církví je tedy založeno právě společně sdíleným vyznáním, jež nelze vyslovit izolovaně.

Důležitost toho, aby církve usilovaly o vzájemné společenství, se projevuje zejména tehdy, kdy je vyznání Krista v té či oné církvi ohroženo bludem, či postoji a jednáním, které toto vyznání zpochybňují a činí nevěrohodným. Újma vyznání uvnitř jedné církve se totiž dotýká i ostatních církví, které pak mají v rámci synodální porady povinnost volat druhé k odpovědnosti a nápravě. Pro opravdové společenství církví je ovšem nezbytné, aby v něm všichni uznávali, že v sousední komunitě žije pravá Kristova církev, stejně tak jako je přítomná v mé komunitě vlastní. Podle Filipiho totiž platí, že „čím větší je osobivost jednotlivého církevního útvaru, čím větší je jeho uzavřenost a výlučnost, tím větší škodu trpí jeho vlastní ‚eklesialita‘, tím méně je skutečnou církví.“⁶⁰⁸ Ekumenickému společenství je tedy neúčinnou církví, která by žila v „samolibé uzavřenosti“, čímž by nakonec sama zpochybnila svůj nárok na to být církví jedinou a pravou.

V konkrétní praxi ekumenismu je Pavel Filipi znám svými sympatiemi k modelu vzájemného uznání církví jak jej představuje Leuenberské společenství reformačních církví v Evropě, jež pokládá „za velmi nosný“ a bude mu podle něj „patřit budoucnost“.⁶⁰⁹ Na druhé straně je si však realisticky vědom toho, že „představa, že by jediná Kristova církev mohla existovat jako společenství samostatných, navzájem plně se uznávajících církevních organizmů, spojených vírou a poslušností jedinému Pánu a společně slavících jeho stůl, se magisteriu katolické církve jeví jako jednota nedokonalá“.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ Tamtéž, s. 65.

⁶⁰⁷ FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, s. 173

⁶⁰⁸ Tamtéž, s. 175.

⁶⁰⁹ Srv. FILIPI, P. *Communio ecclesiarum v Evropě – Leuenberské společenství církví*, s. 233.

⁶¹⁰ TENTÝŽ. *Od Unitatis reintegratio k Ut unum sint*, s. 65.

2.2.7. Kritika „horizontálního ekumenismu“ (P. Černý)

Pavel Černý vnáší do ekumenické diskuse dynamický pohled praktického teologa, čerpajícího z důrazů světového evangelikálního proudu a z domácího prostředí Církve bratrské. Odtud se dá jistě dobře pochopit pozornost, s níž se zaměřuje na vztah mezi úsilím o jednotu křesťanů a misijním pověřením církve. Na počátku 3. tisíciletí se ekumenismus podle něj nachází v situaci, kdy na jedné straně „pokračuje a rozvíjí se mnoho společných projektů a misijních aktivit a na druhé straně roste napětí ve věcech věroučných a strukturálních“.⁶¹¹

Jednota a misie jsou úzce spojeny dohromady již samotným Ježíšem v jeho velekněžské modlitbě, v níž Boží Syn klade jednotu učedníků jako podmínku toho, aby svět uvěřil v jeho poslání (srv. *J* 17,21). Podle Pavla Černého bychom neměli zapomínat, že Janova 17. kapitola není jen textem o jednotě, nýbrž podtrhuje význam svatosti, pravdy a misie pro život církve. Autor si při pohledu na ekumenické hnutí klade otázku, „zda zápas o jednotu církve neuvázl na mělčině právě proto, že jednota byla příliš podtržena na úkor ostatních evangelijních aspektů“. Platí totiž, že tam, kde církev „své misijní poslání opouští, ztrácí důvod své existence a zápas o jednotu se stává zbytečným“.⁶¹²

Ve svém příspěvku evangelikální teolog vybízí, aby v horizontu ekumenicky pojaté křesťanské misie došlo k novému prohloubení spojitosti mezi kristologií a soteriologií, aby hlásání církvi o Božím království znovu dalo zaznít zvěsti Písma o spáse, k níž dojde „každý, kdo vyzývá jméno Páně“ (*Ř* 10,13). Dynamika křesťanského poslání, jež je následováním Krista v Boží kenotické lásce k člověku, včleňuje křesťana dovnitř *missio Dei* a projevuje se tím, že autentické hlásání církve nemůže popřít jedinečnost Ježíšova vykupitelského díla.⁶¹³ Zde autor míří proti různým podobám soteriologického pluralismu a inkluzivistického pojetí spásy ve smyslu jakéhosi „anonymního křesťanství“.

Na důkladné analýze dokumentů SRC z let 1961-2003 Černý ukazuje, že „vztah soteriologie a misie ještě nebyl v ekumenickém hnutí uspokojivě vyřešen“. Skutečnost spásy se přenesla z individuální oblasti do sféry boje se strukturami moci a kolektivních hnutí, což mělo za následek vyprázdňení biblického obsahu pojmu σωτηρία. „Tento dluh je třeba vyrovnat a propojit diakonii s evangelizací tak, aby misijní poslání nebylo zúženo či deformováno.“⁶¹⁴ Autorovy úvahy tak lze číst jako kritiku „horizontálního“ nebo „sekulárního ekumenismu“, jehož úskalí je právě v tom, že odhlíží od jedinečnosti Kristova díla a vystavuje se tak pokušení zvěst evangelia ideologizovat.

Černý ve své práci ukazuje, že silná angažovanost v oblasti sociální a politické, jak jsme toho byli svědky v ekumenickém hnutí, se může nezřídka dít na úkor předávání křesťanského kerygmatu o spáse, a proto navrhuje, aby se vrátilo pro inspiraci ke svým kořenům, vždyť za svůj vznik vděčí právě misijnímu úsilí.⁶¹⁵ Sociální spravedlnost a uzdravení není možné

⁶¹¹ ČERNÝ, P. *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie : Aktivita světové rady církvi*, s. 175.

⁶¹² Tamtéž, s. 248.

⁶¹³ Srv. tamtéž, s. 50.

⁶¹⁴ Tamtéž, s. 246.

⁶¹⁵ Srv. tamtéž, s. 16.

proklamovat bez „bez odpuštění a smíření s Bohem a přijetí duchovní obnovy“ – tak zní teologova výzva k ryzí ekumenické misii.⁶¹⁶ Podle jeho mínění tak v současné situaci křesťanský ekumenismus „potřebuje novou reformaci, která by položila důraz na Boží zjevení autenticky předané prostřednictvím Písma a přivlastněné mocí Ducha Svatého“.⁶¹⁷

2.2.8. „Nedospělost“ k jednotě v různosti (J. Konzal)

Základní črtou ekumenického profilu v myšlení ústředního představitele Pražské obce *Ecclesia silentii*⁶¹⁸ Jana Konzala je pluralistické pojetí křesťanské Tradice. Větvení Tradice bylo podle něj přirozenou součástí života církve, a proto biskup skryté církve říká: „Reformační roztržku západního křesťanství nevnímám jako neštěstí“.⁶¹⁹ Neštěstí nebo pohromu vidí spíše ve skutečnosti, že před námi stále stojí nesmířená různost nahlížení na dějiny spásy, přičemž samotná různost cest je projevem Ducha Svatého, působícího jak v katolické, tak v evangelické tradici.

V prostředí místní církve Konzal vnímá jako stěžejní ekumenický problém především „nedospělost“ k jednotě, což se projevuje chybějícím respektem vůči různosti a tím, že se jednota zaměřuje s uniformitou.⁶²⁰ *Smíření různosti* podle Konzalova mínění brání v prvé řadě zdůrazňování věroučných rozdílů, které jsou stavěny nad skutečnost bratrského soužití křesťanů. Ve jménu litery křesťané pozbyli vzájemnou lásku a schopnost obohacovat jeden druhého; naše společně sdílená víra „zdegenerovala (...) v navzájem různé ideologie. Ze společného života, v kterém chtěl Kristus mezi námi zůstat, stalo se bojiště idejí“.⁶²¹

Tento stav lze překlenout pouze dialogem, který by ovšem nevedl pouze k lepšímu porozumění, nýbrž také k jednotě konfesí, jíž Konzal vidí možnou pouze tam, „kde různost se nelikviduje, ale čistí, kde se zbavuje agresivních a tedy zraňujících elementů“.⁶²² Teologický dialog směřující k jednotě je třeba vést tak, že se kriticky zkoumají ideologické nadstavby spjaté s určitou historickou epochou, a přitom se „nelikvidují (...) požehnaně různé úhly pohledu a plody rozdílných tradic, vyrůstajících ne-li ze společného kmene (...) pak alespoň ze společných kořenů v téže apoštolské církvi“.⁶²³

Sama ekumenická teologie má v pojetí Jana Konzala povahu permanentního dialogu mé osobní víry s vírou druhých. Reflexí tohoto dialogu pak mohou jednat dospět ke správnému chápání smyslu interpretací obsažených v jiných konfesích, jednat mohou „očist'ovat interpretaci svého vlastního vyznávání“.⁶²⁴ V Konzalově vizi lze pluralitu jako projev vitality církve docenit

⁶¹⁶ Srv. tamtéž, s. 39.

⁶¹⁷ Tamtéž, s. 249.

⁶¹⁸ Pro ekumenický dopad fenoménu Pražské obce srv. SLÁMA, P. Skrytá církev v pohledu českých evangelíků. In *Teologická reflexe*, 16/2 (2010), s. 125-138.

⁶¹⁹ KONZAL, J. Katolíci versus evangelíci. In *Getsemany*, 10 (2005), s. 226.

⁶²⁰ TENTÝŽ. *Zpověď tajného biskupa*. Praha : Portál 1998, s. 92.

⁶²¹ TENTÝŽ. Církev – jednota v mnohosti. In *Getsemany*, 6 (2000), s. 159.

⁶²² TENTÝŽ. Ekumenická teologie: zahrávání si s ohněm, anebo šance z Ducha Svatého. In HANUŠ, J. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy*, s. 106.

⁶²³ Tamtéž.

⁶²⁴ Tamtéž.

jedině tehdy, když se pro jednotlivce stane výzvou jeho osobní víře. Proto je osobní vyznání víry jednotlivce součástí ekumenické formace, která nesmí spočívat v pouhém studiu pramenů pocházejících z různých konfesních prostředí.⁶²⁵

2.2.9. „Post-ekumenismus“ (J. Spousta)

Křesťanské církve vstupují do „post-ekumenického“ věku, diagnostikuje situaci sociolog a publicista Jan Spousta, šéfredaktor revue *Getsemany*, která se zrodila v kruhu *Ecclesia silentii*. Ekumenismus podle něj bude buďto nahrazen novou vlnou konfesionalismu, v němž se každá církev bude opět snažit být „tou nej církvovatější“, anebo se „jako hnutí prostě vyčerpá a vypotřebuje, poněvadž dosáhne své reálné cíle“.⁶²⁶ Jako reálné cíle míní Spousta vzájemné sblížení církví, hlásících se k téže křesťanské Tradici, přičemž za cíle utopické, které jakožto „relikt starého myšlení“ zůstanou i nadále nedosažitelné, pokládá například požadavek „úplné jednoty“ jak jej předkládá „římská teologie“.

Ať již však budou pohyby mezi křesťanskými církvemi a tradicemi jakékoliv, přesto nebudeme ani v budoucnosti svědky úplného vymizení ekumenické myšlenky. V dnešním stavu úbytku ekumenického nadšení a ochromení ekumenického hnutí vidí J. Spousta počátek „zavádění ekumenismu do ‚praxe‘, reálného ekumenismu do ‚obyčejné‘ praxe“.⁶²⁷ Přicházející nová podoba „ekumenismu po ekumenismu“ tak nebude zdaleka tolik nápadná, jako tomu bylo v případě „hnutí“, nýbrž stane se praxí vzájemné tolerance, v níž bude stále méně patrná otázka rozdílů, které v minulosti způsobily rozštěpení. Vedle toho se ekumenismus promění ve výběrový jev, šitý na individuální míru, neboť přístupy k němu zůstanou pro každého rozdílné.

⁶²⁵ Tato Konzalova vize ekumenické formace se odráží v koncepci Institutu ekumenických studií, který vzešel ze zkušenosti teologického studia pěstovaného již v období komunistické totality v rámci komunity skryté církve v Praze, a který má za cíl podnítit ekumenický rozměr teologie i praxe v křesťanských církvích u nás; srv. KONZAL, J. Mein Traum von einer erneuerten Kirche. In KOLLER, E. – KÜNG, H. – KRIŽAN, P. (ed.). *Die verratene Prophetie : Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus*. Luzern : Edition Exodus, 2011, s. 197.

⁶²⁶ SPOUSTA, J. Post-ekumenismus? In *Getsemany*, 5 (2001), s. 93.

⁶²⁷ Tamtéž.

3. EKUMENICKÉ ÚSILÍ JAKO SOUČÁST DĚJIN CÍRKVE V ČESKÝCH ZEMÍCH DO R. 1989

Ekumenismus jako moderní světové hnutí, programově usilující o sblížení a spolupráci mezi křesťanskými církvemi, se začíná formovat v průběhu 19. století převážně v prostředí skupin hlásícím se k probuzeneckým obrodným proudům, jež vyvstaly v prostředí evropského a amerického protestantismu. Nicméně je pravdivé konstatování Pavla Filipiho, že „dějiny ekumenických snah jsou mnohem delší, než dějiny ekumenického hnutí jako jejich organizované podoby“.⁶²⁸

Kam by potom sahaly kořeny českého ekumenismu jako pokusy navázat vztahy mezi křesťanskými větvemi, které se od sebe oddálily? Jsou jimi snahy sázavského kláštera či řeholní komunity mnichů Na Slovanech projevit a udržet živé svazky s východní tradicí slavením slovanské liturgie? Byly to disputy kališnických a husitských Čechů na basilejském sněmu, které měly přesvědčit římskou církev o oprávněnosti a správnosti požadavků českého reformačního hnutí jako cesty k nápravě nabídnuté všeobecnému křesťanstvu? Předběhl našimi husity formulovaný *Soudce chebský* nosnost dnešních textů ekumenického konsensu?⁶²⁹ Lze označit jako „ekumenické cesty“ českých utrakvistů do Cařihradu, kde se pokoušeli navázat spojení s východní křesťanskou církví, poté co se jednání s papežem ukázala jako neuspokojivá? Anebo je základním kamenem, prorokujícím budoucí moderní ekumenické vztahy u nás, politicky deklarovaná snášenlivost, jež umožnila v našich zemích koexistenci dvojvěří: katolické menšiny a většiny „podobojí“? Pro evangelické církve bude jistě působivým zdrojem rozvíjení ekumenické myšlenky sepsání *České konfese* jako formulace vyznání, jež vyrůstajíc z jádra českého reformačního poselství, vyjádřeného v pražských artikulech, umožňovala vznik široce pojaté společné platformy nekatolíků uvnitř českého království.⁶³⁰ K tomuto výčtu bychom mohli připojit irenickou vizi J. A. Komenského, který hloubá o vzájemné toleranci a uprostřed náboženskými válkami zdecimované Evropy volá k ustanovení ekumenické konzistoře, která bude „dbát o křesťanskost církví ve světě a o jeho mír“.⁶³¹

Všechny zmíněné příklady, jež si zdaleka nečiní nárok na to, být vyčerpávající, a jež by vyžadovaly samostatné a důkladné studium, dokládají, jak navzdory faktu rozdělení, které vskutku bolestně a v mnoha ohledech též tragicky poznamenalo dějiny Božího lidu a šíření evangelního poselství v našich zemích, zůstává u věřících v Krista živá myšlenka vzájemnosti, projevující se hledáním společného. Vychází však vždy takové hledání z poslušnosti Ježíšovu odkazu, *ut omnes unum sint*? Do jaké míry se v něm mísí snaha si druhou stranu podrobit, anebo naopak posílit svoji vlastní pozici v rámci uskupení, měnících se v „taktické spojenectví jedněch

⁶²⁸ FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, s. 124.

⁶²⁹ Srv. VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, s. 170

⁶³⁰ Srv. HREJSA, F. *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*, s. I.

⁶³¹ MOLNÁR, A. Česká reformace. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví*, s. 94.

proti druhým“⁶³² A co když se pak řeč o křesťanské jednotě stává pouhým nástrojem v ruce mocných? To jsou otázky, kterým je třeba vystavit ideje a činy, které si třebas i výslovně dělají nárok na to být „ekumenické“.

Ano, Kristův Duch, který vede křesťany k jednotě a pokoji (srv. *Ef 4,3*), bezesporu koná své dílo jak v křesťanských církvích, tak v srdcích Ježíšových učedníků v českých zemích, a to i navzdory tomu, pokud by se ukázalo, že výsledná podoba té či oné „ekumenické“ ideje sledovala cíle až příliš lidské. I zde může platit: *in confusione hominum, providentia Dei*. Ekumenická myšlenka i konkrétní ekumenické úsilí mají i u nás svou historii. V následující kapitole se na vybraných příkladech z dějin novodobého českého ekumenismu budeme snažit načrtnout některé její rysy. Budeme si všímat konkrétních osobností a událostí, přičemž naším úmyslem nebude podat exhaustivní přehled aktivit, které se v našem prostředí, pokud jde o hledání křesťanské jednoty, odehrály. Půjde spíše o to, všimnout si názorně různorodosti proudů a představit klíčové okamžiky, v nichž se utvářela tradice českého ekumenismu. Pro přehlednost členíme naše historické sondy, které končí r. 1989, do tří období: prameny novodobého českého ekumenismu před 2. vatikánským koncilem; ekumenické vztahy v šedesátých letech minulého století a česká ekumena v době normalizace.

3.1. Předstupně ekumenismu – k pramenům novodobého českého ekumenismu před 2. vatikánským koncilem⁶³³

Katolická církev na 2. vatikánském concilu nejenže uznala autenticitu světových ekumenických snah, jak to konečně naznačila již dříve,⁶³⁴ nýbrž se svým zapojením do práce ekumenických organizací a odhodlaným vstupem do teologických dialogů zařadila do jednoho proudu mnohotvarého úsilí křesťanských církví směřujícího k jejich sblížení a spolupráci. Nelze však v žádném případě říci, že by pro katolíky byla až do poloviny šedesátých let 20. století myšlenka sjednocení křesťanů cizí. Pravdou je spíše opak. Jistě, k ekumenickým iniciativám, přicházejícím především z protestantské a anglikánské strany, se stavěla univerzální katolická církev odmítavě,⁶³⁵ ovšem její vlastní impulzy, s nimiž v oblasti hledání křesťanské jednoty

⁶³² ŠTAMPACH, O. *Nástin ekumenické teologie : Informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci*, s. 84.

⁶³³ Z historického hlediska podává mnoho cenných údajů o vztazích mezi křesťanskými církvemi u nás v období od vzniku Československa do událostí těsně před 2. vatikánským koncilem VAŇÁČ, M. *Ekumenické styky v období let 1918-1960*.

⁶³⁴ Srv. *Ecclesia catholica (De motione oecumenica)*.

⁶³⁵ Viz. odmítavá reakce Říma, pokud šlo o pozvání ke spolupráci při formování hnutí praktického křesťanství *Life and Work*, tak i pokud se jednalo o účast na ustavující konferenci hnutí *Faith and Order*; srv. TAVARD, G. *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, s. 116-117. Nejpríkřeji byly nekatolické ekumenické podniky odsouzeny v encyklice Pia XI. *Mortalium animos*, kde byli zastánci myšlenky ekumenismu označeni papežem jako *panchristiani*, jejichž myšlenky jsou prosyceny indiferentismem a relativismem; srv. PIUS XI. *Mortalium animos* (encyklika o podpoře pravé náboženské jednoty z 6. ledna 1928). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 5 : Pio XI (1922-1939)*. Bologna : Dehoniane, 1995, čl. 234.

přicházela,⁶³⁶ dosvědčují, že spíše nežli o ignoraci otázky, šlo z její strany o odlišné akcenty, a též přiznejme, že i o rozdílnou představu a východiska, jak kýžené jednoty dosáhnout. Měla se uskutečnit *návratem* těch, „kdo uznávají a vyznávají Ježíše Krista za Božího Syna a Spasitele lidského pokolení, a přesto bloudí daleko od jeho snoubenky“,⁶³⁷ kterou je katolická církev v čele s Petrovým nástupcem. Poněvadž jednota církve, nahlížené v první řadě jako *societas perfecta*, pramení především ze společenství jedné víry, svátostí a hierarchie, obracela se pozornost katolických „preekumenických“ kroků zvláště vůči pravoslavnému světu, s nímž si katolická církev byla vědoma silných vazeb, právě pokud se jedná o poklad apoštolské víry, pojetí svátostí i posvátného církevního úřadu. Takové chápání se pochopitelně promítlo i do přístupu, s nímž k problému církevní jednoty přistupovala katolická církev i v našich zemích, a zcela ojedinělou podobu pak našlo ve velehradském unionismu.

Snahy o sblížení v rámci evangelického byly u nás ve druhé polovině 19. století poznamenány konfesní konsolidací, která na luterské a reformované straně zatlačila alespoň na určitý čas do pozadí apel ke spojení tolerovaných církví, jenž zazněl v ovzduší revolučního roku 1848 a jenž se mohl odvolávat na vznik evangelické unie v Prusku.⁶³⁸ Čeští evangelíci objevují konfese nejen díky studiu na zahraničních učilištích, ale uvědomují si konfesní odlišnosti též v důsledku působení nových, na odkaz reformace se odvolávajících společenství – „svobodných“ protestantských církví –, které na naše území přicházejí po vyhlášení protestantského patentu r. 1861.⁶³⁹ Vedle probuzeného luterství (K. E. Lány, G. A. Skalský) se objevuje vliv německo-holandského kalvinismu (H. Tardy, F. Šebesta, J. Karafiát), šíří se myšlenky anglického a amerického revivalismu (L. B. Kašpar, V. Šubert), je přítomen duch skotského presbyteriánství (Č. Dušek), ale zaznívá i zájem o českou reformační minulost,⁶⁴⁰ ke které odkazovali již čeští obrozenci, majíce před očima obraz české duše jako palimpsestu, který je „popsaný ve druhé vrstvě násilně vnuceným katolictvím“, jehož „původní písmo je však „českobratrské““.⁶⁴¹

Ve zmíněném prostředí nenalezla hlubšího ohlasu dualistická vize Františka Palackého,⁶⁴² „jež nabízela církvím cestu k rozšířeným ekumenickým horizontům“.⁶⁴³ Český dějepisec zastával názor, že v křesťanské církvi je katolicko-protestantský dualismus typickým

⁶³⁶ Z mnoha podnětů jmenujme například tzv. mechelenské rozhovory kardinála Merciera s reprezentanty anglikánské církve, podporu studia teologie a spirituality křesťanského Východu ze strany Benedikta XV. a Pia XI., anebo zdůraznění duchovního rozměru úsilí o jednotu, jak to prezentovaly výzvy k modlitbě pronesené již Lvem XIII. či v obnovené podobě formulované P. Couturierem; srv. TAVARD, G. *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, s. 113-158.

⁶³⁷ LEV XIII. *Satis cognitum* (encyklika o jednotě církve z 29. června 1896). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903)*. Bologna : Dehoniane, 1997, čl. 1281.

⁶³⁸ Srv. FILIPI, P. Léta 1848-1938, s. 136.

⁶³⁹ Srv. NEŠPOR, Z.R. Malé / svobodné protestantské církve. In NEŠPOR, Z. (a kol.). *Náboženství v 19. století : Nejcirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha : Scriptorium, 2010, s. 212-236.

⁶⁴⁰ Srv. BROŽ, L. Od tolerance k dnešku. In AA. VV. *Od reformace k zítřku*. Praha : Kalich, 1956, s. 152-154.

⁶⁴¹ FILIPI, P. Léta 1848-1938, s. 137.

⁶⁴² Srv. KOŘALKA, J. František Palacký und sein früher Beitrag zum modernen Ökumenismus. In KUČERA, Z. – KOŘALKA, J. – LÁŠEK, J.B. (ed.). *Živý odkaz modernismu : Sborník příspěvků z mezinárodní konference, pořádané Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v pražském Karolinu dne 29. listopadu 2002*. Brno : L. Marek, 2003, s. 27-35.

⁶⁴³ FILIPI, P. Léta 1848-1938, s. 144.

projevem lidského ducha, jenž se vyznačuje oscilací mezi principem autority a svobodného rozumu. Rozdělení křesťanstva tedy vnímal jako „čin prozřetelnosti, nevyvratitelný výsledek kupředu postupujícího vzdělání lidstva“, který zavazuje obě strany k tomu, aby usilovaly o vzájemnou spojitost a harmonii.⁶⁴⁴ Ve svém pojetí zůstal Palacký podle Hromádkova mínění osamocen především proto, že se pokusil řešit „problém katolictví a protestantismu s výše dějinně filosofické a kulturní, nikoliv náboženské a bohoslovecké“, a jeho „smírný pohled“ neměl daleko „od náboženské lhostejnosti“.⁶⁴⁵

Ústup konfesionalismu v českém protestantismu na přelomu 19. a 20. století, který umožnil sblížení jednotlivých proudů, byl do jisté míry dán snahou nové generace bohoslovců překlenout propast zející mezi tehdejšími formami křesťanství a kultury, a to zdůrazněním ne-dogmatické křesťanské praxe.⁶⁴⁶ České evangelictví, třebaže podléhající vlivu liberální teologie ovšem neustrnulo na úrovni národního či kulturního fenoménu, ale odhodlalo se jít cestou „církevního křesťanství“,⁶⁴⁷ která vyústila v založení nového církevního útvaru, Českobratrské církve evangelické, a to na generálním synodu, jenž se pod ideovým heslem „osamostatnění – znárodnění – sjednocení“ sešel 17. a 18. prosince 1918.⁶⁴⁸ Nová církev sdružila všechny dosavadní české reformované a luterské sbory,⁶⁴⁹ přesto však neznamovala úplné instituční sjednocení evangeliků u nás, ačkoliv právě o takový impulz jí šlo: mimo její náruč zůstali němečtí, slovenští i slezští luteráni, jakož i menší protestantské církve.⁶⁵⁰ V rezoluci, kterou generální sněm přijal, vyhlásila nově zformovaná církev svoji historickou a duchovní kontinuitu s českou reformací husitskou, „církví podobojí“ a Jednotou bratrskou, což bylo vyjádřeno přihlášením se k *České konfesi a Bratrskému vyznání. Augsburská a Helvetská konfese*

⁶⁴⁴ PALACKÝ, F. *Die Geschichte des Hussitentums und prof. Constantin Höfker : Kritische Studien*. Prag : Tempsky, 1868, s. 63-65. Palacký, třebaže vycházel z evangelického *milieu*, nesdílel v protestantských kruzích všeobecně pěstovaný názorový stereotyp o destruktivní roli katolické církve v českých dějinách. Českým evangelikům a mladočeským žurnalistům, kteří se s podivem vyjadřovali k jeho účasti na oslavách výročí založení pražského biskupství v r. 1873, Palacký vzkázal: „Já pak jsem přesvědčen, že církve jak křesťanská vůbec všude, tak i zvláště katolická v Čechách způsobila po celý čas bytu svého nepoměrně více dobrého nežli zlého“ (PALACKÝ, F. Několik slov o náboženství a víře. In TENTÝŽ. *Spisy drobné. I : Spisy a řeči z oboru politiky*. Praha : Bursík a Kohout, 1898, s. 380); srv. HREJSA, F. František Palacký po stránce náboženské. In AA. VV. *Reformační sborník : Práce z dějin československého života náboženského. II*. Praha : Blahoslavova společnost, 1928, s. 25-79.

⁶⁴⁵ HROMÁDKA, J.L. *Katolicism a boj o křesťanství*, s. 243.

⁶⁴⁶ Srv. ŘÍČAN, R. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha : YMCA, 1947, s. 353.

⁶⁴⁷ Srv. FILIPI, P. Co všechno bylo u kolébky ČCE? In AA. VV. *Evangelická identita : Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 21.–25. ledna 2008*. Benešov : EMAN, 2008, s. 15.

⁶⁴⁸ Srv. ŘÍČAN, R. Jak došlo k sjednocení českých církví augsburského a helvetského vyznání roku 1918. In AA. VV. *Církev v proměnách času : Sborník k 50. výročí spojení českobratrské církve evangelické*. Praha : Kalich 1969, s. 13.

⁶⁴⁹ Asi dvoutřetinovou většinu z nich přitom tvořily sbory helvetského vyznání. Původní luterské sbory, které se do nové církve integrovaly, čítaly pouze jednu třetinu.

⁶⁵⁰ Protiváhou k sjednocovacímu sněmu se měl stát „Sjezd věřících“, který byl na leden 1919 svolán z iniciativy Svobodné reformované církve, a to především jako reakce na vyznavačskou nevyhraněnost, jež vládla na generálním sněmu českých evangeliků. Spojením Církve svobodné, Jednoty bratrské, baptistů a dalších skupin na něm měla vzniknout Církev věřících. Počítalo se, že se k ní připojí i biblicky orientované skupiny v ČCE. Záměr se sice nezdařil – také díky omezitelnosti Jednoty bratrské – pokus však zasel mezi české evangelické církve jistou nedůvěrou; srv. FILIPI, P. Léta 1848-1938, s. 159-160.

zmíněny nebyly, duchovní jednota s protestantismem světovým byla sice deklarována, leč bez konkrétnějšího obsahu.⁶⁵¹

Tolik úvodní poznámky, z nichž zatím pouze v obrysech prosvítá, že novodobé impulzy, směřující ke křesťanské jednotě, byly živé jak v prostředí evangelického, tak i katolického. Z důvodu odlišnosti obou koncepcí jednoty (pro evangelíky šlo o zformování jednotného českého protestantismu, církev katolická vyzývala k „návratu“ těch, kdo se odloučili), pro historií zatížené vztahy mezi českými katolíky a evangelíky, ale též kvůli protikatolickému ovzduší, panujícimu v poválečných letech první republiky, si tak oba proudy budou razit každý svou vlastní cestu.

Pro ilustraci toho, z jakých kořenů pomalu vzcházel český ekumenismus, jehož květy bylo možné spatřit v období spjatém s konáním 2. vatikánského koncilu, zaměříme nyní svoji pozornost na čtyři vybrané fenomény. Jsou jimi: rozvíjení myšlenky katolického unionismu, podněty evangelického teologa J. L. Hromádky, zkušenosti ekumenické vzájemnosti v době útrap 2. světové války a formování oficiálních ekumenických sdružení a organizací v komunistickém Československu.

3.1.1. Unionistické hnutí: obnovit jednotu skrze apoštolát a dialog

Novodobé snahy o jednotu křesťanů, vycházející z prostředí katolické církve, jsou úzce spojeny s tzv. *unionismem*, jímž se ve specifickém slova smyslu rozuměla snaha „po sjednocení církve katolické a pravoslavné“, a to především z důvodu, že právě obě tyto církve sdílejí „společný poklad apoštolské posloupnosti“, takže žádoucí akt sjednocení se jeví především jako „zacelení schizmatu, rozkolu“.⁶⁵² Že by v tomto úsilí měly zvláštní roli sehrát slovanské národy, bylo jasné slovinskému biskupovi A. M. Slomšekovi, který v polovině 19. století zakládá Bratrstvo sv. Cyrila a Metoděje, jehož posláním měla být modlitba za sjednocení Slovanů žijících v navzájem odloučených církvích. Myšlenku mariborského biskupa přejali na Moravě *sušilovci*, kteří sdružení kolem národního buditele Františka Sušila a kolem organizace nazvané Dědictví sv. Cyrilla a Metoděje, prosazovali modlitbou a navazováním styků se zahraničními příznivci myšlenku unionismu.⁶⁵³ Renesance cyrilometodějství v 19. století a připomínky významných milénií událostí ze života soluňských bratří v letech 1863 (příchod věrozvěstů), 1869 (založení biskupského stolce na Moravě a smrt sv. Cyrila) a 1885 (smrt sv. Metoděje) s sebou přinesly též nový zájem a následný rozkvět poutního místa Velehradu, jakožto středu a východisku cyrilometodějské misie. Připočteme-li papežskou encykliku vydanou Lvem XIII.

⁶⁵¹ Srv. *Ustavující generální sněm Českobratrské církve evangelické konaný v Praze dne 17. a 18. prosince 1918*. Praha : Synodní výbor českobratrské církve evangelické, 1919, s. 20-21.

⁶⁵² FUCHS, A. *Sjednocení církví : Unionismus*. Praha : Československá akciová tiskárna, 1924, s. 5. Takto konkrétně vymezené unionistické hnutí současně nevylučovalo, že by se katolická církev ve snaze obnovit plnou jednotu křesťanstva omezila výlučně směrem na Východ. Zvláštní pozornost soustředil Řím na otázku možné jednoty s anglikány, což se projevilo např. zkoumáním validity kněžských svěcení v anglikánské církvi; srv. LEV XIII. *Apostolicae curae* (encyklika o anglikánských svěceních z 13. září 1896). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903)*, čl. 2034-2048.

⁶⁵³ Srv. TKADLČÍK, V. *Velehradská cesta k odloučeným bratřím*. In MYSLIVEC, J. *Křesťanský Východ a my – TKADLČÍK, V. Velehradská cesta k odloučeným bratřím*. Praha : Česká katolická charita, 1970, s. 58-59.

k výročí schválení slovanské bohoslužby, v níž papež rozšiřuje slavnost slovanských apoštolů na celou církev a přitom zdůrazňuje jejich jednotu s Římem, a stejně tak i jejich přímluvu „za ty, kdo odporují, aby se usmířili s pravou církví“,⁶⁵⁴ vyvstanou nám před zraky všechny podstatné koordináty unionistické myšlenky u nás: sjednocení Slovanů ve víře a v jedné církvi, živý spojující odkaz Cyrila a Metoděje, Velehrad jako místo, kde úsilí o jednotu nachází svůj domov.

Mužem, který se odhodlal propůjčit ideji cyrilometodějského a velehradského hnutí za jednotu konkrétní rasy, byl olomoucký arcibiskup Antonín Cyril Stojan, jenž se odvážně pustil do práce založit zvláštní sdružení, které by podněcovalo sjednocovací snahy všech Slovanů a učinit z Velehradu duchovní centrum těchto snah. Prosadit tyto plány nebylo zdaleka jednoduché, neboť se ihned vystavily podezření rakouských úřadů, že se jedná o podporu panslavismu, sledující politické cíle. Přesto se r. 1891 podařilo, že stanovy Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje pod ochranou Panny Marie byly náležitě schváleny ze strany církve a o rok později i státem, a tím byl k životu povolán církevní spolek, „jehož účelem jest sv. katolickou víru mezi Slovany rozšiřovati, hájiti a zvelebovati“.⁶⁵⁵ Prostředek, kterým se tak mělo dít, byly modlitba a almužna: modlitba a oběť mše svaté na úmysl sjednocení Slovanů ve víře, shromážděné příspěvky na podporu slovanských misí.

Stojanova představa o tom, jak rozvíjet a uskutečňovat poslání za jednotu církve se však neomezila jen na založení Apoštolátu. Zpočátku spontánní a misijně založené Stojanovo cyrilometodějství se postupně zformovalo v systematickou organizaci a účinnou propagaci vědecké i popularizační práce ke sjednocení křesťanů.⁶⁵⁶ První křesťané podle jeho slov šířili víru dvojitým způsobem: „svatým životem a písemní obranou čili apologií“.⁶⁵⁷ Jestliže Apoštolát měl šířit katolickou víru modlitbou a hmotnou pomocí, a zasáhnout tak co nejširší počet aktivních spolupracovníků na díle sjednocení, stalo se cílem Akademie velehradské, založené r. 1910, aby se pro toto dílo nasadila „psaným slovem“. Zřízením Akademie jako vědecké společnosti, která se měla zabývat studiem východní církve je tak určena jedna z hlavních metod velehradského unionismu: jakožto vzájemně „rozvedení“ křesťané „musíme začíti ve spisech s nimi mluvit“, neboť jedině tak máme naději, „že se dáme do vzájemné řeči a do dalšího vyjednávání“.⁶⁵⁸ Úmyslem tedy bylo studiem, vědeckými kurzy a vydáváním publikací přispět k prohloubení poznání křesťanského Východu, a připravit tak půdu pro dialog s pravoslavnými. Za předpoklad na cestě k jednotě se tak vytýčil závazek, snažit se o odstranění předsudků a tradičních polemik, přistoupit v úctě a bratrské lásce k oboustrannému poznání a spolupráci.⁶⁵⁹

⁶⁵⁴ LEV XIII. Grande munus (encyklika o rozšíření úcty sv. Cyrila a Metoděje ve všeobecné církvi z 30. září 1880). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903)*, čl. 201.

⁶⁵⁵ *Dědictví otců zachovej nám, Pane! Velehrad* : Cyrillo-metodějské nakladatelství M. Melichárka, 1911, s. 60.

⁶⁵⁶ Srv. AMBROS, P. *Svoboda k alternativám : Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, s. 592.

⁶⁵⁷ STOJAN, A.C. „Apoštolát sv. Cyrilla a Methoda pod ochranou bl. Panny Marie“ a „Akademie Velehradská“. In *Apoštolát sv. Cyrilla a Methoda pod ochranou bl. Panny Marie*, 1/12 (1910), s. 181.

⁶⁵⁸ Tamtéž, s. 182.

⁶⁵⁹ Srv. ŠPAČEK, M. Apoštolát svatého Cyrila a Metoděje a jeho současný ekumenický význam, s. 65-66. Připomeňme, že významný akcent na poznání pravoslavného křesťanství jakožto průpravy k dialogu přivedl nezanedbatelný počet českých teologů k vážnému studiu východní křesťanské teologie a spirituality (jen namátkou jmenujme jezuity B. Spáčila a J. Olšra, anebo pražského teologa A. Salajku). Zájem českých řeholníků Tovaryšstva Ježíšova byl přitom motivován nadšením pro ruské misie, jež probudila řádová instrukce podněcující k apoštolskému působení ve prospěch slovanských národů, a stejně tak založení Ústavu sv. Cyrila a Metoděje pro

Právě v práci na překonání pochybných a mylných názorů, které ohledně dějin a náboženského života východních křesťanů byly rozšířeny mezi katolíky, spatřoval hlavní poslání velehradských kongresů též Svátý stolec.⁶⁶⁰ Touha po důkladném a láskou prodchnutém poznání nauky a liturgické tradice křesťanského Východu tvořila přímo jádro cíleného úsilí papežů o obnovení jednoty s pravoslavnými církvemi a tzv. *papežského slavismu*, který představoval živý kontext velehradského unionistického hnutí.⁶⁶¹

Velehradské dílo, jež se ze Stojanovy „prvotní intuice postupně zformovalo do programu zaměřeného na probuzení křesťanstva“,⁶⁶² mělo bez nadsázky rozměr světový. Nejenže zasáhlo krajany žijící v zahraničí a poskytovalo pomoc jednotlivým farnostem a teologům, katolickým i ortodoxním, ale přivedlo na půdu Velehradu odborníky – duchovní i laiky –, zástupce obou tradic, kteří se zde celkem sedmkrát sešli na mezinárodních teologických unionistických kongresech. Spolu s Antonínem Cyrilem Stojanem se jejich organizace ujal Lvovský metropolita, hlava řeckokatolické církve na Ukrajině, Andrej Šeptyckij. Tři z kongresů se přitom uskutečnily před 1. světovou válkou (1907, 1909, 1911) a další čtyři pak v době meziválečné (1924, 1927, 1932, 1936). Témata rozhovorů se týkala ekleziologie, nauky o svátostech, úlohy koncilů, metody řešení sporných otázek, problému vývoje dogmatu, úlohy liturgie či úcty ke svatým Cyrilu a Metoději,⁶⁶³ přičemž obě strany byly vzdáleny myšlence proselytismu. Třebaže se hovořilo o sjednocení církví, formulace vytvoření jednoty jako „konverze některých jednotek do církve římské“⁶⁶⁴ byla vyloučena. O jednotě se uvažovalo jako o Božím díle, kterému jsme my lidé povinni připravit cestu. Velehradský unionismus tak neměl své těžiště na úrovni snahy o dosažení diplomatického či dogmatického konsensu, nýbrž významně naznačil, že „teologické koncepty potřebují lidskou podobu setkání“,⁶⁶⁵ zakládajícího se na oboustranné důvěře v působení Božího Ducha. Právě v tom pak tkví důvod, proč je tyto sjezdy možné pokládat

misie na slovanském Velehradě r. 1916; srv. AMBROS, P. Cyrilometodějství a jezuité na Velehradě od roku 1890 do roku 1919. In AA. VV. *Velehrad – filologoi versus filosofoi : Příspěvek spirituální teologie k 800. letému výročí*, Olomouc : Refugium, 2005, s. 208-236.

⁶⁶⁰ Srv. PIUS XI. Ad R.P.D. Leopoldum Prečan, archiepiscopum olomucensium: De conventu quarto in civitate Velehrad, prope sepulcrum S. Methodii episcopi, harendo, pro dissidentium orientie ecclesiarum unione. In *Acta apostolicae sedis : Commentarium officiale*. Annus XVI, volumen XVI. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1924, s. 326-327.

⁶⁶¹ Srv. např. LEV XIII. Grande munus. In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903)*, čl. 182-202; BENEDIKT XV. Orientis catholici (motu proprio oznamující založení Papežského východního institutu z 15. října 1917). In *Acta apostolicae sedis : Commentarium officiale*. Annus IX, volumen IX. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1917, s. 531-533; PIUS XI. Ecclesiam Dei (encyklika ke třístému výročí mučednické smrti sv. Josafata z 12. listopadu 1923). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 5 : Pio XI (1922-1939)*, čl. 105-128; Rerum orientalium (encyklika o rozvoji studií křesťanského Východu z 8. září 1928). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 5 : Pio XI (1922-1939)*, čl. 262-279.

⁶⁶² AMBROS, P. Velehrad Unionist Movement. Jubilee Velehrad Congress 1907–2007. In *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Theologica Olomoucensia*, 9 (2008), s. 109.

⁶⁶³ Srv. GÓRKA, L. Trvalé hodnoty velehradské tradice. Ke stému výročí založení velehradských kongresů (1907–2007). In AA. VV. *Fórum Velehrad I : Communio ecclesiarum – očistění paměti*, s. 48.

⁶⁶⁴ Tamtéž, s. 52.

⁶⁶⁵ AMBROS, P. Cyrilometodějství a jezuité na Velehradě od roku 1890 do roku 1919, s. 235.

za první kroky k modernímu ekumenismu, jak je interpretují souhlasně papežové Jan Pavel II. a Benedikt XVI.⁶⁶⁶

3.1.2. „Oekumenická“ výzva Josefa L. Hromádky

U kolébky sjednocené církve českých evangelíků stály, jak výstižně poznamenává Pavel Filipi, mimo jiné dvě sudičky: znárodnění a antikaticismus.⁶⁶⁷ Evangelíci, shromáždění na zakládajícím sněmu nové církve, vycházeli v naprosté většině z touhy dát najevo, že „češství a evangelictví se setkávají k nerozloučení“.⁶⁶⁸ Jakoby na otázku: Proč jsi evangelík?, byla možná jen jediná odpověď: Protože jsem Čech!⁶⁶⁹ Spojené církvi byl tedy od počátku vtisknut národní charakter a „českobratrské náboženství“, jemuž byla dána přednost před dvěma stávajícími evangelickými konfesemi, bylo vnímáno jako vlastní a příznačné pro českého člověka, jenž se údajně ve věcech víry nikdy nezajímal o dogmatické subtilnosti, nýbrž směřoval ke křesťanství praktickému, jež se odráželo v mravním *ethosu*.⁶⁷⁰

Důraz na mravní poslání evangelíků v českém národě, jakožto stmelujícího prvku českého protestantismu byl přítomen rovněž v počátcích prvních ekumenických sdružení, jež na našem území vznikla. Máme na mysli jak Kostnickou jednotu, která od r. 1905 začala sdružovat evangelické křesťany různých denominací jako jednotlivce, tak i Svaz evangelických církví v ČSR, který r. 1927 sdružil na federativním principu protestantské církve jako celky.⁶⁷¹ Svůj mravně kritický program přitom formulovali čeští evangelíci již na svém prvním sjezdu r. 1903, kdy se vymezili proti římskému klerikalismu i proti liberálním proudům. Svaz evangelických církví pak svojí činností rozvíjel myšlenku existence a poslání protestantismu jakožto „specifické složky celkové duchovní kultury“, jako dějinné, myšlenkové i sociální síly, která však nemusí být nutně spojena s konkrétním církevním životem. Československý protestantismus se tak měl nabídnout jako alternativní typ pro život národní a mezinárodní.⁶⁷²

Máme-li stručně zmínit protikatickou orientaci, jež nasměrovala první krůčky sjednocených evangelíků v nově založené církvi i státě, můžeme si přečíst první větu *Poselství českému národu*, tak jak byl tento dokument přijat Generálním sněmem: „Všem Čechům, obeznámeným s dějinami českého národa, jest společné vědomí, že mezi církví římskokatolickou

⁶⁶⁶ Srv. Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Velehradě (22. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 34-35; Mše svatá na letišti v Brně-Tuřanech. Promluva Benedikta XVI. při modlitbě Anděl Páně (27. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 66.

⁶⁶⁷ Srv. FILIPI, P. Co všechno bylo u kolébky ČCE?, s. 8-12.

⁶⁶⁸ PEROUTKA, F. *Budování státu : I-II (1918 – 1919)*. Praha : Academia, 2003, s. 273.

⁶⁶⁹ Srv. BAŠUS, J.B. Generální sněm očima současníků. In BROŽ, L. (ed). *O společenství služby*, s. 31.

⁶⁷⁰ Srv. FILIPI, P. Co všechno bylo u kolébky ČCE?, s. 14.

⁶⁷¹ Ke členství ve Svazu byly přizvány všechny evangelické církve v tehdejším Československu, z nichž se na základě rozhodnutí svých orgánů ke vstupu odhodlaly Slovenská církev a. v., ČCE, Evangelická církev a. v. ve východním Slezsku, Církev metodistická, baptisté a Jednota bratrská. R. 1936 se pak připojila též Jednota českobratrská; srv. FILIPI, P. Léta 1848-1938, s. 156.

⁶⁷² Srv. tamtéž, s. 158.

a českým národem jest staletý a hluboký rozpor.⁶⁷³ Katolictví je odmítnuto jako víra cizí české národní povaze, jíž je vlastní „víra husitská, českobratrská“. Působení církve katolické je vyličeno jakožto omezující zájmy a svobodu českého národa. Jedinou volbou pro „rodáky, kteří se s církví římskou rozpadli, ale náboženství a církve postrádají nemohou a nechtějí“ tedy zůstává, připojit se k jediné „církvi husitské“ a vrátit se tím „k víře svých otců“.⁶⁷⁴

Na tom, že se čeští evangelíci v následujících letech nedali uvěznit v krátkozrakém národovectví, nepropadli zcela protikatolickému sentimentu a odvrátili od sebe teologickou zploštělost liberálního protestantismu, je třeba být vděčný především objevu „klasické křesťanské linie“,⁶⁷⁵ ke které odkazoval nejrozhodněji Josef Lukl Hromádka, a která měla mimořádný význam i pro ekumenické myšlení u nás. Mladý evangelický teolog si byl dobře vědom, že k české reformační minulosti nestačí zaujmout povrchní postoj, založený ať již na pouhé emotivní sympatii či obdivu k mravnímu ideálu. České bratrství není projevem české národní povahy, nýbrž je pro Hromádka v první řadě „duchovní mocí, která probouzí svědomí a navrácí k Bohu“, je „svědectví duše, která byla otevřena evangeliem a vyzvána k odpovědi samotnému Bohu“.⁶⁷⁶ Proto půjde autorovi o to, aby se ve svém díle soustředil na principy náboženské a teologické, aby vyzdvihl křesťanskou základnu českého bratrství a podchytil význam reformace teologicky. Hromádkovým úsilím bylo nejen zasadit českou reformaci, jejíž poselství je vyjádřeno nejpregnantněji ve slovech českých konfesí, do reformačního proudu světového,⁶⁷⁷ nýbrž také ukázat, že reformační tradice zapadá do biblického teismu, který upevňuje a tím přispívá světodějným způsobem křesťanství jako takovému.⁶⁷⁸

V r. 1931 evangelický bohoslovec připomíná, že reformace vyrůstá z katolictví a dodává, že „všechny jednotlivé složky reformační zbožnosti a theologie jsou pochopitelné ve svém růstu i podstatě jen na pozadí katolické soustavy náboženské a myšlenkové“.⁶⁷⁹ Za nápravu vztahů ke katolické církvi se ovšem Hromádka přimlouval již o osm let dříve na sjezdu českých evangelíků a v r. 1925 načrtnul svoje teologické vnímání katolictví v knize *Katolicism a boj o křesťanství*, která obsahovala i studie publikované již dříve časopisecky. Autor se pustil do zápasu o hlubší pochopení katolické zbožnosti, teologie a církve, popuzen protikatolickými náladami, jež se po založení československé republiky nesly pod heslem: Pryč od Říma!, napříč společností i ostatními křesťanskými církvemi. Uprostřed vřavy povrchní protiklerikální nálady se Hromádka jako protestantský teolog „úzkostlivě tázal“, zda se náš kulturní a duchovní život příkrým a vulgárním soudem nad katolictvím nepřipravuje o „podstatné statky evropské vzdělanosti“, a zda se český evangelík nevystavuje nebezpečí nepochopení nejhlubších důvodů

⁶⁷³ Poselství generálního sněmu českých evangelíků českému národu (z 18. prosince 1919). In *Ustavující generální sněm Českobratrské církve evangelické konaný v Praze dne 17. a 18. prosince 1918*, s. 57.

⁶⁷⁴ Srv. tamtéž, s. 58.

⁶⁷⁵ FILIPI, P. Léta 1848-1938, s. 162.

⁶⁷⁶ HROMÁDKA, J.L. Církev v Jednotě bratří. Jednota Bratří náboženstvím českým? In TENTÝŽ. *Theologie a církev*. Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949, s. 155.

⁶⁷⁷ Srv. TENTÝŽ. Naše konfese, s. 243.

⁶⁷⁸ Srv. TENTÝŽ. *Křesťanství v myšlení a životě : Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*, s. 397-398. Bylo to hlavně Hromádkovou zásluhou, že synodem v r. 1927 ČCE přijala za své Apoštolské vyznání víry.

⁶⁷⁹ Tamtéž, s. 386.

toho, oč zápasili reformátoři.⁶⁸⁰ Byl přesvědčen o tom, „že žhavé jádro reformace může být pochopeno a zachráněno jen tenkrát, když se někde v hlubinách setkává s bytostnou podstatou toho, co katolík dělá katolíkem, co ryzí katolictví vyjadřuje mešní liturgií, eucharistií a vlastním pochopením evangelia“.⁶⁸¹

Katolictví pro Hromádku v sobě obsahuje hlavní křesťanské složky a chceme-li mu porozumět, musíme mít stále na zřeteli, „že všechny konkrétní elementy katolické vyrůstají ze základů křesťanské zbožnosti“⁶⁸² a že tato zbožnost je spjata s jádrem křesťanství. Přes otevřenost vůči „náboženským realitám“ v katolicismu, jež tvoří jeho výchozí metodologický princip, je však autor přesvědčen, že reformační odkaz se musí s katolickým pojetím křesťanství utkat v „boji“. *Katolicismus*, který je „synthesou náboženství a kultury“⁶⁸³ v níž se mísí prvky lidové zbožnosti se svátostným mysticismem a s nejčistšími projevy křesťanské duchovního života, totiž v okamžiku, kdy ztrácí spojitost s klasickým, starověkým a středověkým *katolictvím*, narušuje Tradici a jen stěží nachází porozumění pro křesťanský teismus, pro bezprostřední přístup člověka k Bohu, který hájila reformace. Mezi protestantismem, který musí sám stále znovu objevovat evangelium o spasení, aby se nestal „nejšedivějším morálkařením“⁶⁸⁴ a katolicismem, který přes veškerou svátostnou a hierarchickou vybavenost nemůže poskytnout člověku jistotu spasení, se musí rozhořet „zápas o zbožnost“⁶⁸⁵ jenž ovšem nesmí být bojem proti křesťanství, jelikož: „V Krista věřící katolík a protestant patří přes všechny rozdíly k sobě.“⁶⁸⁶

Ve své cestě za vnitřní podstatou a ideou křesťanství, jež v sobě ukrývají „živé jádro a realitu víry“, která jediná může zachránit věřící i nevěřící,⁶⁸⁷ se J. L. Hromádka vydává vstříc také pravoslaví, aby i v něm, i přes dědictví „hellenské spekulace, mystiky a gnóze“, jež činí ortodoxii osobitou, našel přítomné společné křesťanské základy a svědectví apoštolské víry.⁶⁸⁸ Spor mezi pravoslávím, katolictvím a reformací vyvěrá podle Hromádky v rozdílném pojetí ústředního kristologického dogmatu. Pravoslaví a katolictví prý porušilo hranice mezi Stvořitelem a stvořením, neboť příliš jasně vyřklo jednotu božské a lidské přirozenosti, což znamenalo útěk k mysticismu na Východě a k absolutizaci struktur a dogmat církve na Západě.⁶⁸⁹ Reformace naproti tomu hájí důsledný „dyofisitism christologický“⁶⁹⁰ nepřipouštějící smíšení církve s Kristem, či eucharistické oběti s obětí kříže, a hlásá svrchovanost soudu Božího slova.

⁶⁸⁰ Srv. HROMÁDKA, J.L. Proč žiji? In TENTÝŽ. *Pravda a život*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1969, s. 93.

⁶⁸¹ Tamtéž.

⁶⁸² HROMÁDKA, J.L. *Katolicismus a boj o křesťanství*, s. 49.

⁶⁸³ Tamtéž, s. 80.

⁶⁸⁴ Tamtéž, s. 222.

⁶⁸⁵ Tamtéž.

⁶⁸⁶ Tamtéž, s. 224.

⁶⁸⁷ HROMÁDKA, J.L. *Křesťanství v myšlení a životě : Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*, s. 29.

⁶⁸⁸ Srv. tamtéž, s. 241-243.

⁶⁸⁹ Srv. tamtéž, s. 294.

⁶⁹⁰ Tamtéž, s. 416.

Jaký je konečně obsah Hromádkovy „ekumenické výzvy“?⁶⁹¹ „Oekumenism“ autor uznává nikoliv jako mechanicky vytvořenou jednotu církví, nýbrž jako metodu. Byl přesvědčen, že „jen kladným vztahem k jiným útvarům církevním poznáme vlastní a nejhlubší motivy evangelia, uchováme si šíři pravé křesťanské universality a pochopíme sílu a osobitost svého vlastního vyznání víry“.⁶⁹² Každá církev podle něj odkazuje na důležitý rozměr křesťanské víry, každá ovšem je vystavena úskalí a nebezpečí. Tak pravosláví upozorňuje na objektivitu Boha a spásy, ale je v nebezpečí „mystiky, mravního naturalismu“ a „trpnosti vůči světu“; katolictví zase „ztělesňuje nejhlubší motiv církve jako kolektiva víry a modlitby“, ovšem hrozí mu „titánské sebeuplatnění“ a „hierarchická despocie“; reformační církve hájí svědomí věřícího, avšak jsou vystaveny subjektivismu, idealistickému i mravnímu humanismu.⁶⁹³ Všechny „církevní skupiny“ jsou pak podle Hromádkova přesvědčení „součástí jedné církve“, všechny ukazují směrem ke Kristu, všechny by se měly od sebe navzájem učit, pomáhat sobě i celému světu a v první řadě přivést dnešního člověka v jeho zmatcích k poznání evangelia a Kristova kříže.⁶⁹⁴

3.1.3. Ekumenická zkušenost během 2. světové války

Pozorujeme-li meziválečné vztahy v rámci české ekumeny – tedy máme-li na mysli způsob, jakým k sobě přistupovaly křesťanské církve v prvorepublikovém Československu –, pak musíme *de facto* dát za pravdu Milanu Salajkovi, že „celkově zůstávalo (...) náboženské prostředí v Masarykově republice konfesně rozdrobené, poznačené chladem až „náboženským bojem““.⁶⁹⁵ Významnější odezvu, přesahující rámec katolické církve, nenašel u českých nekatolíků ani velehradský unionismus, a též Hromádkova výzva ke společnému ekumenickému hledání křesťanských kořenů nedošla mimo vlastní řady svého vyslyšení.

Myšlenka unijní mohla jen stěží oslovit české pravoslavné, kteří po r. 1918 teprve hledali svoji vlastní tvář, a to jak co se týče jurisdikční a organizační stránky (srbský patriarchát nebo Cařihrad), tak pokud jde o ideové vyrovnávání se s modernismem a s tužbami toho křídla nově vzniklé národní Církve československé, jež chtělo přimknutím se k pravosláví potvrdit kontinuitu a přináležitost vzhledem ke křesťanskému světu a vymezit se tak vůči církvi římskokatolické, z jejíhož lůna nové uskupení vzešlo.⁶⁹⁶ Ve skutečnosti byl vnitřní život

⁶⁹¹ Pro východiska Hromádkova ekumenismu srv. VOKOUN, J. Hromádkův boj o křesťanství. Hromádka a evangelická katolicita. In TROJAN, J.S. – VEBER, J. – VOKOUN, J. *Nepřeslechnutelná výzva : Sborník k 100. výročí narození českého bohoslovce J.L. Hromádky 1889-1989*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1990, s. 24-35.

⁶⁹² HROMÁDKA, J.L. *Křesťanství v myšlení a životě : Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*, s. 439.

⁶⁹³ Srv. tamtéž.

⁶⁹⁴ Srv. tamtéž, s. 441.

⁶⁹⁵ SALAJKA, M. *Teologie a praxe církve : Praktická teologie křesťanského západu. Ekumenismus*, s. 210.

⁶⁹⁶ Pro pohled, jakým se na unionismus dívali první patriarchové Církve československé srv. HRDLÍČKA, J. Chápání myšlenky unionismu u radikálně modernistických zakladatelů CČSH Karla Farského a Františka Kováře. In AA. VV. *Fórum Velehrad I : Communio ecclesiarum – očištění paměti*, s. 72-85. Autor ukazuje, že na rozdíl od negativního stanoviska K. Farského, byli patriarchové Fr. Kovář a následně i Miroslav Novák ozvěnou myšlenky velehradského cyrilometodějského unionismu zasaženi. Pokud jde o Jednotu katolické duchovenstva československého, z jehož středu nová národní církev v r. 1920 vzešla, nacházíme ideu církevní jednoty se

pravoslavné církve těmito zápasy spíše odsunut do pozadí a vnitřní konsolidace, směřující ke sjednocení různých proudů, nacházejících se v rámci českého pravoslaví, trvala v podstatě až do doby po 2. světové válce.⁶⁹⁷ Evangelíci, za které promluvil Hromádka, pak sice mohli v unionismu vidět program, který je třeba brát vážně, a který českému provinciálnímu katolicismu může dát světovější průhled,⁶⁹⁸ nicméně jej interpretovali jako politickou ambici, která se má stát tvůrčím principem obnovy austrokatolicismem znevážené a poválečnými událostmi otřesené katolické církve u nás.⁶⁹⁹ Navíc jak jsme viděli, Hromádka byl přesvědčen, že syntéza katolictví a pravoslaví by byla nedostatečná, pokud by jí chyběla protiváha reformačního biblického teismu.

Jde-li o dialog, který chtěla probudit idea J. L. Hromádky, představená jak v jeho již zmíněných spisech tak v platformě, na níž založil s Emanuelem Rádlem r. 1927 časopis *Křesťanská revue*, který se měl postarat „o ekumenické povzbuzení našich křesťanů přes hranice protestantismu, katolictví a pravoslaví“,⁷⁰⁰ pak musíme konstatovat, že si mezi českými katolíky sice zasloužil pozornost, k závažnějšímu rozhovoru ale nedošlo. František Cinek, třebaže Hromádkův postoj vůči katolíkům ocenil, vytýkal českému protestantismu roztržitost, způsobenou liberalismem a povrchností, pokud jde o rekurs k reformačním konfesím.⁷⁰¹ Silvestr Braitto se bránil Hromádkově podezíravosti vůči katolickému dogmatismu a mystice, což podle něj svědčilo o povrchnosti evangelického pohledu na katolictví.⁷⁰² Hlavním důvodem rezervovaného postoje katolíků vůči evangelíkům však zůstávalo to, že myšlenka „evangelické katolicity“, která se snažila zhodnotit kladně všechny křesťanské směry, nebyla jako taková přijata. Popravdě řečeno ani přijata být nemohla, jelikož v souladu s učením katolické církve, vyjádřeným v již vzpomenuté encyklice *Mortalium animos*, přetrvávalo i u českých katolíků přesvědčení, že „ekumenické aspirace“ se od jednoty církve liší v samotné podstatě.⁷⁰³

slovanským pravoslavným Východem přítomnou např. v memorandu, které předložili její delegáti papeži Benediktu XV. v létě r. 1919. Právě československému národu podle Jednoty připadl zvláštní úkol, stát se mostem, „po němž by ostatní národové slovanští přešli do jednoty církevní“. Je zajímavé si povšimnout, že reformy, které modernističtí duchovní po Svatém stolci požadovali – od udělení patriarchálního titulu pražskému arcibiskupovi, přes podporu slovanských studií a užívání národního jazyka při bohoslužbě, až po „zmírnění“ celibátu v naší zemi – jsou zdůvodňovány právě starostí o jednotu s pravoslavnými Slovy; srv. text memoranda in FRÝDL, D. *Reformní náboženské hnutí v počátku československé republiky : Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*. Brno : L. Marek, 2001, s. 89-91.

⁶⁹⁷ Srv. MAREK, P. – BUREHA, V. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953 : Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno : CDK, 2008, s. 109.

⁶⁹⁸ Srv. HROMÁDKA, J.L. Český protestantismus a české katolictví, s. 230.

⁶⁹⁹ Srv. TENTÝŽ. *Katolicism a boj o křesťanství*, s. 178-180.

⁷⁰⁰ Srv. TENTÝŽ. Proč žiji?, s. 92.

⁷⁰¹ Srv. CINEK, F. *K náboženské otázce v prvních letech naší samostatnosti 1918-1925*. Olomouc : Lidové závody tiskařské a nakladatelské, 1926, s. 294-296.

⁷⁰² Program Křesťanské revue. In *Na hlubinu*, 10 (1935), s. 61.

⁷⁰³ Srv. BRAITO, S. Myšlenky o církvi. In *Na hlubinu*, 18 (1943), s. 375-378. Emblematický je v této souvislosti Braitův výrok, jímž reaguje na oxfordské ekumenické shromáždění Hnutí pro praktické křesťanství r. 1937: „Katolická církev se nikdy nezúčastní žádných zasedání a konferencí nekatolických církví. Vytýkají jí to jako zpujnost, výlučnost, nesnášenlivost. Ale posuďte, pánové, sami. Ne ona od vás, nýbrž vy jste se odloučili od ní. Ne ona k vám, nýbrž vy k ní musíte přijít“ (BRAITO, S. Konference křesťanských církví. In *Na hlubinu*, 12 /1937/, s. 575). Pokud šlo o pravoslavnou reakci na Hromádkův spis *Křesťanství v myšlení a životě*, srv. např. kladné hodnocení VILINSKIJ, V. Poznámky k III. části knihy prof. Hromádky „Křesťanství v myšlení a životě“. In *Časopis katolického duchovenstva*, 73/1-2 (1932), s. 75-77.

Aby český ekumenismus sestoupil od nesmělých a ojedinělých projevů přízně a spolupráce (např. v rámci osobních kontaktů katolíků a evangelíků na konferencích mládežnické organizace YMCA),⁷⁰⁴ jež tu a tam probleskovaly jinak nevstřícným prvorepublikovým mračnem, které se mezi křesťanskými církvemi u nás utábořilo, na rovinu osobního setkání svědků Kristova evangelia, bylo zapotřebí projít společně hrůzami 2. světové války. Bylo to totiž právě prostředí nacistických koncentračních táborů, v němž muž vedle muže, vězeň vedle vězně spolu bok po boku stanuli křesťané různých konfesí a církví, a byli postaveni před úkol, uchovat si svou víru tváří v tvář vskutku d'ábelské podobě zla. Můžeme říci, že obranné hlasy či útočné výpady, které v době předválečné zaznívaly jakoby z různých stran církevních barikád, byly prolomeny tichem a společně sdíleným utrpením těch, kteří se ocitli dohromady jako Kristovi vyznavači za jedním ostnatým drátem.

Nacistická perzekuce řádila napříč církvemi, a tak se mezi vězňenými ocitli nejen katoličtí kněží (např. J. Beran, Š. Trochta, J. Merell), jichž byla většina, ale též pravoslavní (arcibiskup Savatij) a evangeličtí (J. Bič, J. Šimsa) duchovní, anebo faráři Církve československé (L. Hodík). Převážnou část duchovních soustředili nacisté postupně v Dachau, kde přišel o život i unitář dr. Norbert Čapek, a kde existoval zvláštní kněžský blok. Lágr v Dachau se stal němým svědkem společných vskutku ekumenických modliteb, při nichž projevila svou živost též myšlenka unijní: právě na svátek slovanských věrozvěstů v červenci 1944 se zde české pobožnosti kromě římskokatolických kněží zúčastnil jak pražský pravoslavný arcibiskup Savatij, tak evangeličtí a českoslovenští duchovní.⁷⁰⁵ Stejně tak existují doklady o slavení lednového týdne modliteb, kdy se během oktávu vězňové setkávali k četbě řeckých biblických textů, kázáním o východní liturgii sv. Jana Zlatoústého, zpěvu staroslověnských písní, přičemž na úmysl jednoty církve byla sloužena katolická mše.⁷⁰⁶

V prostředí koncentráků se navazovaly ryzí ekumenické vztahy, založené podle slov pozdějšího kardinála Berana, na křesťanském bratrství a solidaritě ve sdíleném utrpení.⁷⁰⁷ Starozákoník Miloš Bič později vzpomínal na své přátelství s profesorem novozákonní biblistiky Janem Merellem: „Vyhybali jsme se střetům, abychom si nezatarasili cestu k dalším hovorům. Když jsme hovořili, nebylo to ani útočné evangelické, ani útočné katolické. Mohli jsme si rozumět. Bible a křesťanství, to jsou velice široká témata. Prostě jsme si nekonkurovali. Mezi námi tehdy vzniklo skutečně takové ekumenické přátelství.“⁷⁰⁸ Improvizovanými přednáškami na biblická témata pak oba duchovní přispěli během „vzdělávacího programu“, kteří si kněží v Dachau po skončení práce organizovali. To vše podle Biče byla příležitost vydat svědectví Všemohoucímu.⁷⁰⁹

⁷⁰⁴ Z katolíků zde byli zvaní např. A. Fuchs, dominikán S. Braitto či františkán J. E. Urban; srv. Profesor Josef Lukl Hromádka. In *Via*, 3/3 (1970), s. 42-43.

⁷⁰⁵ Srv. HOFFMANN, B. *A kdo vás zabije... : Život a utrpení kněžstva v koncentračních táborech*. Přerov : Společenské podniky, 1946, s. 295.

⁷⁰⁶ Srv. tamtéž, s. 284-285.

⁷⁰⁷ Srv. VODIČKOVÁ, S. *Uzavírám vás do svého srdce : Životopis Josefa kardinála Berana*. Brno – Praha : CDK – Ústav pro studium totalitních režimů, 2009, s. 106.

⁷⁰⁸ Tamtéž.

⁷⁰⁹ Srv. BIČ, M. Před třiceti lety. In *Slovo a život : Sborník studií vydaný k sedmdesátým narozeninám prof. ThDr. Jana Merella*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1974, s. 16-17.

3.1.4. Zrod ekumenických struktur v soukolí politické moci

Po skončení 2. světové války se zpočátku mohlo zdát, že křesťanské církve u nás vyšly ze společně prožitého útlaku proměněné, posílené a otevřené k nové kvalitě vzájemných kontaktů, nežli tomu bylo v období prvorepublikovém. Svou činnost obnovila akademická YMCA, uvažující o širokém propojení s katolickými studenty. Praktické ekumenické plány na podporu náboženského života (včetně zamýšlených společných rozhlasových pořadů) spolu promýšleli např. kněz Alexander Heidler a evangelík Přemysl Pitter.⁷¹⁰ Silvestr Braito, inspirován ekumenickým pohybem v Holandsku, nabídl českým evangelíkům ruku k teologickým rozhovorům⁷¹¹ a ještě pár týdnů před „vítězným únorem“ se zástupci církví sešli na Všekřesťanské mírové shromáždění v Praze. Toto setkání, 2. února 1948 na Slovanském ostrově, se zapsalo do dějin českého ekumenismu jako první společné shromáždění zástupců křesťanských církví, včetně římskokatolické, kterého se zúčastnilo asi tisíc delegátů. Arcibiskup Beran ve svém projevu přítomné povzbuzoval, že „křesťané již nesmějí pohoršovat svět neláskou a nenávisť, nesmějí pohoršovat ani hříchem, jenž je nenávisť k Bohu, křesťané musí žít v lásce“.⁷¹² Přítomní hlavní představitelé církví nakonec připojili svůj podpis pod *Výzvu československých křesťanských církví k míru ve světě*.⁷¹³

Leč brzy se ukáže, jak neblaze tyto první projevy probouzejícího se vědomí ekumenické sounáležitosti poznamená nastupující komunistický režim. Čeští katolíci i evangelíci se sice ještě r. 1947 shodně postavili za dodržování nedělního klidu, jenž měl vzít za své v rámci uskutečňování dvouletého plánu budování republiky, a viděli též jako nepřiměřenou reformu školství, která počítala se zestátněním církevních škol, ovšem již pokud šlo o školskou reformu, vyslovili se představitelé ČČS jednoznačně pro státní školský systém.⁷¹⁴ Poúnorová vládnoucí garnitura zaujala vůči křesťanským církvím strategii řídicí se heslem: „Rozděl a panuj!“.⁷¹⁵ Vzhledem k církvi římskokatolické pak vynaložila všechny síly v první řadě k tomu, aby přetrnula její spojení s Římem a izolovala věřící od svých biskupů.⁷¹⁶

Změna ovzduší v mezicírkevních vztazích, do nichž byla pomalu zasévána nevraživost, se promítla neomylně i do stanoviska československých biskupů, kteří ve svém pastýřském listu

⁷¹⁰ Srv. VAŠKO, V. *Neumlčená : Kronika katolické církve v Československu po Druhé světové válce. I.* Praha : Zvon, 1990, s. 238. K Pittrově ekumenickým vztahům, které v emigraci rozvinul např. také s kardinálem Beranem srv. ŠTĚPÁN, J. Přemysl Pitter – posel bezvýhradné lidskosti. In MAREK, P. – HANUŠ, J. (ed.). *Osobnost v církvi a politice*. Brno : CDK, 2006, s. 429-441.

⁷¹¹ Srv. BRAITO, S. Snahy o spojení církví v Holandsku. In *Na hlubinu*, 21 (1947), s. 344.

⁷¹² VAŠKO, V. *Neumlčená : Kronika katolické církve v Československu po Druhé světové válce. I.*, s. 237-238.

⁷¹³ Paleta signatářů je vsutku pestrá a obdivuhodná. Nechybí reprezentanti církve římskokatolické, starokatolické, československé, slovenské evangelické a. v., Reformované církve na Slovensku, ČCE, Jednoty bratrské, Jednoty českobratrské, Bratrské jednoty baptistů, Evangelické církve metodistické; srv. Manifest ekumenického shromáždění 2. 2. 1948. In *Neděle*, 19/7 (15.2. 1948), s. 1.

⁷¹⁴ Srv. VAŠKO, V. *Neumlčená : Kronika katolické církve v Československu po Druhé světové válce. I.*, s. 119-122, 182-183.

⁷¹⁵ HANUŠ, J. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, s. 151.

⁷¹⁶ Nezáviděníhodnou pozici prostředku k dosažení komunistických představ ohledně vyrovnání se s církevní otázkou, měla sehrát v padesátých letech ČČS, kterou chtěl totalitní režim „použít nejen jako beranidlo vůči ‚odnárodněné‘ Římskokatolické církvi a politice Vatikánu, ale současně ji chtěl využít k vytvoření platformy pro případné sloučení všech nekatolických církví“ (TONZAROVÁ, H. *Církev československá husitská v ekumenických vztazích*. In AA. VV. *90 let Církve československé husitské : Sborník*, s. 258-259).

O církvi, datovaném 17. října 1948, varují před výlučnými vazbami církve na stát či národ. Zaznívá zde ozvěna témat předmnichovské republiky: varování před národní církví a přestupovým hnutím. V listu biskupové uznávají, „že měly určitý význam různé sekty v dějinách, ale jen potud, pokud rozdávaly z hodnot, které jim zůstávaly z domova, tj. z Církve, od které se odloučily“.⁷¹⁷ Varují, že mimo katolickou církev není pravý život a konstatují, že „církve, které se utvořily odlukou od Církve Kristovy, jsou jako ulomené větve (...) [které] nakonec hynou“.⁷¹⁸ Jedinou možností těch, kdo od ní odpadli, je tedy návrat, za který se mají katoličtí věřící modlit.

Formování „nekatolické ligy“,⁷¹⁹ která se vzápětí stane propagátorem a nosným pilířem ekumenismu zaklíněného v osidlech komunistické moci, je zcela zřejmé již v prohlášení z 29. března 1950, v němž zástupci nekatolíků deklarují pod vlivem státu svůj nesouhlas s dokumentem sv. oficia *Ecclesia catholica*, který katolíkům umožnil, aby se angažovali v dialogu s ostatními křesťany, pokud jde o věci ochrany přirozeného práva, křesťanského náboženství, anebo o obnovu společenského řádu. Reprezentanti většiny československých nekatolických církví si tuto, jinak ekumenicky vstřícnou, pobídku vyložili jako projev mocenské politiky Vatikánu, směřující proti zájmu pracujících a podněcující křížáckou výpravu vůči Sovětskému svazu, jako text, ve kterém se pod záminkou starosti o jednotu církve opět odhaluje macešský postoj římské kurie k našemu národu.⁷²⁰

V průběhu padesátých let 20. století dostává totalitním státem kontrolovaný ekumenismus formu struktur: je založena ERC (1955),⁷²¹ svou činností rozbíhá Ekumenický institut při KEBF

⁷¹⁷ Pastýřský list biskupů a ordinářů československých o církvi (z října 1948). In *Pastýřské listy 1945-2000 : Arcidiecéze pražská*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 56.

⁷¹⁸ Tamtéž, s. 60. Je patrné, jak je toto stanovisko prakticky totožné s ekleziologií předloženou v té době Josefem Kubalíkem v jeho studii o českém křesťanství: pro českou duši, která vždy tíhla ke katolictví, mohou být nekatolické „sekty“ význam pouze nakolik jsou „dočasným útočištěm, jakousi průchozí stanicí na cestě do přístavu pravé církve Kristovy“ (KUBALÍK, J. *České křesťanství : Církev Kristova a jiné náboženské společnosti v naší vlasti*, s. 234).

⁷¹⁹ Připomeňme, že již záhy po skončení války, v létě 1945, vzešla z prostředí ČČS iniciativa, vytvořit Radu nekatolických církví. Společný postup chtěli čeští nekatolíci manifestovat v otázce odsunu sudetských Němců. Myšlenka vzniku organizovaného uskupení však nakonec nedošla svého uskutečnění.

⁷²⁰ Srv. Prohlášení nekatolických církví Československa (k instrukci sv. officia o ekumenismu) (z 29. března 1950). In *Lidové noviny* (30.3. 1950), s. 4. O rozpolcení křesťanských církví u nás, které obratně využil komunistický režim a jehož jsme v svědky v počátcích totalitního teroru srv. HANUŠ, J. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, s. 149-151.

⁷²¹ Ačkoliv o transformaci Svazu evangelických církví v ekumenickou radu se uvažovalo již před válkou, k čemuž z pochopitelných důvodů nedošlo, bezprostředním podnětem k jejímu založení se stala účast československé delegace na druhém konferenci SRC v Evanstonu r. 1954. Zástupci ČCE, slovenských luteránů a reformovaných, tedy církví, jež byly od r. 1948 členy světové rady, začali po svém návratu z Ameriky pracovat na vytvoření ekumenické platformy, což vyústilo ve vznik ERC v Československu, ke které se 20. června 1955, kromě zmíněných tří ustavujících církví, připojily též Slezská církev evangelická a. v., Jednota československá (dříve Svobodná církev reformovaná) a Evangelická církev metodistická. Po půl roce se přidala též Bratrská jednota baptistů a řady ERC se rozšířily postupně o ČČS (1964), církev pravoslavnou (1965) i starokatolickou (1968). Za cíl si rada vytkla vzájemné poznávání se sdružených církví a společné úsilí, zaujímat stanoviska ke společenským otázkám, zvláště pokud šlo o vztahy mezi národy. Kromě oficiálních setkání však, pokud jde o první bod, ERC svému úmyslu zdaleka nedostála. Veškerá energie se soustředila na pěstování vztahů s ekumenickým ústředím v Ženevě, organizaci zahraničních návštěv a podporu aktivit KMK; srv. ŠOUREK, M. Úsilí o sblížení mezi církvemi. In AA. VV. *Církev v proměnách času : Sborník k 50. výročí spojení československé církve evangelické*, s. 61-62. Z hlediska zájmu státu se tak rada měla v podstatě stát výkladní skříní, manifestující ekumenické porozumění církví podporované komunistickým státem.

(1956) a KMK (1957).⁷²² Ústřední roli sehrál v těchto procesech J. L. Hromádka, jehož interpretace politicky rozděleného světa jako kladné výzvy pro křesťanské církve, – jak to formuloval již při svém vystoupení na zakládající konferenci SRC v Amsterdamu r. 1948 – byla povýšena na „český ekumenický program“, jediný, který byl režim nejen schopen tolerovat, nýbrž i podporovat. Evangelický teolog, který se domníval, že socialismus a křesťanství spojuje zápas o člověka, jenž je se svou svobodou postaven doprostřed dějinného okamžiku, který vyžaduje změnu, a v této optice měl porozumění též pro komunistický ateismus i marxistickou ideologii,⁷²³ se těšil autoritě ve světových ekumenických grémiích a byl respektován i u československých mocipánů.⁷²⁴ Křesťanské mírové hnutí, jehož byl Hromádka hlavním protagonistou, bylo podle něj konkrétním projevem křesťanské odpovědnosti, která „vyrostla z napětí poválečného světa, zvláště pod dojmem studené války“ a která měla zabránit, „aby nedošlo k nové světové katastrofě“.⁷²⁵ Z jeho projevu na Prvním všekřesťanském mírovém shromáždění r. 1961 se pak můžeme dozvědět, proč takový model ekumenismu, k němuž postupně přilnuly všechny křesťanské církve v naší vlasti s výjimkou římskokatolické, možnost právě její účasti předem vylučoval: zatím nepřekonatelnou hrází znemožňující opravdovou ekumenickou spolupráci byla podle Hromádky nejen dogmatická formulace svrchované autority papeže nad celou církví, ale též stálé pokušení římské církve stát se „oporou mocenské fronty organisované proti východnímu světu“ a posilovat duchovně, nábožensky a politicky antikomunismus.⁷²⁶ Právě v prostředí komunistických lágrů, pod tlakem represí vládnoucí moci

⁷²² Ustanovení KMK bylo výsledkem konference vyučujících bratislavské a pražské evangelické fakulty, kteří se v říjnu 1957 v Modre u Bratislavy dohodli na potřebě, aby církve definovaly „teologicky“ odmítavé stanovisko k otázce války a jaderného zbrojení. Popularizaci této myšlenky měly sloužit ekumenické konference, na něž byli zváni zahraniční účastníci, a které se od r. 1961 rozrostly ve světová Všekřesťanská mírová shromáždění, místem jejichž konání se až do konce osmdesátých let minulého století stala Praha. Podle J. Smolíka bylo posláním KMK vymanit víru ze „zajetí kultury mocných“ a vytvořit „ekumenický most dorozumění“; srv. SMOLÍK, J. *Snahy ekumenické a mírové*, s. 81-82. Paradoxně se ovšem takto pojatý ekumenismus vystavil snadné manipulaci ze strany vládnoucí ideologie, která vytýčila, že mosty se budou budovat téměř výlučně mezi socialistickým ghettem zemí třetího světa. „Teologické“ zakotvení mírové práce shrnuje stručně SALAJKA, M. *Církev v ekumenickém rozhovoru*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1971, s. 95.

⁷²³ Srv. HROMÁDKA, J.L. Na prahu dialogu. In *Pole je tento svět: Sborník k pětasedmdesátým narozeninám J.L. Hromádky*. Praha: Kalich 1964, s. 96-97.

⁷²⁴ K hodnocení komplexní Hromádkovy osobnosti, jeho myšlenek a postojů v dobách komunistické totality srv. např. ŠIMSA, J. *Hromádkas Kampf um die Freiheit der Kirche Christi in der Geschichte und den geschichtlichen Umbrüchen – im Jahr 1945 und in den Jahren 1947–1958*. In AA. VV. *Die Freiheit der Kirche Christi in der Geschichte: Symposium zum theologischen Erbe von J. L. Hromádka anlässlich seines 110. Geburtstages und 30. Todestages vom 3.–5. Dezember 1999 in Prag*. Benešov: EMAN, 2002, s. 52-59; Vliv J. L. Hromádky na vyrovnávání se církve s komunistickou dobou. In AA. VV. *K svobodě je dlouhé putování: Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele a kazatelky ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 26.–30. ledna 2009*. Benešov: EMAN a Spolek evangelických kazatelů, 2010, s. 38-43; DOBEŠ, J. J. L. Hromádka – hlas pravého nebo falešného proroka. In: MAREK, P. – HANUŠ, J. (ed.). *Osobnost v církvi a politice*, s. 60-71; MORÉE, P.C.A. „Naše oddanost socialistické společnosti jest bez výpovědi.“ Snahy Josefa L. Hromádky o soulad mezi církví a režimem. In HLAVÁČ, P. – MORÉE, P.C.A. (ed.). *Cesta církve. III*. Praha: Českobratrská církev evangelická, 2011, s. 34-49. Hromádkova linie, jakkoliv výrazná a *de facto* „oficiální“, nebyla od konce 50. let 20. století v ČCE jedinou. Jeho žáci utvářející neformální teologický proud Nová orientace již dokázali k poměrům v komunistickém Československu zastávat kritické postoje; srv. PFANN, M. *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické v letech 1959-1968: Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*. Středokluky: Zdeněk Susa, 1998.

⁷²⁵ HROMÁDKA, J.L. Proč žiji?, s. 115.

⁷²⁶ Srv. TENTÝŽ I. všekřesťanské mírové shromáždění (1961). In *Pole je tento svět: Sborník k pětasedmdesátým narozeninám J.L. Hromádky*, s. 57-59.

a v ovzduší permanentního ohrožení však zatím v katolické církvi dozráli osobnosti, které se zanedlouho stali ústředními postavami českého ekumenismu.⁷²⁷

3.2. České „ekumenické jaro“ – sondy do šedesátých let 20. století⁷²⁸

Jsou v podstatě dvě hlavní skutečnosti, které nás ospravedlňují, abychom o šedesátých letech 20. století hovořili jako o době „ekumenického jara“ v českých zemích. První je politické a společenské uvolnění, druhou pak svolání, průběh a výsledky 2. vatikánského koncilu. Třebaže bychom neměli propadnout mýtu „zlatých šedesátých“, můžeme konstatovat opadnutí politického nátlaku, což mělo za následek, že se veřejný život, jenž byl stále podroben pečlivému dohledu vládnoucí moci, stal předmětem plurálu interpretací, a to především v kulturní sféře.⁷²⁹ Šedesátá léta nebyla ovšem naplněna pouze atmosférou jakéhosi celospolečenského výdechu, následujícího po psychickém nátlaku předcházejících dvou desetiletí, nýbrž přinesla pro katolickou církev zcela konkrétní projevy změny státní církevní politiky. Prvním krokem se stala amnestie, vyhlášená prezidentem Novotným v květnu 1960, díky níž se ocitla na svobodě velká část politických vězňů včetně těch, kdo byli vězněni z náboženských důvodů. V r. 1963 pak bylo obnoveno vyjednávání mezi státem a církví, kterou reprezentovali vatikánští diplomaté. Českoslovenští vyjednavací se v nich zavázali k uvolnění biskupů z internací a žalářů, propuštění zbylých vězněných kněží a udělení státního souhlasu většině z nich.⁷³⁰ Období obrodného procesu uvnitř komunistické strany, které bylo tragicky ukončeno v srpnu 1968, využili čeští katolíci jak k rozvinutí některých podob aktivního křesťanského života, tak k obnovení řeckokatolické církve, násilně připojené r. 1950 k pravoslaví,⁷³¹ a k ustavení Dila koncilové obnovy, jež „mělo připravit pole pro skutečné naplnění ducha koncilu“.⁷³²

Jedním z četných a nesporných plodů 2. vatikánského sněmu (1962-1965) byl právě silný akcent na jednotu křesťanů, který se konkretizoval v proměně perspektivy od *unionismu* k *ekumenismu*.⁷³³ Zatímco před zahájením koncilu Jan XXIII. neopomene nekatolíkům

⁷²⁷ Byli bychom nespravedliví, pokud bychom tvrdili, že kromě Římskokatolické a Řeckokatolické církve zaujaly všechny ostatní církve u nás a všichni jejich věřící vůči režimu loajální postoj. Persekvovali byli v padesátých letech např. věřící z řad ČČS či někteří evangelíci; srv. JINDRA, M. *Strážci lidskosti : Dvanáct příběhů příslušníků ČČS(H) vězněných po únoru 1948*. Praha : Náboženská obec ČČSH na Starém Městě, 2007. Zkušenost, kterou např. českobratřští teologové Jakub S. Trojan a Blahoslav Pípal, získali v prostředí Pomocných technických praporů, kladně ovlivnila jejich postoj ke katolické církvi a stala se vkladem do následných ekumenických vztahů; srv. VAŇÁČ, M. *Ekumenické styky v období let 1918-1960*, s. 186.

⁷²⁸ Pro ucelenější přehled dějin ekumenických vztahů v tomto období srv. VAŇÁČ, M. *Křesťanské církve v českých zemích v 60. letech (1960 – 1968)*.

⁷²⁹ Srv. ŠVANDA, P. *Šedesátá léta jako mýtus osvobození*. In FIALA, P. – HANUŠ, J. (ed.) *Koncil a česká společnost : Historické, politické a teologické aspekty přijímání 2. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě*. Brno : CDK, 2000, s. 22-23.

⁷³⁰ Srv. BALÍK, S. – HANUŠ, J. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno : CDK, 2007, s. 43.

⁷³¹ K bolestnému osudu Římskokatolické církve v Československu v období komunismu srv. BOHÁČ, Z. *Násilné přerušování řeckokatolické církve na počátku 50. let v Československu*. In HANUŠ, J. – STRÍBRNÝ, J. (ed.) *Stát a církev v roce 1950*. Brno : CDK, 2000, s. 86-97.

⁷³² BALÍK, S. – HANUŠ, J. *Katolická církev v Československu 1945-1989*, s. 47.

⁷³³ Srv. VELATI, M. *Una difficile transizione : Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*. Bologna : Mulino 1996, s. 235-274.

připomenout, že chová naději v jejich „návrat“,⁷³⁴ a jestliže koncilní schéma *De oecumenismo* hovoří o zásadách „katolického ekumenismu“ jako něčeho odlišného od stávajících ekumenických snah, konečné znění dekretu *Unitatis redintegratio* jasně ukazuje, že katolická církev pokládá již existující ekumenické hnutí samo o sobě za dílo Ducha Svatého a připojuje se k němu, třebaže přitom formuluje svoje specifické zásady.⁷³⁵ Tradiční teologické východisko unionismu, jímž byla koncepce katolické církve jako dokonalé a soběstačné entity, je tak během příprav a v samotném průběhu koncilu nahrazeno obrazem putujícího Božího lidu, který nakolik je shromážděním lidským a pozemským, je Kristem volán k „neustálé reformě“, k obnově, která „má zvláštní ekumenický význam“.⁷³⁶ Koncilní dokumenty sice na jedné straně tvrdí, že Kristova církev a její jednota *subsistit* v katolické církvi, řízené Petrovým nástupcem a biskupy, kteří jsou s ním ve spojení,⁷³⁷ na druhé straně ovšem přiznávají, že „mnoho prvků posvěcení a pravdy“,⁷³⁸ které jsou Kristově církvi vlastní a vybízejí k jednotě, se nacházejí též mimo její organismus, čímž příkládá nekatolickým křesťanským útvarům ekleziologickou hodnotu a účinnost prostředků spásy. Zároveň koncil vyslovil nahlas i skutečnost, že v situaci rozděleného křesťanstva je i pro samotnou katolickou církev „obtížnějším projevat v životní skutečnosti plnost katolicity po všech stránkách“.⁷³⁹ Taková „změna paradigmatu“ a konkrétní ekumenické kroky, které následovaly na světové úrovni bezprostředně po skončení koncilu, vytvořily bezesporu úrodnou půdu proto, aby též i v českém prostředí mohly rozkvést první ekumenické květy.

Na následujících čtyřech příkladech si můžeme konkretizovat, jakými směry u nás ekumenismus v šedesátých letech minulého století vykročil: představíme vizi ekumenických seminářů v pražské jirchářské koleji, necháme zaznít ohlasu 2. vatikánského koncilu v české ekumeně, zmíníme první projevy oficiálního mezicírkevního ekumenického dialogu a načrtneme teologický profil českého ekumenismu, jak jej formuloval katolický teolog Antonín Mandl.

⁷³⁴ Srv. JAN XXXIII. Ad Petri cathedram (encyklika o pravdě, jednotě a pokoji v lásce z 29. června 1959). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche. 7 : Giovanni XXIII. Paolo VI (1958-1978)*. Bologna : Dehoniane 1994, čl. 43-48.

⁷³⁵ Srv. *Unitatis redintegratio*, 2-4.

⁷³⁶ *Unitatis redintegratio*, 6.

⁷³⁷ Srv. *Lumen gentium*, 8; *Unitatis redintegratio*, 4. V souvislosti s následnými pokoncilními projevy magisteria, týkajícími se interpretace obratu *subsistit in* (nejnověji srv. *Dominus Iesus*, 16), se ukazuje, že záměr koncilních otců nespočíval v „seberelativizaci“ katolické církve, jak se domnívá např. PESCH, O.H. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965 : Příprava. Průběh. Odkaz*. Praha : Vyšehrad 1996, s. 217. Snahou spíše bylo, vyjádřit *kontinuitu* s tradičním přesvědčením identity Kristem založené církve s církví vedenou papežem a s ním sjednocenými biskupy, a zároveň otevřít možnost pro uznání existence ekleziálních prvků ve společenstvích, jejichž členy jsou nekatoličtí křesťané. *Subsistit in* bychom měli daleko výstižněji chápat právě ve smyslu *Öffnungsklausel*, která umožnila koncilu hovořit o nekatolických křesťanských útvech jako o *církvích* a *církevních* společenstvích; srv. THÖNISSEN, W. *Dogma und Symbol : Eine ökumenische Hermeneutik*, s. 104.

⁷³⁸ *Lumen gentium* 8.

⁷³⁹ *Unitatis redintegratio* 4.

3.2.1. Ekumenická vize jirchářských seminářů

Historik Jiří Hanuš vyslovil názor, že v období tzv. Pražského jara „nedocházelo pouze k obnovování některých církevních struktur, ale k daleko důležitějším a dlouhodobějším jevům, které souvisejí se změnami mentality“, přičemž za názorný doklad své teze uvádí fenomén tzv. ekumenických jirchářských seminářů.⁷⁴⁰ Čím vlastně tato setkávání byla? Šlo na nich jen o nezávaznou akademickou debatu vymezeného kruhu intelektuálů, anebo o jeden ze stále platných a podnětných projevů ryziho ekumenického ducha?

U zrodu pravidelných čtrnáctidenních setkání v jídelně evangelického bohosloveckého semináře v Praze Jirchářích stála dynamická skupina katolických laiků (Jiří Němec, Václav Frei, Jan Sokol etc.), kteří spolu s evangelickým filosofem Ladislavem Hejdánkem navázali v jistém smyslu na tradici bytových přednášek, na které od druhé poloviny padesátých let začal zvat mladé akademiky J. L. Hromádka. Ten rovněž organizování seminářů od podzimu 1963 svojí osobou zaštitil, třebaže „dohled“ a vedení nad nimi svěřil ekumenicky otevřenému biblistovi J. B. Součkovi.⁷⁴¹ Semináře, jejichž první část byla věnována přednášce a druhá následně diskusi, nebyly zaměřeny tematicky výlučně na ekumenismus. Spíše naopak, týkaly se otázek z filosofie, teologie, reflektovaly dění v církvi i ve společnosti, nabízely portréty myšlení významných osobností, představovaly se na nich zajímavé cizojazyčné knihy. Typickými pro setkání byla široká paleta účastníků: od katolických přes evangelické křesťany, zástupce ČČS (výjimečně i pravoslavné), nevěřící, až po některé marxisty. Přednášeli teologové, filosofové, duchovní i věřící laici, kteří konec konců tvořili většinu, a to jak konferenciérů, tak posluchačů. Kromě toho se na seminářích spolu měli možnost setkat tehdejší učitelé teologických fakult (J. L. Hromádka, J. B. Souček, J. M. Lochman a P. Pokorný z KEBF; J. Merell, J. Kubalík a J. Kotalík z litoměřické CMBF; Z. Trtík a Z. Kučera z HBF) s nedávno amnestovanými katolickými teology (J. Zvěřina, A. Mandl, O. Mádr, B. Bouše).⁷⁴²

Nahlédneme-li do programů ekumenických seminářů,⁷⁴³ zjistíme, že pestrost traktovaných subjektů byla obdivuhodná: zastoupeni byli klasikové (Aristotelés, Tomáš Akvinský), ale též současní myslitelé (P. Teilhard de Chardin, K. Jaspers, R. Guardini, C. Tresmontant...), přičemž nechyběla setkání věnovaná problematice biblické (historický Ježíš, novozákonní kánon a jednota církve, exegetické metody), anebo postavám církevních otců (Augustin). V Jirchářích byly katolíky i evangelíky představeny některé z dokumentů 2. vatikánského koncilu (konstituce o církvi, dekret o náboženské svobodě), přednášky a panelové diskuse se týkaly témat z českých dějin, vztahu církve a státu, víry a filosofie, křesťanství a marxismu. Jeden semestr byl věnován komplexnímu pohledu na dílo evangelického

⁷⁴⁰ HANUŠ, J. Teologické aspekty dějin církve v době nejnovější. In *Getsemany*, 1 (2001), s. 4.

⁷⁴¹ Srv. HEJDÁNEK, L. – SOKOL, J. – FREI, V. Jircháře redivivae, s. 14-16.

⁷⁴² Srv. ROSKOVEC, V. Ökumenismus von unten. Begegnungen der christlichen Intelligenz in den sechzigsten Jahren, s. 79-80.

⁷⁴³ Programy ekumenických seminářů od zimního semestru r. 1963 do letního semestru r. 1968 je možné konzultovat v knihovně *Libri prohibiti* v Praze, a to jako součást pozůstalosti Jiřího Němce. Semináře pokračovaly až do letního semestru 1971, kdy novému děkanovi evangelické bohoslovecké fakulty Dobiášovi bylo „doporučeno“ normalizační garniturou, aby se v celé akci nepokračovalo; srv. HEJDÁNEK, L. – SOKOL, J. – FREI, V. Jircháře redivivae, s. 17.

filosofa Emanuela Rádlu. Vedle přednášek se „jirchářské čtvrtky“ rozrostly též o malé semináře, pracovní kroužky, na nichž se účastníci věnovali četbě a rozboru filosofických a teologických textů, mezi nimiž nechyběly úryvky z děl M. Heideggera, R. Bultmanna, K. Rahnera, Řehoře z Nyssy...

Setkání nebyla jen izolovanou epizodou – ti, kdo na nich aktivně participovali, patřili např. k ekumenickému kruhu překladatelů bible, spolupracovali na vydávání časopisu *Tvář*, či organizovali ekumenická setkání též na jiných místech (Uříněves u Prahy). Tento „pozoruhodný experiment“, jak semináře v Jirchářích označil Ladislav Hejdánek,⁷⁴⁴ ukázal ještě jednu skutečnost hodnou zmínky: během diskusí se totiž často ukazovalo, že názorové rozdíly nedělily účastníky na katolíky či protestanty,⁷⁴⁵ nýbrž daleko spíše na ty, kdo se v otevřenosti a toleranci vydali hledat pravdu, a na ty, kdo se odhodlali hájit především svoje vlastní přesvědčení. Tato polarizace se projevila zvláště při konfrontacích mezi rozdílně orientovanými katolíky.

Hermeneutickým a metodologickým pravidlům práce v seminářích věnoval jednu ze svých přednášek L. Hejdánek.⁷⁴⁶ Jeho příspěvek nám napoví, že tento fenomén setkávání křesťanské inteligence v šedesátých letech minulého století rozvíjel celou jednu dimenzi ekumenismu u nás. Ten, kdo na jirchářských seminářích přednášel, se měl přidržet dvou základních principů: měl zejména se vši jasností formulovat své vlastní stanovisko a přitom zůstat naprosto otevřený k názoru druhého. Společný dialog se pak měl soustředit právě na body, v nichž se vzájemně lišíme, neboť jakožto ti, kdo vycházejí z rozdílné minulosti, jsme vyzváni k budoucí konvergenci. „Příznakem skutečné cesty vpřed je tato sbíhavost, sblížování stanovisek“,⁷⁴⁷ které se podle autora odehrává při společné praxi. V kontextu seminářů si Hejdánek klade otázku, čím může být česká ekumenická práce specifická, a odpovídá, že příznačným pro ni má být *intelektuální* charakter, který v prakticky zaměřené světové ekumeně stojí spíše na okraji. Ekumeně zajisté předchází praxe, toho si je autor dobře vědom, avšak bez teorie se podle něj „ekumena nemůže obejít“,⁷⁴⁸ a teoretická průprava se tudíž má stát průkopnickým činem v našem prostředí.

„Jestliže v našich českých a slovenských poměrech ekumenická práce není dost rozvinuta a v terénu zaostává,“ říká evangelický filosof, „je třeba si to kriticky uvědomovat a především dohánět. Nesmí to však být na závadu naší teoretické práci.“⁷⁴⁹ Za hlavní úkol teoretického a intelektuálního úsilí křesťanů různých konfesí u nás vidí „pokus o novu reflexi víry, o novou interpretaci jádra křesťanství“,⁷⁵⁰ která bude vedena na úrovni moderního myšlení a bude schopná oslovit moderně orientovaného současníka. Nová reflexe víry, která bude v sobě nést pravděpodobně též prvky nenáboženské, civilní a sekulární, tak před námi stojí nejen jako

⁷⁴⁴ Srv. HEJDÁNEK, L. – SOKOL, J. – FREI, V. *Jircháře redivivae*, s. 14-17.

⁷⁴⁵ Jan Šimsa vzpomíná, že se v Jirchářích hrála hra: „Uhodni, kdo je katolík a kdo evangelík“, na základě předneseného referátu. I to dosvědčuje atmosféru setkání, během nichž se relativizovaly dělicí hranice; srv. HANUŠ, J. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*, s. 272, pozn. 38.

⁷⁴⁶ HEJDÁNEK, L. *Perspektivy ekumenické práce u nás*. In *Křesťanská revue*, XXXII/2 (1965), s. 12-15.

⁷⁴⁷ Tamtéž, s. 14.

⁷⁴⁸ Tamtéž.

⁷⁴⁹ Tamtéž.

⁷⁵⁰ Tamtéž, s. 15.

poslání ekumenické, ale též univerzální, neboť nás má spojit s moderním sekularizovaným člověkem, který hledá a začíná nově myslet. „Jedinou cestou k uskutečnění oné konvergující koreflexe,“ jak se o tom účastníci seminářů přesvědčili, „je rozhovor. V rozhovoru se vzdáváme ideologičnosti a popírání argumentů z pozice síly – jakékoliv síly,“ dodává Hejdánek.⁷⁵¹ Jirchářské rozhovory nesené v tomto duchu se tedy nestaly zastíráním či oslabováním názorů a koncepcí, ale naopak jejich střetnutím na rovině dialogu, ve kterém se podle Václav Freie otvíralo široké pole k tomu, „domýšlet partnerovy formulace k lepšímu. K lepšímu znění i k plnějšímu smyslu“.⁷⁵²

3.2.2. 2. vatikánský koncil a český ekumenismus⁷⁵³

Pokud jde o vztah 2. vatikánského sněmu a českého ekumenismu, nejprve si všimneme příspěvků, relevantních k tématu ekumenismu, které na koncilních zasedáních přednesli čeští biskupové, poté se budeme soustředit na recepci ekumenických impulzů v katolické církvi u nás a na vnímání koncilu jako takového v české ekumeně.

3.2.2.1. Vystoupení českých biskupů na koncilu

Na zahájení 2. vatikánského koncilu 11. října 1962 byl přítomen pouze jediný český biskup – František Tomášek.⁷⁵⁴ O jedenáct měsíců později, v listopadu 1963 se během druhého koncilního zasedání začala projednávat předloha *De oecumenismo*.⁷⁵⁵ Právě při této debatě se 27. listopadu ke slovu přihlásil i Fr. Tomášek se svým příspěvkem, týkajícím se článku předlohy, který se zabýval vzájemným poznáním křesťanských bratří. Ve své řeči se omezil na problematiku jednoty mezi katolíky a odloučenými východními křesťany, přičemž výslovně navazoval na odkaz cyrilometodějského unionismu, který „připravil vzájemné bratrské rozhovory“, jichž jsme dnes mezi křesťany svědky.⁷⁵⁶ Po zmínce o Stojanovi, Šeptyckém a velehradských kongresech, navrhnul Tomášek smělý způsob, jak prohloubit jejich dědictví: „Jestliže se usiluje o jednotu mezi pravoslavnými a katolíky, měl by se svolat ekumenický koncil zahrnující ortodoxní i katolické biskupy.“⁷⁵⁷ Samotnému koncilu by ovšem měla předcházet setkání, na nichž by se zástupci obou stran soustředili na diskusi vybraných otázek. Taková shromáždění by se měla konat na různých místech – Tomášek zmínil Řím, Cařihrad, Alexandrii a Moskvu –, za účasti nejen zástupců hierarchie, ale též nižšího kléru, teologů a neměla by

⁷⁵¹ Tamtéž.

⁷⁵² HEJDÁNEK, L. – SOKOL, J. – FREI, V. Jircháře redivivae, s. 19.

⁷⁵³ K celému oddílu srv. BALÍK, S. – HANUŠ, J. *Letnice dvacátého století : Druhý vatikánský koncil a české země*. Brno : CDK, 2012, s. 142-145.

⁷⁵⁴ Delegaci tehdejšího Československa tvořili kromě něj ještě dva biskupové: nitranský E. Nécsey a trnavský A. Lazík. Vedle tehdejšího děkana teologické fakulty Jana Merella pak skupinu uzavírali dva kapitulní vikáři a doprovod – „mírovácká štafáž a fyzlové“, jak břitce poznamenal J. Škarvada; srv. BALÍK, S. – HANUŠ, J. *Katolická církev v Československu 1945-1989*, s. 45.

⁷⁵⁵ Srv. SKALICKÝ, K. *Ekumenismus na 2. vatikánském koncilu*, s. 78-88.

⁷⁵⁶ Srv. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II*. Vol. II: Periodus secunda. Pars VI. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, s. 156.

⁷⁵⁷ Tamtéž, s. 157.

uniknout pozornosti všech věřících, aby se tak připravila půda pro přijetí budoucího jednotného koncilu opravdu v *celé* církvi. Podle moravského biskupa měl být veškerý dialog mezi katolíky a pravoslavnými podřízen následujícímu pravidlu: „Dobře poznat myšlení druhé strany, uznat a přijmout všechno, co je kladné a přispívá k jednotě.“⁷⁵⁸

Kromě tohoto odvážného projektu pak Tomášek na koncilu vyslovil též přání, aby za rozdělení, které chápal hluboce jako důsledek hříchu, se v katolické církvi stanovil den pokání, k jehož slavení by byli pozváni také „odloučení bratři“. Vedle důležitosti studia křesťanského Východu a ekumenické problematiky pro kleriky pak český biskup vyslovil požadavek, aby se náležitého ekumenického vzdělání dostalo i laikům, a to např. i tím, že téma stane součástí katolických katechismů.⁷⁵⁹

Ve svém druhém vystoupení 2. prosince 1963 během jednání, týkajících se zmíněného schématu, zopakoval František Tomášek se vši rozhodností svoji výzvu k zahájení katolicko-pravoslavných rozhovorů, připravujících cestu ke společnému koncilu.⁷⁶⁰ Tomáškovu koncilní příspěvky tak dosvědčují, že v jeho mysli byla unijní slovanská idea stále živá, a to zvláště pokud se týká *metody*, již se mělo dosáhnout toho, aby se dílo jednoty stalo záležitostí Božího lidu v jeho universalitě. Na druhou stranu je vidět, že tehdejší složité vztahy uvnitř samotného pravoslavného světa, který na pozvání vyslat na 2. vatikánský koncil své pozorovatele reagoval zprvu rozpolceně,⁷⁶¹ stejně tak jako orientaci ekumenických snah směrem na křesťanský Západ a na obnovu jednoty s církevními společenstvími vzešlými z reformace, biskup nereflektoval.⁷⁶²

V únoru 1965 se v Římě završila „křížová cesta“ arcibiskupa Josefa Berana, kterému sice komunistická vláda umožnila vycestovat, aby přijal z rukou papeže jmenování kardinálem, avšak jehož návrat domů byl nežádoucí. Čtvrté, závěrečné zasedání koncilu od září do prosince 1965, kterého se nový kardinál zúčastnil, se už sice ekumenismu explicitně nevěnovalo – dekret *Unitatis redintegratio* byl slavnostně přijat již 21. listopadu 1964 –, před koncilními otcí však stál ještě úkol zaujmout konečné stanovisko k otázce náboženské svobody. Náboženskou svobodou se původně zabýval text schématu o ekumenismu a rozprava o ní během druhého koncilního zasedání byla bouřlivá. V přijetí principu svobody svědomí ve věcech víry viděli odpůrci kapitulaci církve před antropocentrismem a relativismem. Obháječi zmíněné zásady naproti tomu argumentovali, že jde o uznání dialogického personalismu: člověk je ve svědomí vázán hledat pravdu a nalezenou pravdou se řídit. Přitom nesmí být k přijetí pravdy nucen zvenčí, neboť i bloudící svědomí má svoji důstojnost.⁷⁶³ O vypracování zcela nového

⁷⁵⁸ Tamtéž, s. 158.

⁷⁵⁹ Srv. tamtéž, 155-156.

⁷⁶⁰ Srv. tamtéž, s. 354-355.

⁷⁶¹ Srv. SKALICKÝ, K. *Ekumenismus na 2. vatikánském koncilu*, s. 59-63. Především moskevský patriarchát hrál v tomto směru spíše politickou hru a účast pozorovatelů na koncilu nejprve rezolutně odmítal. Právě od delegace tohoto patriarchátu, která do Říma přijela krátce po otevření koncilních jednání, si Tomášek vysloužil za svůj postoj k pravoslaví uznání. V obou zmíněných koncilních vystoupeních se sám František Tomášek odvolával na pasáž z *Žurnálu moskevského patriarchy*, který hovořil o cestě lásky, jež může připravit půdu pro dogmatický dialog a vytvořenou jednotu; srv. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II*. Vol. II: Periodus secunda. Pars VI., s. 158,355.

⁷⁶² Srv. OPATRŇÝ, A. *Kardinál Tomášek a pokoncilní proměna pražské arcidiecéze*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 65-66.

⁷⁶³ Srv. SKALICKÝ, K. *Ekumenismus na 2. vatikánském koncilu*, s. 82-83.

samostatného textu, věnovaného této problematice, rozhodl sám Pavel VI. a výsledné prohlášení *Dignitatis humanae* bylo slavnostně přijato až v poslední pracovní den 2. vatikánského koncilu, 7. prosince 1965.

Zřejmě nebylo náhodou, že do debaty, která vypracování deklarace předcházela, zasáhl 20. září 1965 nikoliv bezvýznamně právě arcibiskup z Čech, tedy ze země, v níž měla otázka svobody náboženského vyznání zcela specifickou závažnost, a to jak historickou, tak aktuální. V českém prostředí je přitom ekumenický rozměr právě takové otázky naprosto zjevný.⁷⁶⁴ Kardinálův projev⁷⁶⁵ můžeme číst jako svědectví pro víru pronásledovaného křesťana, který se s pohnutím ohlíží zpět do křesťanských dějin své země a přiznává viny, které se v nich jménem katolické církve na svobodě svědomí vykonaly. Beran se postavil jasně a se vši rozhodností za přijetí prohlášení o náboženské svobodě, vycházející z biblického Pavlova slova o hříšnosti jednání, které nevychází z upřímného svědomí (srv. Ř 14,23) a prohlásil, že kdokoliv „hmotným nebo duševním nátlakem někoho nutí, aby jednal proti svému svědomí, uvádí ho do hříchu proti Bohu“.⁷⁶⁶ Zkušenost omezování svobody svědomí, kterou arcibiskup na vlastní kůži zakusil v zemi ovládané totalitním režimem, jej přivedla k poznání, že takové omezování je vždy morálně škodlivé, „a to i tehdy, mají-li jeho původci na mysli prospěch pravé víry“,⁷⁶⁷ a vede nakonec k pokrytectví: víra je předstírána jen navenek, anebo se tají.

Pro další příklad sáhl Josef Beran do dějin: „Tak se zdá, že i v mé vlasti katolická církev stále trpí pro to, co bylo v minulosti jejím jménem vykonáno proti svobodě svědomí, jak bylo v 15. století upálení kněze Jana Husa, nebo v 17. století vnější donucení velké části národa, aby zase přijala katolickou víru podle zásady *Cuius regio – eius religio*, jež byla uplatňována. Světská moc, i když chce sloužit katolické církvi, nebo to aspoň předstírá, ve skutečnosti takovými činy způsobuje trvalou skrytou ránu v srdci národa. Toto trauma brzdilo pokrok duchovního života a nepřítelům církve poskytovalo a poskytuje lacinou látku k agitaci.“⁷⁶⁸

Těmito slovy je v podstatě vytýčena budoucí cesta českého ekumenismu: půjde v první řadě o pouť ke smíření zasahujícím do hlubin českých duchovních dějin, které jsou historií rozdělení křesťanstva. Podle Antonína Mandla pak kardinál Beran svým přesvědčením o tom, že „jen to je v dějinách skutečně živé a hodnotné, co se rodí z upřímné přesvědčenosti vnitřní

⁷⁶⁴ Vzpomeňme na vzájemnou toleranci husitské a katolické strany, kterou uzákonil kutnohorský sněm r. 1485. Jmenujme příspěvek bratrského myslitele Prokopa z Jindřichova Hradce, který r. 1508 píše spisek *Proč lidé k víře mocí nuceni býti nemají*; srv. MOLNÁR, A. Bratr Prokop z Jindřichova Hradce proti násilí. In *Kostnické jiskry*, 66/27 (1981), s. 2. Zmiňme svobodu svědomí, na kterou se programově odvolávala při svém vzniku ČČS, pro kterou se měla svoboda svědomí a náboženského přesvědčení stát „stěžejní zásadou“: „národ český vyrovnává odvěké úcty papežským Římem, chce svobodu svědomí, aby mu ani v oboru jeho života náboženského a církevního nesměl nikdo nic vnucovati ani bráti...“ (FARSKÝ, K. *Z pode jha (Vznik církve československé)*. Praha : Klub reformního duchovenstva, 1920, s. 33); srv. Proklamace založení církve československé. In MAREK, P. *České schizma : Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917–1924*. Rosice : Gloria, 2000, s. 298-299; KANÁK, B. Několik poznámek ke kategorii svobody svědomí. In *Theologická revue*, 66/2, (1995), s. 27-29.

⁷⁶⁵ Srv. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II*. Vol. IV: Periodus quarta. Pars I. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1976, s. 393-394.

⁷⁶⁶ BERAN, J. K diskusi o Prohlášení o náboženské svobodě, s. 261.

⁷⁶⁷ Tamtéž.

⁷⁶⁸ Tamtéž, s. 162-162.

svobody, z vnitřní pravdivosti“, vykročil též směrem ke smíření katolické církve se „světem českého demokratického smýšlení v onom hodnotném smyslu slova“.⁷⁶⁹

2.2.2.2. Ohlas koncilu v české ekumeně

Vanutí ekumenického ducha 2. vatikánského koncilu se snažili již během jednání a vzápětí po nich postřehnout čeští katoličtí teologové a církevní historikové, z nichž první se zaměřili na ekzeziologická východiska ekumenismu (A. Salajka, J. Kubalík)⁷⁷⁰ a druzí chtěli pod vlivem ekumenického hlediska nově uchopit otázku Husovu (B. Zlámal, V. Bartůněk).⁷⁷¹

Jde-li o dogmatické principy, snaží se Josef Kubalík vidět v koncilu jak potvrzení tradiční pozice, podle níž katolická církev „musí vyžadovat od křesťanů oddělených od sebe, aby se vrátili zpět do náručí duchovní matky“ a to přijetím platného křtu, apoštolskou vírou a uznáním papežského primátu, tak i otevřenost vůči *vestigia ecclesiae* (zvláště křest a Písmo), které „Církev“ spojují s „křesťanskými společnostmi“.⁷⁷² Pozoruhodným je vedle tohoto Kubalíkova ostražitého hledání ekvilibria jeho důraz na duchovní povahu prostředku a cíle ekumenického hnutí, pročež konstatuje, že „duchovní ekumenism musí být základem pro ekumenism technický“.⁷⁷³

Problematika husovská ožila v českém katolickém prostředí nejen díky koncilnímu proslovu kardinála Berana, ale zvláště pod vlivem studie Paula De Vooghta, jenž dospěl k názoru, že český reformátor byl blízko katolického pojetí víry i církve, a v lecčems – jako např. ve zdůraznění duchovního aspektu církve či mravní stránky kněžství – došly jeho myšlenky dokonce pochopení na posledním koncilu. Svým příspěvkem chtěl holandský benediktýn podnítit české křesťany k dialogu o Husovi, který by neměl být patronem našich nesvárů, nýbrž bratrem v lásce ke Kristu.⁷⁷⁴ Olomoucký historik Bohumil Zlámal ve své reakci na De Vooghtovu domněnku vybídnul k důkladnějšímu zkoumání reformátorových věroučných formulací (zjm. ekzeziologických) a vděčně poukázal především na to, že největší překážka v Husově problému, totiž „konflikt mezi svědomím jednotlivce a autoritou božské instituce“ – církve, byla na 2. vatikánském koncilu překonána.⁷⁷⁵

Čeští evangeličtí bohoslovci neskrývali v době koncilu svoji radost jak ze samotného osobního charismatu Jana XXIII., tak např. z jeho encykliky *Pacem in terris*, či z kladných slov kardinála Berana. Všechny tyto příklady Josef Smolík nadšeně označuje za „eschatologický průlom do dějin křesťanstva (jehož dosah může být všelijak oslaben, avšak nemůže být

⁷⁶⁹ MANDL, A., Smíření. In *Via*, 2/5 (1969), s. 65.

⁷⁷⁰ SALAJKA, A. 2. vatikánský koncil a jednota křesťanů. In *Duchovní pastýř*, 15/3 (1965), s. 50-51; Překážky na cestě k jednotě křesťanů. In *Duchovní pastýř*, 15/4 (1965), s. 68-69; 2. vatikánský koncil a protestanté. In *Duchovní pastýř*, 15/6 (1965), s. 105-106; KUBALÍK, J. Druhý vatikánský sněm a ekumenismus. In *Duchovní pastýř*, 14/8 (1964), s. 145-147; Křesťanský ekumenism. In *Duchovní pastýř*, 14/6 (1964), s. 102-104.

SALAJKA, A. Ekumenické hledisko II. kapitoly Dogmatické konstituce o církvi. In *Via*, 2/1 (1969), s. 8-10

⁷⁷¹ ZLÁMAL, B. K Husově věrouce; BARTŮŇEK, V. Hus dnes; Ekumenismus a M. Jan Hus.

⁷⁷² KUBALÍK, J. Křesťanský ekumenism, s. 104.

⁷⁷³ Tamtéž, s. 102.

⁷⁷⁴ Srv. DE VOOGHT, P. Mistr Jan Hus v době ekumenismu.

⁷⁷⁵ Srv. ZLÁMAL, B. K Husově věrouce.

zmařen)“ . Posun, který katolická církev na 2. vatikánském koncilu zaznamenala, staví podle něj samotné evangelíky před výzvou k obnově „v pokání nad svou církevní institucí, nad svou tradicí, a v zápase o jejich vnitřní pročištění“ .⁷⁷⁶ Proslov Josefa Berana, který byl i pro české evangelíky „symbolem pronásledovaného křesťana“,⁷⁷⁷ měl podle Smolíka kouzelnou moc a stal se „výzvou, aby změnili svůj vztah ke katolickým bratřím a sestřím“ .⁷⁷⁸

Podle J. L. Hromádky, který jako pozorovatel měl možnost se dokonce poslední části koncilních jednání osobně zúčastnit, přinesl sněm, na němž katolictví definovalo, že nechce dále kráčet „cestou výlučnosti a sebeopevňování“,⁷⁷⁹ průlom, pokud šlo o sebepoznání katolické církve, o její obnovu a jednotu křesťanů.⁷⁸⁰ Pramenem sebepoznání se k velké radosti evangelického teologa stalo Písmo svaté, jež bylo postaveno do středu koncilního dění čímž byla zrelativizováno povrchní vymezení evangelických církví jako „církví Božího slova“ a katolické církve jako „církev tradice“. Koncil se stal příležitostí, aby si katolická církev uvědomila svoji univerzálnost a sama sebe objevila jako „obecenství poutníků“, tvořící Boží lid. Výrazem „duchovního sebepoznání“ římských katolíků je podle teologa zdůraznění služebné povahy papežského primátu. Hromádka oceňuje též vyzdvižení kolegiality biskupů a prohloubení myšlenky všeobecného kněžství, jež nachází svoje vyjádření v liturgii.⁷⁸¹ „Opravdové sebepoznání víry a církve působí obnovu vnitřního života,“ míní autor a dodává, že tato obnova se promítla výrazně do antropologické a ke světu otevřené pastorační koncepce, vyjádřené konstitucí *Gaudium et spes*: „Duch konstituce o církvi ve světě liší se (...) tónem pastýřské služebnosti, zájmu o člověka a porozuměním (...) od způsobu, jak církev (nejen katolická) často si počínala v poměru ke světu.“⁷⁸² Otázka jednoty křesťanů zůstává i nadále „otázkou velmi jemnou“,⁷⁸³ jejíž podstatná témata (včetně samotné podoby takové jednoty) na své řešení teprve čekají. Koncil však vytvořil pro další dialog nové ovzduší, a umožnil, že Hromádka za evangelíky je schopen říci: „za starými dogmatickými i církevními rozdíly začínáme pociťovat dech našeho bratra na druhé straně“ .⁷⁸⁴

Za CČS, která v době konání 2. vatikánského koncilu dovršila svoji nesnadnou cestu od svobodného křesťanství k ekumenickému společenství církví tím, že se stala plnoprávným členem SRC, promluvil její bohoslovec Zdeněk Trtík, jenž přispěl výrazně k orientaci církve směrem k prohloubení biblických kořenů víry. Trtík poznal, že vyrovnání se s usneseními koncilu, která vyjadřují posun „od apologetické uzavřenosti k dialogické otevřenosti“, musí být právě pro jeho „církev a její modernizmem určené poslání životně důležité“. „Ignorace nebo pouhá negace by se pro naše křesťanské a církevní poslání stala osudnou.“⁷⁸⁵ Pokud jde

⁷⁷⁶ SMOLÍK, J. Církev reformovatelná pravdou. In *Křesťanská revue*, XXXII/5 (1965), s. 122.

⁷⁷⁷ HELLER, J. Vzpomínky českého evangelíka na koncil.

⁷⁷⁸ SMOLÍK, J. Druhý vatikánský koncil a evangelíci u nás, s. 78.

⁷⁷⁹ Ze zimního farářského kurzu. In *Křesťanská revue*, XXXI/3 (1964), s. 52-53.

⁷⁸⁰ Srv. HROMÁDKA, J.L. Druhý vatikánský koncil. In FILIPI, P. (ed.). *Do nejhlubších hlubin : Život, setkávání, teologie*. Praha : Kalich, 1990, s. 254.

⁷⁸¹ Srv. tamtéž, s. 255-259.

⁷⁸² Tamtéž, s. 260.

⁷⁸³ Tamtéž, s. 261.

⁷⁸⁴ Tamtéž, s. 262.

⁷⁸⁵ TRTÍK, Z. Dialog s marxismem a katolicismem. In *Theologická revue*, 2/2-3 (1969), s. 173.

o ekumenickou problematiku, autor upozorňuje na nejednoznačnost, která podle něj vyplývá z výpovědi koncilu, jež hovoří současně o neporušitelné jednotě existující v římské církvi, a přesto vyzývá k hledání jednoty mezi všemi křesťany a ptá se, zdali nejde z katolické strany opět jen o požadavek návratu. Právě míra katolického ekumenismu se stane do budoucna určujícím prvkem dialogu s ním. Třebaže podle Trtíka doposud není jasné, nakolik se změnil postoj katolické církve nejen k nekatolickým křesťanům, ale k nekatolickým církvím jako takovým, je přesvědčen o tom, že „katholicismus se skutečně obnovuje a mění“ a že se zde nejedná o taktiku, ke které je třeba zaujmout postoj nedůvěry a negace. Teolog přiznává, že koncil se přiblížil některým reformám, jejichž realizaci požadovali kněží – zakladatelé ČČS, a tudíž se zvláštním způsobem právě tato církve musí připravit na dialog a pokoncilním katolictvím. Jak? Pokáním, úsilím o „vlastní obrodu, revizi a prohloubení na základě hlubšího osvojení biblické zvěsti a proniknutí ke svým nejhlubším kořenům“.⁷⁸⁶

3.2.3. Začátek ekumenických kontaktů na oficiální úrovni

Výsledky 2. vatikánského koncilu se promítly zcela konkrétně do skutečnosti, že katolická církev navázala i v našich zemích oficiálně a na nejvyšší úrovni vztahy s nekatolickými církvemi, otevřela teologický dialog, zapojila se do ekumenických snah, ba dokonce některé z nich sama iniciovala. Ekumenická vnímavost poznamenala ve druhé polovině šedesátých let významně i projevy života katolické církve jako celku.⁷⁸⁷ Svědkem ekumenické proměny je mimo veškerou pochybnost pastýřský list apoštolského administrátora, biskupa Tomáška z dubna r. 1967, kterým byla vyhlášena sedmiletá příprava na milénium založení pražského biskupství. Jeho slova můžeme chápat jako rozvinutí koncilního projevu kardinála Berana. Rovněž Tomášek totiž připomněl pýchu, tvrdohlavost a nelásku katolíků v době husitské a pobělohorské a dodal: „Proto příprava na toto jubileum nemůže, bratři a sestry, zažít jinak, než tím, že se pokorně vyznáme ze všech těchto vin za sebe i za své duchovní předky a poprosíme ty, jimž bylo ukřivděno, aby nám ve svých potomcích odpustili a naše slovo přijali tak, jak je míněno.“⁷⁸⁸ Současně ujistil o odpuštění křivd, které byly způsobeny českým katolíkům a vyzval ostatní křesťany, „aby po dlouhém období cizoty a neporozumění se spojili v těchto sedmi letech přípravy s námi, pomohli nám svou modlitbou prolomit nebesa a vyprosit nám milost osvícení a požehnání“.⁷⁸⁹

⁷⁸⁶ Tamtéž, s. 179.

⁷⁸⁷ Jako příklad takovéto vnímavosti uveďme pozdrav křesťanům nekatolických církví, který vydalo ustavující shromáždění Díla koncilové obnovy 14. května 1968 na Velehradě; srv. *Berichte und Grüsse unseren Freunden*. In *Via*, 1/3 (1968), poslední strana obálky. Dále zmiňme, že třeba Václav Vaško na podzim 1969 vypracoval ekumenicky formulované *Zásady spolupráce křesťanských církví v Československu při jejich uplatňování v občanském životě*; srv. ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV 4 : Církev římsko-katolická 1918-1974*.

⁷⁸⁸ TOMÁŠEK, F. Vyhlášení sedmileté přípravy k tisíciletému výročí založení biskupství v Praze – duben 1967 (z 15. dubna 1967) In *Pastýřské listy 1945 – 2000 : Arcidiecéze pražská*, s. 150.

⁷⁸⁹ Tamtéž, s. 150-151. Kupříkladu Synodní rada ČCE přijala Tomáškovu poselství „s vděčností a plným porozuměním“ (List synodního seniora Hájka biskupu Tomáškovu ze dne 24. dubna 1967. In ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV 4 : Církev římsko-katolická 1918-1974*), konkrétnější ekumenické kroky však během příprav podniknuty nebyly. Samotné oslavy milénia v r. 1973 pak zcela zanikly v atmosféře bezmocnosti, typické pro období nastupující normalizace; srv. BALÍK, S. – HANUŠ, J. *Katolická církev v Československu 1945-1989*, s. 50.

Násilné ukončení obrodných snah o „socialismus s lidskou tváří“ v srpnu 1968 přivedlo křesťanské církve v naší vlasti k tomu, aby dohromady manifestovali svoji solidaritu se státním vedením i s polednovou reformní politikou společným prohlášením.⁷⁹⁰ V lednu roku 1969 a 1970 se Praha stala místem ekumenických bohoslužeb, ke kterým pozvala do svých kostelů katolická církev, a jichž se zúčastnili jak pravoslavný metropolita Dorotej, tak patriarcha ČCS Novák, a dále pak synodní senioři ČCE Hájek a Kejř a tajemník Církve bratrské Site.⁷⁹¹ Ekumenická modlitební setkání se však organizovala i jinde. ERC na svém plenárním zasedání 18. března 1969 pozvala ke spolupráci ve svých grémiích zástupce Římskokatolické církve, což podmínila účastí svých delegátů na ekumenických podnicích katolických. Od takového kroku si ERC slibovala zvláště větší prohloubení teologického dialogu mezi církvemi, zbavení se škodlivého formalismu ve vzájemných vztazích a konkrétnější spolupráci při plnění společného poslání.⁷⁹²

Katolická církev rozvíjela svoji ekumenickou angažovanost v souladu s *Ekumenickým direktářem*, jehož první část byla Sekretariátem na podporu jednoty křesťanů promulgována v květnu 1967. Při pražském a olomouckém arcibiskupství vznikly ekumenické komise, v Teologické komisi při Sboru ordinářů ČSSR, založené r. 1970, byli v rámci její teologické sekce jmenováni ekumeničtí experti (O. Balcar, A. Mandl).⁷⁹³ Na základě dohody mezi biskupem Tomáškem a Synodní radou ČCE se pak začala v témže roce scházet společná katolicko-evangelická komise, jejímž hlavním předmětem byl rozhovor o křtu a konfesně smíšených manželstvích.⁷⁹⁴ Cílem dialogu měly být dohody o vzájemném uznání platnosti křtu, k jejichž uzavření nabádal právě direktář⁷⁹⁵ a recepce nedávných vyjádření magisteria katolické církve ke smíšeným manželstvím, jak je obsahovaly dokument Kongregace pro nauku víry *De matrimoniis mixtis* z 18. března 1966 a *motu proprio* Pavla VI. *Matrimonia mixta* z 31. března 1970. Jednání ekumenické komise, kterým předsedali za katolickou stranu Antonín Mandl a za evangelickou Josef Smolík, však nakonec žádné společně formulované dohody nepřinesla. K otázce smíšených manželství zaujali čeští biskupové a kapitulní vikáři samostatné stanovisko, které se *de facto* krylo s obsahem papežského dokumentu.⁷⁹⁶ Synodní rada ČCE rozeslala s vědomím ekumenické komise svým sborům prohlášení, v němž vyjádřila svůj nesouhlas s požadovaným příslibem katolické strany, která se před sňatkem zavazuje, že udělá vše proto, aby potomci byli vychováni v katolické víře, což údajně nerespektuje svobodu vzájemného

⁷⁹⁰ Srv. PIŠKULA, J. Boží spolupracovníci. Pražské jaro, srpnová okupace a české církve. In *Getsemany*, 7-8 (2010), s. 173-196.

⁷⁹¹ Srv. ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV 4 : Církev římsko-katolická 1918-1974*.

⁷⁹² Srv. PEŠKOVÁ, M. Ekumenická rada církví. In *Via*, 2/7 (1969), s. 112.

⁷⁹³ Srv. NOVOTNÝ, V. *Teologie ve stínu : Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*, s. 152-164.

⁷⁹⁴ Komise též projednávala společné ekumenické znění Apoštolského vyznání víry a Modlitby Páně; srv. BOUŠE, B. K textové úpravě Apostolika a modlitby Páně (V létě 1991). In TENTÝŽ. *Epilegomena*. Praha : OIKOMENH, 2000, s. 75-76.

⁷⁹⁵ Srv. SEKRETARIÁT PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. Directorium oecumenicum. Pars prima. Ad totam Ecclesiam (z 14. května 1967). In LORA, E. (ed.). *Enchiridion Vaticanum 2 : Documenti ufficiali della Santa sede 1963-1967*. Bologna : Dehoniane, 1992, čl. 1202-1213.

⁷⁹⁶ Srv. BISKUPOVÉ A KAPITULNÍ VIKÁŘI ČSR. Prohlášení biskupů a kapitulních vikářů k nové úpravě uzavírání nábožensky smíšených manželství – září 1970 (z 28. září 1970). In *Pastýřské listy 1945-2000 : Arcidiecéze pražská*, s. 207-208.

vztahu manželů a svobodu evangelické strany.⁷⁹⁷ Co se týče problematiky křtu, vyloučilo dosažení konsensu především rozpuštění katolického teologického výboru při sboru ordinářů, který ekumenický dialog z katolické strany zaštiťoval.⁷⁹⁸

3.2.4. Antonín Mandl – „teolog českého ekumenismu“⁷⁹⁹

Málokdo z českých katolických teologů promýšlel otázku jednoty křesťanů tak intenzivně jako právě kněz Antonín Mandl. A nejen promýšlel. Jeho teologická reflexe šla ruku v ruce s osobním stykem s evangelickými duchovními, kteří se stali jeho přáteli.⁸⁰⁰ Mandl se podílel na vytváření ekumenických společenství, která se snažila najít konkrétní podoby ekumenického soužití a byl zároveň *spiritus movens* oficiálních ekumenických kroků, které koncem šedesátých let 20. století podnikla u nás katolická církev. Ekumenické působení, jež Mandl coby nedávno propuštěný vězeň opravdu „žil a nikoliv pouze hrál“, podle J. P. Ondoka „položilo základ pro další rozvoj ekumenické praxe, která se však nemohla plně rozvinout v další represivní fázi politického vývoje u nás“.⁸⁰¹ Mementem pro českou ekumenu se stala dokonce i pohřební liturgie následující předčasnou smrt Antonína Mandla, které se zúčastnilo mnoho evangelických farářů a při níž slovem kázání posloužil teolog Josef Smolík.⁸⁰²

Chceme-li charakterizovat hlavní rysy Mandlovy „ekumenické teologie“, můžeme jako první bod předeslat úzkou souvislost, kterou spatřoval mezi jednotou křesťanů a jejich *životem*. Již ve svém prvním příspěvku, který otázce jednoty věnoval krátce po 2. světové válce,⁸⁰³ autor prohlašuje, že rozdělení mezi křesťany nemá příčinu jen ve věroučných sporech, nýbrž je hluboce zakořeněné v antipatiích a předsudcích, „jejichž moc a vliv je daleko větší, než by se snad na první pohled zdálo“. Z toho důvodu se v problematice jednoty církve nejedná „pouze o nějaké teoretické dohodnutí, nýbrž o konkrétní život, a to právě ve věcech, jež se dotýkají nejhlubších stránek lidské bytosti“.⁸⁰⁴ Pracovat pro jednotu tak především znamená „žít svou vírou“. Mandl je přesvědčen o tom, že k zacelení rozpolceného křesťanstva nelze dojít nějakou vnější cestou: ta „může přijít jen zevnitř, z touhy po plnosti křesťanského života.“⁸⁰⁵

Antonín Mandl rozeznal v ekumenismu jeden z „požadavků přítomné chvíle“, na který je třeba – v duchu jeho teologického kréda – odpovědět.⁸⁰⁶ Ekumenismus byl pro něj „touha

⁷⁹⁷ Srv. *Agenda Českobratrské církve evangelické : Bohoslužebná kniha. Díl první*, s. 190-191, kde je citována podstatná část tohoto vyjádření. K otázce smíšených manželství se ČCE vrátí později ještě na svém synodu r. 1985.

⁷⁹⁸ Srv. NOVOTNÝ, V. *Teologie ve stínu : Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*, s. 163-164.

⁷⁹⁹ Tak nazývá Antonína Mandla ve svém medailonku VRBENSKÝ, J. Antonín Mandl – teolog českého ekumenismu. In KARFÍKOVÁ, L. – KŘIŠŤAN, A. – KUŘE, J. (ed.). *„Život se rodí z přítomné chvíle“ : Česká katolická teologie po druhé světové válce*. Brno : CDK, 1998, s. 54-58.

⁸⁰⁰ Srv. ONDOK, J.P. Antonín Mandl – kněz a teolog. In KARFÍKOVÁ, L. – KŘIŠŤAN, A. – KUŘE, J. (ed.). *„Život se rodí z přítomné chvíle“ : Česká katolická teologie po druhé světové válce*, s. 52.

⁸⁰¹ Tamtéž.

⁸⁰² Srv. SMOLÍK, J. Antonín Mandl – nadšenec ekumenismu.

⁸⁰³ Srv. MANDL, A. Jednota křesťanstva. In *Katolík*, IX/2 (1946), s. 1-2.

⁸⁰⁴ Tamtéž, s. 1.

⁸⁰⁵ Tamtéž, s. 2.

⁸⁰⁶ Srv. VRBENSKÝ, J. Antonín Mandl – teolog českého ekumenismu, s. 55.

autentická, rodící se ne z vnějších nátlaků a popudů, nýbrž z víry a vnitřního přesvědčení“⁸⁰⁷ a jako takový tento fenomén nemůže žádného křesťana nechat lhostejným. Modlitba, společné naslouchání Božímu slovu a hlavně prohloubení bratrských vztahů jsou cestami, jež vedou k odstranění vzájemného neporozumění a nepochopení.

Zvláštní výzvou, před kterou stojí nedílně všichni křesťané v českých zemích v období „Pražského jara“ bylo podle Mandla, dát „křesťanskou odpověď na otázky a touhy lidí, zvláště mladých, naší doby a naší situace“.⁸⁰⁸ „České křesťanství“, které ukazuje na konkrétní tvář univerzálního Krista, nesmí Kristovu božskou osobu zastínit lidskými nedostatky, nýbrž je povoláno vykonat opravdový „křesťanský čin“, jež bude mít podobu „tvořivého myšlení i tvořivého díla“.⁸⁰⁹ Takový čin, k němuž jsou křesťané dnes vyzýváni, musí vyrůst z víry v Krista, z nitra osoby a z vědomí jednoho a téhož křtu, který jsme svobodně přijali. Má-li být ekumenické hnutí autentické, je třeba, aby vycházelo z nejhlubších zdrojů a vedlo ke „křesťanskému jednotnému činu“. Čeští katolíci pak k takovému ekumenickému činu mají přispět permanentní snahou o to, zbavovat se tíže minulosti, odstraňovat zakořeněné předsudky a učit se rozlišovat mezi podstatným a druhotným. Jako křesťané jsme povoláni vyjádřit radostnou zvěst pro naši dobu, a přitom nesmíme interpretovat sebe, abychom se nestali „zajatci časovosti“. „Další cesta i konečný cíl nejsou již v naší moci, nýbrž dílem Ducha Svatého, Ducha jednoty a života.“⁸¹⁰

Jistě, dějiny „českého křesťanství“ jsou plné sporů a nesvárů, co však všechny strany spojovalo, byla společná víra v Krista. Hlavním omylem minulosti bylo podle Mandlova názoru propojení křesťanství s politickou mocí, symbolizované sňatkem trůnu a oltáře. Víra se ovšem rodí ze „svobodného a láskyplného rozhodnutí pro Krista“,⁸¹¹ a právě k němu jsou v současných poměrech vytvořeny příznivé předpoklady: za prvé totiž jedni křesťané už dnes nemohou diskriminovat druhé, a tudíž se nemusíme jeden druhého obávat; za druhé přijetím práva na náboženskou svobodu uznáváme, že jsme si rovni jak před společností, tak mezi sebou navzájem. Naši křesťanskou blízkost můžeme jako čeští katolíci a nekatolíci vyjádřit právě závazkem ve věci svobody. Mandl píše: „Jedni jako druhí usilujeme nejen o svou vlastní svobodu, ale i o svobodu pro ty druhé, i ta je nám nedotknutelná.“ V tomto akcentu teolog navázal na koncilní řeč kardinála Berana, o níž byl přesvědčen, že „do české země rozprostřela nové ekumenické ovzduší“.⁸¹²

V čem Antonín Mandl nacházel ekzeziologický fundament svého pojetí ekumenismu? Byla to eschatologicky otevřená pojetí církve jako Božího lidu, „který jde za Kristovými zaslíbeními.“⁸¹³ Právě důraz na tuto koncepci dovolil Mandlovi v jeho vystoupení na 17. synodu ČCE, kterého se na podzim 1971 spolu s B. Bouše a J. Zvěřinou zúčastnil, nastínit to společné,

⁸⁰⁷ MANDL, A. Cesty k jednotě. In *Via*, 2/1 (1969), s. 1.

⁸⁰⁸ TENTÝŽ. České křesťanství. In *Studie*, 44 (1975), s. 143.

⁸⁰⁹ Tamtéž.

⁸¹⁰ MANDL, A. Cesty k jednotě.

⁸¹¹ TENTÝŽ. Obnova jednoty křesťanství aneb zamýšlení nad ekumenismem. In POHŮNKOVÁ, D. – VAŠKO, V. (ed.). *Cyrilometodějský kalendář 1970*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1969, s. 37.

⁸¹² TENTÝŽ. *Referát o synodu církve evangelické, 9. 11. 1971*, s. 3.

⁸¹³ Tamtéž, s. 1.

co spojuje české katolíky s našimi reformačními křesťany. V tomto projevu, který byl „zároveň jakýmsi Mandlovým duchovním vyznáním a odkazem“,⁸¹⁴ jenž ho několik měsíců před smrtí dokonce připravil o státní souhlas, teolog prohlásil, že jak v katolické, tak v evangelické církvi je to vždy jeden a tentýž Boží lid, který je na cestě k budoucím odměnám.⁸¹⁵ Jelikož to, co je „křesťanské“, neztělesňuje pouhé minimum, na němž se jako církve můžeme dohodnout, ale představuje „jádro věci“, které je oživujícím způsobem přítomné a uskutečňované v různých církvích, musí se stát návrat k tomu, co je ryze „křesťanské“ i českou ekumenickou cestou. Mají-li se křesťané stát „solí české země“, pak musí ekumenická práce podle slov Antonína Mandla postupovat čtyřmi směry: „společně pronikat v tajemství Kristovo, společně vydávat svědectví Kristu v současné době, společně odpovídat křesťanskou odpovědí na otázky současné doby a společně řešit své vnitřní problémy“.⁸¹⁶

3.3.Mezi solidaritou utlačených a tolerovaným ekumenismem – ekumenické proudy v období normalizace v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století

Nejen první květy českého ekumenismu, ale též mnohá ostatní znamení naděje nejen v církvi, ale samozřejmě též ve společnosti ovšem nepřečkaly mráz, který začal do Československa proudit po invazi „spojeneckých vojsk“ Varšavské smlouvy 21. srpna 1968. Postupně byly odsouzeny k zániku rozvíjející se bilaterální dialogy oficiálních zástupců církví, zásahem státní moci byly potlačeny snahy rozšířit vznikající vztahy ekumenické rady s Římskokatolickou církví, ustat musel plodný a ekumenicky otevřený rozhovor křesťanských intelektuálů, jehož ozvěnu bylo ještě možné zaslechnout ve velmi omezené míře během tajných bytových seminářů. Impulzy k jednotě křesťanů se staly spolu s dalšími významnými podněty 2. vatikánského koncilu pro místní katolickou církev po krátkém období začínající recepcí vzdálenou minulosti.

Celá společnost se v našich zemích stává počátkem sedmdesátých let minulého století obětí tzv. „normalizace“ jejímž cílem bylo „zničení modelu československého socialismu (,socialismu s lidskou tváří‘), založeného na nové marxistické antropologii, která by otevírala prostor pro pluralistickou, marxisticky orientovanou společnost“.⁸¹⁷ Politická změna, jejímž symbolem se stala okupace, přinesla „kádrováním“ rozdělení společnosti na ty, kteří s touto změnou vyjádřili souhlas a na ty, kteří se od ní distancovali. Někteří jednotlivci se odhodlali proti poměrům veřejně vyslovit, a riskovat perzekuci. Většina obyvatelstva Československa však ovládnuta strachem propadala rezignaci, lhostejnosti, „apatii, nezájmu o nadosobní hodnoty,

⁸¹⁴ VRBENSKÝ, J. Antonín Mandl – teolog českého ekumenismu, s. 57.

⁸¹⁵ Srv. MANDL, A. *Referát o synodu církve evangelické, 9. 11. 1971*, s. 3.

⁸¹⁶ Tamtéž, s. 3.

⁸¹⁷ AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 40.

nezájmu o své bližní, duchovní pasivité a depresi“.⁸¹⁸ „Za cenu duchovní a mravní krize společnosti“ dosáhl totalitní režim krok za krokem toužebné „vnější konsolidace“.⁸¹⁹

Pozorujeme-li život katolické církve té doby, zaregistrujeme fenomén, kdy se vedle státem povolených, leč kontrolovaných církevních struktur, organizuje a rozvíjí „církvev podzemní“. Působení duchovních, kteří obdrželi „státní souhlas“, je paralelně doprovázeno činností kněží, řeholníků a skupin působících ve skrytosti. Svoji nanejvýš přínosnou roli vnést mezi izolované české křesťany informace o dění doma i v zahraničí plní v době sedmdesátých a osmdesátých let samizdat a rovněž v cizině publikované časopisy a knihy. Tato činnost souvisí s českými exulanty za hranicemi – dalším jevem, příznačným pro dobu normalizace.

Abychom vystihli charakteristické proudy českého ekumenismu ve zmíněném časovém období, budeme se nyní soustředit na čtyři oblasti: na příkladech vystihneme atmosféru ekumenismu vystaveného dohledu státu, představíme ekumenicky významné linie myšlení františkána B. Bouše, poukážeme na ekumenický rozměr hnutí protikomunistického odporu a dáme zaznít několika hlasům, které chtěli českou ekumenu inspirovat z exilu.

3.3.1. Ekumenismus uvnitř socialistického ghetta

Aktivita na poli ekumenismu se podle představ normalizační vládní garnitury měly odvíjet – nepočítáme-li přetrvávající činnost KMK – výlučně za koordinace ERC, která po událostech „osmašedesátého roku“ přijala podobu dvou ke spolupráci otevřených celků: ERC v ČSR a v SSR.⁸²⁰ Kromě tohoto nejvyššího grémia, v němž záměrně nebylo místo pro církvev katolickou, byly, jak dosvědčují evangeličtí duchovní ve svém listu z r. 1977, ostatní ekumenické snahy, „na sborové a farní úrovni (...) společná shromáždění s ostatními církvemi, společné modlitby, praktická spolupráce (...) omezovány a cílevědomě potlačovány“.⁸²¹ Práce rady, která plnila funkci poradního orgánu vedoucích představitelů církví v ní sdružených, se v jejích odborech zaměřila v podstatě pouze na mezicírkevní výměnu informací a zprostředkování kontaktů se zahraničím.⁸²²

Jde-li o koncepci ERC, pak kromě toho, že sdružení bylo nástrojem podporujícím státní program „mírové spolupráce a dorozumění se všemi“,⁸²³ hlásilo se ideově k Hromádkově pojetí ekumenismu nikoliv primárně jako snahy o jednotu, nýbrž jako „metody“, která má vést skrze kladný vztah k jiným křesťanským útvarům k poznání křesťanské univerzality i vlastní církevní tradice a otevřít dveře ke vzájemné spolupráci.⁸²⁴ Typickým pro český ekumenismus se tak

⁸¹⁸ HAVEL, V. Dopis Gustávu Husákovi. In TENTÝŽ. *O lidskou identitu : Úvahy, fejetony, protesty, polemiky, prohlášení a rozhovory z let 1969 – 1979*. Praha : Rozmluvy 1990, s. 25.

⁸¹⁹ Tamtéž, s. 30.

⁸²⁰ Členskými církvemi ERC v ČSR se staly: CČS, která na svém sněmu r. 1971 přijala do svého názvu adjektivum husitská, ČCE, Pravoslavná církev v Československu, Slezská evangelická církev a. v., Bratrská jednota baptistů, Církev bratrská (do 60. let 20. století známá jako Jednota českobratrská), Jednota bratrská, Evangelická církev metodistická, Starokatolická církev v Československu.

⁸²¹ Dokument českobratrských evangelických duchovních. In *Studie*, 54 (1977), s. 496.

⁸²² Srv. SALAJKA, M. – POKORNÝ, P. *Naše dnešní ekumenická práce*, s. 236.

⁸²³ Úvodem. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví*, s. 6.

⁸²⁴ Srv. KAŇÁK, M. Církevní dělení a sjednocování. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví*, s. 13.

v pojetí ekumenické rady opět stává odkaz české reformace, jež sjednotil v r. 1975 členské evangelické a k reformačnímu odkazu hlásící se církve v bratrské sounáležitosti při příležitosti čtyřtého výročí *České konfese*. Právě v ní totiž „naši reformační otcové [přispěli] ve věrnosti evangeliu k dotváření vzácné kultury snášenlivosti v našich zemích“.⁸²⁵

Zastavme se však nyní stručně u tří projevů českého ekumenismu, které v socialistickém ghettu přesáhly okruh „nekatolické ekumeny“, a které mají navíc společného jmenovatele, jímž je důraz na duchovní stránku snah, vyjadřujících křesťanskou jednotu. Na tuto dimenzi upozorňuje kromě každoročního aliančního týdne modliteb, který ani v době normalizace ekumenická rada nepřestala pořádat, zejména práce na ekumenickém překladu Písma svatého, jenž evangelický starozákoník Jan Heller neváhal nazvat „asi dodnes nejvýznamnějším svědkem českého novodobého ekumenismu“.⁸²⁶ K tomuto dílu, které iniciovali v r. 1961 profesori evangelické teologické fakulty Miloš Bič a Josef B. Souček a na němž se zprvu podíleli jen čeští evangelíci, byly, díky kontaktům v Jirchářích, pozváni v průběhu šedesátých let též katolíci (např. J. Sokol, J. Adámek, V. Žilinský), kteří se stali po zástupcích z ČCE druhou nejpočetnější skupinkou. Mezi překladateli, teology a jazykovými odborníky však najdeme též křesťany z Církve bratrské, CČSH, metodistické i pravoslavné církve. Práce starozákonní a novozákonní skupiny probíhala v etapách, kdy jednotlivým překladatelům byly nejprve svěřeny příslušné části biblických knih, ti pak svůj překlad představili v plénu ostatním a vypracování konečné verze předcházely debaty vskutku nad každým slovem.⁸²⁷ Vědecká náročnost tohoto pozoruhodného ekumenického projektu, který se podařilo zrealizovat v podmínkách vzdálených ideálu, se měla skloubit s jazykovou vytríbeností.⁸²⁸ Kardinál Tomášek, který práce sledoval a sám požádal překladatelskou skupinu o vypracování překladu deuterokanonických knih, v předmluvě z vydání k cyrilometodějskému jubileu r. 1985 píše: „Duch, který inspiroval autory Písma sv. a který řídí Boží církev, vede v naší době všechny křesťany k stále hlubší a upřímnější snaze o jednotu. Ta musí vycházet z jednoho Zjevení, z jednoho slova Božího, z jedné bible.“⁸²⁹ Právě poznání a chápání Božího slova a láska k němu mají, podle českého primase, přispět ke vzájemnému cíli a vytoužené jednotě, o kterou prosil Kristus.

Do období šedesátých let sahají kořeny vlivu spirituality společenství Taizé na české křesťany, která jako spodní vody nepozorovaně, nicméně blahodárně oživovala ekumenického ducha u nás po celou dobu normalizace.⁸³⁰ Do kontaktu s bratry, sdílejícími v malé burgundské

⁸²⁵ Prohlášení reformačních církví v ČSR k 400. výročí *České konfese*. In ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV 3 : Ekumenická rada církví v ČSSR 1965-1975. Jubileum: 400 let od vydání České konfese*.

⁸²⁶ HELLER, J. Vzpomínky českého evangelíka na koncil.

⁸²⁷ Srv. SÁZAVA, Z. *Tschechische ökumenische Bibelübersetzung*. In VORSTER, H. (ed.). *Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 64, s. 100; BERÁNEK, J. – SOKOL, J. *Nebát se a nekrást*. Praha : Portál, 2003, s. 58.

⁸²⁸ Srv. SKALICKÝ, K. Postavení církví a věřících v Československu osmdesátých let. In *Studie*, 126 (1989), s. 445.

⁸²⁹ TOMÁŠEK, F. Předmluva. In *Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad (včetně deuterokanonických knih)*. Praha : Česká biblická společnost, 1996, s. 6. První vydání se objevilo r. 1979 – ještě bez deuterokanonických knih – ke čtyřsetletému výročí Bible kralické. Vydání, obsahující i deuterokanonické knihy, plánované k cyrilometodějskému výročí v r. 1985, bylo ve skutečnosti vytištěno až o tři roky později.

⁸³⁰ Srv. HANÁKOVÁ, M. *Některé aspekty duchovních impulzů „Taizé“ pro českou církev. Diplomová práce na Katedře spirituální teologie CMTF UP v Olomouci*. Olomouc, 2004.

vesnici ekumenicky povolání k životu podle evangelních rad, vstoupili v době společensko-politického uvolnění katoličtí manželé Kaplanovi. Ti v sedmdesátých a osmdesátých letech ve svém bytě každý pátek organizovali modlitební večery před ikonou kříže po způsobu, jakým probíhají modlitby v Taizé – tedy se zpěvy kánonů, v tichu adorace a s nasloucháním Božímu slovu. Kromě toho od r. 1981 stáli Kaplanovi u zrodu letních ekumenických setkání, jež se konala v Jižních Čechách, a kterých se účastnili převážně mladí věřící z celé republiky a z různých křesťanských církví.⁸³¹ Jiří Kaplan, ale i jiní navíc pořizovali překlady deníků a ostatních textů představeného francouzské komunity Rogera Schutze, jež se pak tajně rozšiřovaly. Bratr Roger komunistické Československo též dvakrát osobně navštívil, stal se tichým svědkem mlčící církve a byl přijat jak ve shromážděních katolických tak i evangelických.⁸³² Pozoruhodným jistě zůstane rys, že fenomén setkávání v duchu Taizé zasáhl nejen Prahu, ale poměrně významně též církve a křesťany na Moravě (např. v Olomouci a Prostějově).⁸³³ Společně pronášené přímlyvy a děkování vytvářely v zúčastněných postoj otevřenosti a důvěry, prohlubovaly atmosféru upřímnosti a hlubokého vzájemného pochopení, kterou může způsobit pouze přítomnost Krista, Pramene smíření a jednoty.

Ryzí ekumenickou vnímavostí se vyznačovalo vyhlášení Desetiletí duchovní obnovy národa, jež směřovalo k svatovojtěšskému miléniu, které připadalo na rok 1997. Projekt, který vzešel z okruhu spolupracovníků Františka Tomáška, a který na každý rok přípravy stanovil téma vycházející z Desatera, spojené s osobou jednoho z českých patronů, chtěl oslovit nejen české katolíky, nýbrž otevřít dveře ke spolupráci všech lidí dobré vůle na hluboké mravní a duchovní obrodě společnosti.⁸³⁴ Kardinál Tomášek se při této příležitosti obrátil na věřící všech křesťanských církví u nás slovy svého velikonočního poselství na jaře 1988. Cesta k oslavě Vojtěchova jubilea se má podle něj nést zcela bez jakéhokoliv triumfalismu a vnějškovosti, má se naopak stát *kající poutí* směřující o usmíření. Vědomí křesťanské odpovědnosti za svět, v němž žijeme, bylo chápáno jako ryze duchovní iniciativa, směřující ke „zhojení jizev naší minulosti, ale především k poctivému hledání pravdy, vnitřnímu obrácení a čerpání nové mravní síly“.⁸³⁵ Opět s výslovným odkazem na koncilní proslov kardinála Berana se jeho nástupce vyjádřil, že „katolická církev si nezakrývá svůj podíl viny na bolestných stránkách našich dějin“ a obrátil na české nekatolíky, aby se „bez rozdílu denominací, přes hradby staletých předsudků (...) v celé bohaté škále svých tradic a duchovních zkušeností a v naprostém respektu a úctě“ svými podněty zapojili do zamýšleného díla.⁸³⁶ Tato výzva prohloubení bratrství v Kristu

⁸³¹ Srv. Taizé u nás. In *Studie*, 74 (1981), s. 196-197.

⁸³² Srv. Návštěva Rogera Schutze v Praze. In *Studie*, 76-77 (1981), s. 453.

⁸³³ Srv. HANÁKOVÁ, M. *Některé aspekty duchovních impulzů „Taizé“ pro českou církev. Diplomová práce na Katedře spirituální teologie CMTF UP v Olomouci*, s. 25-32.

⁸³⁴ Pro text programu vyhlášeného o první neděli adventní r. 1987 srv. Desetiletí duchovní obnovy. In HANUŠ, J. *Malý slovník osobností katolicismu 20. století s antologií textů*, s. 293-297.

⁸³⁵ TOMÁŠEK, F. Velikonoční poselství pražského arcibiskupa duchovním a věřícím všech křesťanských církví a všem lidem dobré vůle v naší zemi – Velikonoce 1988 (z 11. května 1988). In *Pastýřské listy 1945-2000 : Arcidiecéze pražská*, s. 509.

⁸³⁶ Srv. tamtéž, s. 511.

společnou službou národu, která vychází z duchovního společenství modlitby, pak dodnes zůstává poukazem na stále platné a plodné zdroje křesťanské jednoty.⁸³⁷

3.3.2. Bonaventura Bouše – český prorok ekumenismu?

Kdo byl františkánský kněz a teolog Zdeněk Bonaventura Bouše?⁸³⁸ Nespokojený solitér, anebo pravý *vir ecclesiasticus*, heretik, či „úzkostlivý svědek víry a karatel nepravostí církve“,⁸³⁹ kontroverzní myslitel, prorok? Ti, kdo jej znali, svědčí o člověku opravdovém a současně až příkrém a neústupným, vystaveném vnějšímu i vnitřnímu utrpení, které mu připravil jak komunistický režim, tak nepochopení jeho vlastní církve, pro jejíž obnovu zahořel zejména pod vanutím ducha koncilu.⁸⁴⁰ Pokusme se načrtnout linie myšlení B. Bouše, která z něj činí ojedinelou postavu na poli českého ekumenismu.

Předně je nutné říci, že otec Bonaventura byl mužem, který byl otevřený ekumenickým podnětům nejen ve svých úvahách – zvláště o liturgii –, nýbrž sám se v čase „ekumenického jara“ podílel, byť krátce, po boku A. Mandla na prvních krůčcích oficiálního dialogu mezi církvemi a svojí bratrskou otevřeností navázal osobní vztahy s mnoha českými evangelíky, u nichž si vysloužil lásku a respekt.⁸⁴¹ Přitom rozhodně nebyl pouhým nekritickým obdivovatelem protestantismu a na údiv nad tím, že prý svými názory dokonce „překročil reformaci“, reagoval zdůvodněním, že je to tím, že je „katolický, a ne reformovaný farář“.⁸⁴² K obezřetnosti a rozlišování vybízel též, pokud šlo o některé projevy pravoslavné zbožnosti, jejíž bohoslužbu nicméně hluboce znal a miloval.⁸⁴³

Ohlas reformační spirituality nalezneme v samotném Boušeho pojetí křesťanství, které přijímá jako *paradox*, jenž je se vši naléhavostí vyjádřen v Kristově kříži. V době, kdy se podle autora křesťanství ocitlo v zajetí instituce ideologie, může křesťany zachránit pouze průnik

⁸³⁷ Bylo by zapotřebí zjistit, nakolik byla tato výzva pražského arcibiskupa skutečně v českých nekatolických církvích přijata. Například z odpovědi synodního seniora ČCE Josefa Hromádky lze vyčíst, že ačkoliv si váží sebekritického tónu jeho poselství, upozorňuje na nedostatečný rozměr biblických, kazatelských a eucharistických témat, z nichž by měla obnova vycházet. Duchovní obnova národa nemůže být pouze záležitostí jedné „z jednot lidu Kristova.“ Má-li se ovšem stát záležitostí ekumenickou, je nutné, aby byl zahájen mezicírkevní rozhovor, který se nebude vyhýbat ani specifickým otázkám, jež se týkají ekumenických vztahů (např. smíšená manželství, církve v socialistické společnosti a v sekularizovaném prostředí, eucharistické společenství); srv. Dopis Josefa Hromádky Františkovi kardinálovi Tomáškovu ze dne 8. srpna 1988. In ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV/4*. Podrobnou analýzu by vyžadovalo, v jaké míře se Desetiletí podařilo zrealizovat v rámci samotného jejího iniciátora, tedy uvnitř katolické církve. Na závěr Desetiletí doznali její biskupové, že výzvy byly splněny jen zčásti a „církve sama – včetně nás, pastýřů – nedokázala dostatečně ocenit význam této iniciativy, nedokázala ji srozumitelně naplňovat a nedovedla ji přesvědčivě, srozumitelně a trpělivě nabízet lidem mimo své viditelné hranice“ (Poselství českých a moravských biskupů všem lidem dobré vůle v České republice k závěru Desetiletí duchovní obnovy národa. In *Perspektivy*, 11 /1997/, s. IV).

⁸³⁸ Základní pramen ke studiu osobnosti a díla B. Bouše představuje monografie NOVOTNÝ, V. *Běda církvi : Bonaventura Bouše bojující*. Praha : Karolinum, 2012.

⁸³⁹ Srv. BALÍK, S. – HANUŠ, J. *Katolická církev v Československu 1945-1989*, s. 310.

⁸⁴⁰ Srv. RÜCKL, J. – ŠTICA, P. (ed.). *Bonaventura Bouše : Odkaz a vzpomínky*. Praha : Vyšehrad 2009, s. 91-131.

⁸⁴¹ BARTA, Z. Bonyho communio. In RÜCKL, J. – ŠTICA, P. (ed.). *Bonaventura Bouše : Odkaz a vzpomínky*, s. 122

⁸⁴² Srv. BOUŠE, B. Posluchačům bohoslovecké fakulty v Litoměřicích (1971). In TENTÝŽ. *Epilegomena*, s. 18.

⁸⁴³ Srv. tamtéž, s. 18-19. Podle svědectví L. Karfíkové byla pravoslavná liturgie „z níž dokázal po paměti citovat rozsáhlé pasáže“ Boušeho „velkou vášní“; srv. KARFÍKOVÁ, L. Zemřel Bonaventura Bouše. In *Teologický sborník*, 2 (2002), s. 5.

k „nezničitelnému jádru“ jejich víry, jímž je „slovo, život a smrt Ježíše Nazaretského“.⁸⁴⁴ Člověk, který přijme Ježíšův životní postoj a smýšlení za své, je ovšem předem, stejně jako jeho Mistr, odsouzen ke ztroskotání. Bláznovství a bezmoc Božího království musí přesto nejen v životě křesťana, ale i církvi převážit touhu po moudrosti, moci a bohatství, neboť naším jediným úkolem je hlásat a dosvědčovat ukřižovaného a živého Krista. Tato, slovy Jana Hellera, „čistá a čirá teologie kříže, *theologia crucis*, beze stopy triumfalismu a mocenských nároků“,⁸⁴⁵ kterou můžeme chápat i jako variaci na téma přítomné v teologii Martina Luthera, staví křesťanské poslání pod nárok pošetilé zvěsti o pšeničném zrně, které přinese užitek jen tehdy, padne-li hluboko do půdy a odumře (srv. *J 12,24*).

Jak jsme již naznačili, k poznání a prožívání církve v jejím ekumenickém rozměru přivedlo českého františkána liturgické slavení Božích tajemství. Je-li církev podle Boušeho jako Boží lid přítomna tam, kde „se čtou Písma a slaví večere Páně (...) tam, kde se káže a vyznává Pán Ježíš“,⁸⁴⁶ pak právě liturgie je místem, kde křesťanské církve projevují svoji apostolicitu a katolicitu. Pokud jsou vskutku apoštolské a katolické, vyznačují se tím, že jejich bohoslužebné řády „navazují na řády a tradice prvních církví doby apoštolské“ a také tím, že „jejich shromáždění mají s apoštolskými církvemi a současnými církvemi sesterskými stejný obsah“, především spočívající v četbě a výkladu Písma a ve společném stolování.⁸⁴⁷ Boušeho *Malá katolická liturgika* publikovaná jako samizdat počátkem osmdesátých let 20. století, vycházející z bohoslužebné praxe rozvinuté zvláště ve filiálním kostele hostivařské farnosti v Záběhlicích, kde určitou omezenou dobu působil, nese stopy společenství, pro které byla typická otevřenost k evangelickým křesťanům, jež zahrnovala též spoluúčast kolem stolu Páně. Oprávněnost praxe, týkající se *intercommunio*, odvozoval Bouše na základě svého přesvědčení o tom, že ekumenismus není myslitelný bez vzájemného uznání napříč růzností tradic a teologií: „A církev lze jako apoštolskou uzнат především tím, že přijmu s vírou její pozvání ke stolu Páně.“⁸⁴⁸ Zmínku si zaslouží nevšední ekumenická citlivost, kterou autor projevil v oblasti liturgického zpěvu, když ukázkou bohatství duchovních písní z utrakvistických, bratrských, reformačních i barokních zpěvníků shromáždil ve svém návrhu malého kancionálu.⁸⁴⁹

Z ekumenického hlediska se Bouše pokoušel promýšlet pojem *katolicity* církve, která byla podle něj přívlástkem, prostupujícím napříč denominacemi. Katolickou je církev, která věří v „obecnost spásy skrze Krista“, a tedy nevyklučuje nikoho a je „zajedno s každým, kdo má smýšlení Kristovo“. Žádná křesťanská obec si tak nemůže katolicitu přisvojovat sama pro sebe, vždyť by se stala sektou. Ovšem nesmí ji ani upírat žádné „sesterské obci, v níž se káže a

⁸⁴⁴ BOUŠE, B. Paradox křesťanství (1978). In TENTÝŽ. *Epilegomena*, s. 138.

⁸⁴⁵ HELLER, J. „Církev je tu předem k tomu, aby dřív nebo později nebyla“. Diskuse nad textem B. Bouše. In *Teologický sborník*, 1 (1999), s. 6.

⁸⁴⁶ BOUŠE, B. Posluchačům bohoslovecké fakulty v Litoměřicích (1971), s. 18.

⁸⁴⁷ Srv. TENTÝŽ. *Malá katolická liturgika : Tradice, kritika, budoucnost*, s. 38.

⁸⁴⁸ Tamtéž, s. 144. Na tyto „prorocké přesahy k interkomunium, na nezapomenutelná velikonoční setkání na Hod Boží v Záběhlicích a Pondělí velikonoční v evangelickém sboru v Nuslicích a některá další, jež nám dovolovaly zažít cosi z budoucí jednoty“ vzpomíná VENTURA, V. Čemu jsem se naučil. In RÜCKL, J. – ŠTICA, P. (ed.). *Bonaventura Bouše : Odkaz a vzpomínky*, s. 121.

⁸⁴⁹ Srv. BOUŠE, B. *Malá katolická liturgika : Tradice, kritika, budoucnost*, s. 183-129.

vyznává tentýž Kristus a v níž se křtí týmž křtem Ducha Svatého a ohně“.⁸⁵⁰ Katolicita pro Boušeho není souhrnem všech přítomných dokonalostí, který by činil křesťanství ahistorickým a vázaným na jedno místo, nýbrž otevřeností vůči plnosti, která přichází z *eschatonu*, od přicházejícího Krista. Pro všechny církve pak víra v katolicitu představuje neustálou výzvu, nepřisvojit si výlučné právo na autenticitu a uzavřít se tak druhým i světu. Takový postoj by nepřivodil nic jiného než ztrátu nejen katolicity, ale též ryzí ortodoxie či evangelictví. Církev, která by takový postoj zaujala, podle Boušeho slov „zrazuje Pána Ježíše a podle velikosti tohoto svého hříchu přestává být církví Kristovou.“⁸⁵¹

3.3.3. Ekumenický rozměr domácího disentu

Chceme-li hovořit o domácím disentu v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století, znamená to mluvit především o Chartě 77, která sama sebe ve svém prvním prohlášení definovala jako „volné, neformální a otevřené společenství lidí různých přesvědčení, různé víry a různých profesí, které spojuje vůle jednotlivě i společně se zasazovat o respektování občanských a lidských práv v naší zemi i ve světě“.⁸⁵² Hnutí, vyvěrající z vědomí spoluzodpovědnosti za obecné poměry a z přesvědčení o smyslu občanské angažovanosti bylo společenstvím lidí, jež spojila dohromady solidarita, přátelství a starost o ideály, které sdíleli a zastávali svým životem i prací.⁸⁵³ Šlo o vizi, jejíž základy, jak s odkazem na Jana Patočku popisuje Pavel Ambros, spočívaly „na intuici ‚solidarity otřesených‘, to je těch, kteří hledají svou vlastní identitu a žijí zároveň plně i současnými potřebami našeho zraněného světa“.⁸⁵⁴

Charta vyvolala uvnitř křesťanských církví diferencovaný postoj, jak dokládá skutečnost, že na nejvyšší úrovni se oficiální představitelé církví pro deklarovanou apolitičnost či loajalitu vůči komunistickému režimu od hnutí distancovali. Otazníky v církevním prostředí vzbuzovala též přítomnost exkomunistů v Chartě.⁸⁵⁵ Obavy a rezervovanost byly do jisté míry zapříčiněny i skutečností, že ani Charta nebyla imunní vůči infiltraci ze strany Státní bezpečnosti. Svůj podpis pod její programové prohlášení nicméně připojili kromě občanů mnoha stavů a povolání rovněž teologové Milan Balabán, Bonaventura Bouše, Jakub S. Trojan, Josef Zvěřina, další téměř třicítka duchovních především z katolické církve a z ČCE.⁸⁵⁶ K signatářům patřili mj. organizátoři vzpomenutých jirchářských seminářů, katoličtí laici Jiří Němec a Jan Sokol. Mezi mluvčí, kteří zastupovali Chartu navenek, jednali jejím jménem a vydávali její jednotlivá prohlášení, patřili z evangelické strany např. filosof Ladislav Hejdánek, pedagožka Božena

⁸⁵⁰ BOUŠE, B. Věřím v svatou církev obecnou. In TENTÝŽ. *Epilegomena*, s. 24.

⁸⁵¹ Tamtéž, s. 26.

⁸⁵² Prohlášení Charty 77 (z 1. ledna 1977). In PREČAN, V. (ed.) *Charta 77. 1977–1989 : Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*. Scheinfeld – Praha – Bratislava : Čs. dokumentační středisko nezávislé literatury, 1990, s. 12.

⁸⁵³ Srv. tamtéž.

⁸⁵⁴ AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 61.

⁸⁵⁵ Srv. MLYNÁŘ, Z. Exkomunisté a křesťané v Chartě 77. In *Studie*, 59 (1978), s. 414-427; MEDEK, I. Křesťané a exkomunisté nejen v Chartě 77. In *Studie*, 62 (1979), s. 147-149.

⁸⁵⁶ Srv. ŠIMSA, J. Začátky hnutí za lidská práva mezi českobratrskými evangelíky. In *Protestant*, VIII/3 (1997), s. 9-13.

Komárková a faráři Petr Payne, Miloš Rejcht, Jan Šimsa, z řad katolíků literární historička Marie Rút Křížková, kněz Václav Malý, matematik a filosof Václav Benda, či přírodovědec, pedagog a filosof Radim Palouš.

Jistě, nešlo zde o prvoplánovanou ekumenickou aktivitu, která by sdružila křesťany různých vyznání v úsilí o vzájemný dialog, přesto však představuje spolupráce, sdílení myšlenek a společně vedený zápas věřících v Krista, kteří se k Chartě 77 připojili, jeden z významných projevů poslušnosti Ježíšovu Duchu, jenž přivádí k jednomyslnosti tam, kde je třeba vydat svědectví věrnosti povolání, jehož se nám dostalo (srv. *Ef* 4,1-3). Při pohledu na seznam signatářů si uvědomíme ještě jednu věc: hnutí se podařilo propojit celou demokratickou opozici v našich zemích – od liberálů, přes masarykovské humanisty, reformní komunisty, křesťany i nekřesťany – a to na základě programu, který umožňoval každému podle jeho svědomí hájit základní práva lidské osoby.⁸⁵⁷ Že v tomto boji stanuli vedle sebe na stejné straně čeští křesťané, reprezentující různé církve a tradice, můžeme vidět jako pozoruhodné potvrzení vize Antonína Mandla, který jak jsme zmínili, formuloval český ekumenický závazek právě jako odvahu katolíků a nekatolíků postavit se společně za svobodu druhých.⁸⁵⁸

Ladislav Hejdánek, který podepsal Chartu 77 jako jeden z prvních, vnímal svůj postoj jako autentický projev věrnosti evangelnímu postoji, který nás vybízí postavit se na stranu těch, kdo hladovějí a žízňají po spravedlnosti, kdo jsou chudí, plačící, pronásledovaní a tupení (srv. *Mt* 5,1-12). „V zápase o lidská práva a občanské svobody,“ píše Hejdánek, „tedy mají křesťané ještě jinou funkci, než že jsou také jednou ze skupin v naší společnosti diskriminovaných a utlačovaných...“⁸⁵⁹ Jejich úkolem je zpytovat své vlastní svědomí, nakolik sami nesou vinu na tíživém stavu společnosti a prokázat své sympatie a pomoc lidem, kteří trpí bezprávím. Křesťané ani představitelé církví se nemohou uchýlit ke kompromisu, neboť ten přece vedl v minulých letech ke krachu a selhání. Aby křesťanské zvěstování opět dostalo sílu přesvědčivosti a osvědčilo svoji reálnou schopnost proměnit strachy proniknutý svět, je nutný konkrétní praktický čin: „Zápas o dodržování zákonů a respektování občanských práv a lidských svobod je takovou příležitostí k činu, praktickému důkazu, že křesťanství ještě žije.“⁸⁶⁰

Co bylo onou „nejprostší skutečností“, která stála u základu autority Charty 77? Byla jí podle Josefa Zvěřiny: pravda.⁸⁶¹ Podle jeho názoru tkví historický a světový význam Charty v tom, že se uprostřed rozpolcenosti stala činem, jenž „překonal fakticky nenávist a demonstroval cestu k jednotě“, neboť znamenala podnět „pro hlubší poznání kořenů vlastní bídy, pro metanoiou osobní i obecnou a tak i pro nápravu věcí společných“.⁸⁶² Vnitřní a svobodná jednota, schopná zvítězit nad nedůvěrou a „patologií nenávisti“, jež se v rámci Charty projevila spojením osob zastávajících různá názorová východiska, vycházela přitom podle katolického teologa ze tří zdrojů: na rovině myšlenkové jím byla pluralita, na poli mravním úcta k člověku a

⁸⁵⁷ Srv. VAŠKO, V. Charta 77 a křesťané. In *Perspektivy*, 1 (1997), s. 5.

⁸⁵⁸ Srv. MANDL, A. Referát o synodu církve evangelické, 9. 11. 1971, s. 3.

⁸⁵⁹ HEJDÁNEK, L. Smysl a místo křesťanství v dnešní společnosti. Dopis č. 10. In PREČAN, V. (ed.). *Křesťané a Charta 77 : Výběr dokumentů a textů*. München : OPUS BONUM, 1980, s. 234.

⁸⁶⁰ Tamtéž, s. 237.

⁸⁶¹ Srv. ZVĚŘINA, J. Nežít v nenávisti. In TENTÝŽ. *Pět cest k radosti*. Praha : Zvon 1995, s. 229.

⁸⁶² Tamtéž, s. 228.

důvěra v něj, v oblasti konkrétního života pak princip tolerance. Právě tolerance a pluralismus jako cesty vedoucí k jednotě by se měly stát základem nového pojetí politiky proniknuté oživujícím principem lásky jakožto „světového spiknutí proti nenávisti a násilí“.⁸⁶³ Láska jako jediná je totiž pramenem univerzální čistoty a radikální konverze srdce, je principem schopným integrace, kterou potřebuje pravda i mravní řád. Pravou „mocí bezmocných“, o níž hovořil Václav Havel, je ve Zvěřinově pojetí právě láska, protože ona je jejich „největší silou“. Jednota, která je na ní založená, „nebude nikdy donucováním, moc řízená láskou nebude nikdy násilím. Láska může všechno, přemůže i nenávist“.⁸⁶⁴

Prostředí Charty 77, vyznačující se vitalitou alternativního, se pro mnohé stalo školou tolerance a vzájemné úcty, v níž bylo možné „radovat se ze všech projevů přátelství, podporovat sdílení duchovních i hmotných statků, společně hledat a nacházet, jak nést nesnáze zápasu (...) pro spravedlnost a svobodu k životu v pravdě a lásce“.⁸⁶⁵ O tom, jak se tento rys domácího disentu promítl do oblasti ekumenismu, svědčí jeden konkrétní příklad, jakkoliv na první pohled nepatrný, jímž je dopis českých evangelíků ÚV KSČ z 2. června 1988, který podepsalo třináct signatářů Charty 77, a který Karel Skalický označil za „počin jedinečné mravní noblesy a vysokého ekumenického smýšlení“.⁸⁶⁶ Odesílatelé listu se v něm obracejí na představitele vládnoucí strany s „apelem“, aby „napravili důsledky nezákonné persekuce katolické církve v posledních čtyřech desetiletích“, a přitom přiznávají, že „persekuce katolíků byla daleko rozsáhlejší a tvrdší než persekuce evangelíků“.⁸⁶⁷ Text můžeme číst i jako vyznání viny, spočívající v tom, že evangeličtí věřící v době nerovnoměrného útlaku, kterým komunistický režim chtěl české křesťany rozdělit, této politice mlčky přihlíželi a „nevystupovali na obranu svých katolických bratří a sester“ a dokonce ani na obranu těch souvěrců, kteří se stali oběťmi útlaku.⁸⁶⁸

Závěrečné hodnocení charakteristiky ekumenismu, rozvinutého v rámci Charty 77, přenechme jejímu někdejšímu mluvčímu a dnešnímu biskupovi Václavu Malému: „Byl to praktický ekumenismus ve skutečnostech života, po kterém se dnes tolik volá. Život samotný a společná zkušenost nás přivedli blíž k sobě (...) Společná cesta s hledajícími a nevědoucími nám pomohla, abychom se podívali do zrcadla a budovali nově od základů naši víru.“⁸⁶⁹

⁸⁶³ Tamtéž, s. 234.

⁸⁶⁴ Tamtéž, s. 235.

⁸⁶⁵ REJCHRT, M. Čeho jsme se dočkali od Charty 77 po třech letech jejího působení. In PREČAN, V. (ed.) *Charta 77. 1977–1989 : Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*, s. 99.

⁸⁶⁶ SKALICKÝ, K. Postavení církví a věřících v Československu v osmdesátých letech, s. 445.

⁸⁶⁷ Čeští evangelíci píší ÚV KSČ. In *Studie*, 118-119 (1988), s. 382.

⁸⁶⁸ Srv. tamtéž. V loajálním postoji představitelů českých evangelíků ke komunistické státní moci především v padesátých letech minulého století je možno spatřovat jistou nekoherenci, která zůstává otevřenou otázkou evangelického „zpytování“: „Mluvili jsme o konci konstantské éry a sami jsme byli v konstantinismu až po uši (...) Pokušení konstantinismu je v tom, že se theologie dá spoluurčovat vizí společnosti, která se opírá o státní moc“ (SMOLÍK, J. *Theologie v období totality*. In HALAMA, J. /ed./, *Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy 1993–1996*, s. 24). Příliš těsné sepjetí s politickou mocí pokud, jde o katolickou církev, je přitom v evangelickém podvědomí stále pokládáno za hlavní kořen protestantské vyhraněnosti vůči římským katolíkům; srv. Anкета. Jak oni vidí nás (odpověď Jany Nechutové). In *Perspektivy*, 7 (1996), s. IV.

⁸⁶⁹ MALÝ, V. Einig im Ringen um Freiheit und Menschenrechte. Die Kirche und die Charta 77. In KOLLER, E. – KÜNG, H. – KRIŽAN, P. (ed.). *Die verratene Prophetie : Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus*, s. 144.

3.3.4. Impulzy české exilové ekumeny

Významným rysem církve, pokud jde o české země v době komunismu, byl fakt, že vedle oficiálních struktur a státem omezovaných pastoračních aktivit na jedné straně a samostatně se organizujícím církevním životem v podzemí na straně druhé, se čeští křesťané zjm. v důsledku událostí r. 1948 a 1968 ocitli za hranicemi své vlasti. V sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století docházelo mezi katolickými a evangelickými teology žijícími v exilu k osobním kontaktům, z nichž si zaslouží zmínku zvláště zářijová setkání v Mauusu poblíž Brixenu v Jižním Tyrolsku. U jejich kolébky stáli na římském Lateránu přednášející profesor fundamentální teologie Karel Skalický a evangelický systematik Jan Milíč Lochman, který se po srpnové invazi rozhodl zůstat na univerzitě v Bazileji. K úspěšné realizaci setkání přitom vydatně přispíval též další z „římských“ teologů: Tomáš Špidlík.⁸⁷⁰ Podle slov J. M. Lochmana navazovala ekumenická spolupráce Čechů v zahraničí na linii ekumenismu, vyrůstající ze zkušenosti perzekuce za nacismu a komunismu, a konkretizující se ve vystoupeních Josefa Berana na ekumenickém shromáždění v Praze v únoru r. 1948 a na 2. vatikánském koncilu v září 1965, o nichž jsme již hovořili.⁸⁷¹

Nahlédneme-li do příspěvků českých exilových katolických teologů, zjistíme, že nejzávažnější texty, vztahující se k českému ekumenismu, se zaměřují na teologickou a filosofickou interpretaci českých duchovních dějin a na postavu Jana Husa. Pražskému mistrovi bylo mimo jiné též věnováno jedno ze zmíněných ekumenických symposií na severu Itálie, a to v roce 1981.⁸⁷² Tyto dva proudy exilové reflexe, které principiálně z ekumenicky vstřícného pohledu přistupovaly jednak ke studiu v minulosti kontroverzně formulované „české otázky“, která se v době normalizace profilovala s novou aktuálností, a jednak usilovaly otevřít k vyhojení ránu symbolu rozdělení, jímž se stal v průběhu staletí Jan Hus, našly svoji paralelu též v domácí církvi, jmenovitě v okruhu Oto Mádra.⁸⁷³

V Německu žijící teolog Alexander Heidler, který mimo jiné stál též u zrodu koncilového projevu kardinála Berana,⁸⁷⁴ se v duchu ekumenismu soustředil na to, vyzdvihnout a ocenit ty prvky české reformace, které „jsou dnes živým společným odkazem pro všechny české křesťany, a to zvláště v konfrontaci s oficiální ateistickou diktaturou“,⁸⁷⁵ která nám byla vnucena. Kromě živé biblické víry Heidler nachází aktuální teologickou inspiraci české reformace zjm. v následujících bodech, které přejímá od J. M. Lochmana: důraz na královskou důstojnost Kristovu, služba Kristu slovem i utrpením jako způsob existence chudé a bezbranné církve, upřímná křesťanská láska vůči všem lidem. Na rozdíl od svého evangelického partnera v dialogu

⁸⁷⁰ Srv. SKALICKÝ, K. Ekumenické setkání českých protestantských a katolických teologů v Mauusu (5.–8. září 1977).

⁸⁷¹ Srv. LOCHMAN, J.M., Ekumenická a akademická služba exilu.

⁸⁷² Srv. ŠPIDLÍK, T. Palčivá otázka českého ekumenismu, s. 2.

⁸⁷³ Srv. příspěvky Radomíra Malého, Oty Mádra a Tomáše Halíka publikované pod pseudonymy jak v domácím samizdatu, tak v zahraničí: EREMITA. O smyslu českých dějin tentokrát ekumenicky; QUIS. Náš mistr Jan Hus; KALYPTON. Návrat mistra Jana. K souvislostem katolického přehodnocování zjevu Jana Husa.

⁸⁷⁴ Srv. JANDOUREK, J. – HALÍK, T. *Ptal jsem se cest*. Praha : Portál 1997, s. 134.

⁸⁷⁵ HEIDLER, A. Ekumenický pohled na české duchovní dějiny, s. 625.

ovšem upozorňuje, že tento ryzí křesťanský obsah reformačních myšlenek nesmíme „pokazit žádným bázlivým oportunismem“ vůči socialistické společnosti, v níž čeští křesťané žijí, ale naopak musíme jasně a pevně formulovat požadavek svobody „jednat a mluvit podle svého svědomí a podle své víry“.⁸⁷⁶

Karel Skalický ve svém zamyšlení nad filosofií českých dějin neomezil svůj dialog pouze na interpretaci v duchu tradice reformační, ale vstoupil do rozhovoru též s ostatními tradicemi, které jako různě polarizované vrstvy, pramenící ze zlomových událostí českých dějin, společně utvářejí české dějinně-národní vědomí. Právě fenomenologii tohoto vědomí „ve smyslu jakéhosi rozšířeného a prohloubeného sebepoznání“ chce Skalický nabídnout jako alternativu k metafyzice dějin, které jakožto lidský příběh nemohou být zredukovány na logickou formuli. Filosofie dějin totiž v jeho pojetí spočívá především v reflexi, v osobním zpytování svědomí „nad vlastní dějinností, čili nad svým zakořeněním v minulosti, jež má svůj dosah do přítomnosti a budoucnosti“.⁸⁷⁷ Archeologickým odkrýváním vrstev našeho národního vědomí, kterých identifikuje šest (cyrilometodějskou, svatováclavskou, husitsko-bratrskou, svatojanskou, obrozenecko-masarykovskou a komunistickou) autor s rozhodností dokazuje tezi o *diskontinuitě* českých dějin, jejichž jedinou *kontinuitou* je Ježíš. On sám paradoxně na jedné straně vkládá do našich dějin „kvas svobody“ a tak „stojí (...) za každou naši diskontinuitou“, zároveň však zosobňuje „klíč k tomu, abychom veškerou diskontinuitu našich dějin, všechn jejich trpký svár a spor přijali do svého srdce“.⁸⁷⁸

V pohledu na českého reformátora Jana Husa si v zahraničí žijící teologové uvědomovali, že jde o „palčivou otázku“ našeho ekumenismu (T. Špidlík), o „hypotéku“, která stále ještě zatěžuje český katolicismus, „o jizvu, která v nás zůstala a která ještě není zcela zacelena“⁸⁷⁹ (J. Škarvada). Vedle cesty poctivého studia historických pramenů, které by mělo odpovědět na otázku po eventuální kazatelově rehabilitaci ze strany katolické církve,⁸⁸⁰ tkví daleko větší důraz v příspěvcích našich exulantů shodně v tom, že upozorňují na mnohvrstevnatost a mnohoznačnost Husovi osoby, jež jsou ukryty už v jeho smrti, která se stala symbolickým gestem. I sám Hus se během dějin proměnil v mnohoznačný *symbol*, a proto slovy K. Skalického „v něm každý může číst, co se mu líbí“.⁸⁸¹ „Není to Husovo učení,“ dodává teolog, „je to spíš Hus sám či spíše Hus jako symbol, co působí potíže. Ne Husovo učení, ale husovská událost má traumatický a dilematický charakter.“⁸⁸² Právě pro tento svůj charakter symbolu se podle Petra Koláře, českého jezuita žijícího v Paříži, Hus vymyká čirému historickému bádání. Vztahy mezi katolíky a těmi, kdo se na Jana Husa odvolávají, nezávisí podle něj „jednoduše a přímočaře“ na

⁸⁷⁶ Srv. tamtéž, s. 626.

⁸⁷⁷ SKALICKÝ, K. Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin, s. 26.

⁸⁷⁸ Tamtéž, s. 54-55. Obdobně se ke kristologickému klíči čtyř smyslu českých dějin vrací v závěru své úvahy „římský“ filosof Karel Vrána; srv. VRÁNA, K. Pluh a orlice. In *Studie*, 91 (1984), s. 34.

⁸⁷⁹ ŠKARVADA, J. Dvě hypotéky českého katolicismu, s. 31.

⁸⁸⁰ Srv. POLC, J.V. Rehabilitovat Jana Husa? Quaestio disputata.

⁸⁸¹ SKALICKÝ, K. Rozhovor o Husovi a husitství, s. 199.

⁸⁸² Tamtéž, s. 200.

nalezení historické pravdy, na „demytologizování“ jeho osobnosti, měly by se ovšem stát východiskem společného ekumenického odkrývání symbolu kostnického mučedníka.⁸⁸³

4. TENDENCE PŘÍTOMNÉ V ČESKÉM EKUMENISMU – KONTINUITA TEOLOGICKÉ PAMĚTI A NOVÉ IMPULZY

⁸⁸³ Srv. KOLÁŘ, P. Jan Hus – historická postava a symbol, s. 339-340.

Cílem naší nové kapitoly bude prohloubit čistě fenomenologický popis po sobě jdoucích událostí z historie ekumenismu u nás. Jelikož je naší snahou duchovní a teologická reflexe českého ekumenismu, budeme se na následujících stránkách soustředit na jeho *teologicko-spirituální* analýzu. Předpokladem této metody je naše výchozí tvrzení o tom, že ekumenismus je událostí, mající svůj podnět v působení milosti Ducha svatého, který jako vnitřní princip jednoty církve naplňuje celé Kristovo tělo, a přebývá v srdci každého jednotlivého věřícího. V teologicko-spirituální analýze tedy vycházíme ze dvou skutečností: jednak máme před sebou lidskou zkušenost jednotlivých generací (historický čas, vlastní život a zkušenost minulosti), jednak předpokládáme duchovní zkušenost, tj. život *synergie* církve a věřícího s Duchem Svatým, kterou nahlížíme teologicky a duchovně.⁸⁸⁴

Podstatným rysem našeho pohledu je tedy úmysl, zaměřit se na to, co se odehrává uvnitř, na teologický a duchovní smysl událostí a tendencí v českém ekumenismu. S pomocí teologicko-spirituální analýzy jsme přitom schopni překonat „vzdálenost mezi skutečnostmi, které se pokoušíme rozumět, a mezi skutečnostmi, kterou prožíváme“.⁸⁸⁵ To je možné právě díky tomu, že ekumenismus chápeme jako duchovní skutečnost, tedy jako důsledek přítomnosti Ducha v životě církve a v životě křesťana. Jedná se o konkrétní rozvinutí tajemství víry, že jednota církve není něčím, co stojí mimo nás jako objektivní realita, nýbrž povstává z nitra společenství tří Božských osob, jejichž láska zahrnuje i naši osobu. Každý křesťan tak má díky Kristovu zjevení spolu s ostatními na této jednotě podíl. Kontextem teologicko-spirituálního pohledu na skutečnost se tak stává *vztah*, bez kterého není možné skutečné duchovní rozlišení.⁸⁸⁶ Právě snaha o věrnost v autentickém úsilí o jednotu totiž vyžaduje z naší strany rozlišování ve spirituální rovině,⁸⁸⁷ které otevírá cestu k duchovní moudrosti, jež předpokládá zkušenost Boží lásky a porozumění této lásce, která nás předchází a vede.

Pohled do minulosti českého ekumenismu nás odkazuje k paměti místních církví a církevních společenství, která i dnes zůstává živá. Vždyť teologicky je ryzím obsahem paměti církve, podobně jako Božího lidu ve Starém zákoně, živá vzpomínka na spásonosné divy Boží lásky (*meravilia Dei*), spojující minulou událost s dneškem, očekávajícím aktualizaci díla vykoupění. Byl-li původcem skutků, na něž Boží lid pamatuje sám Bůh, jedná se pak o paměť v nejhlubším slova smyslu teo-logickou, udržující stále živou důvěru v to, že ten, kdo nás povolal, zůstává věrný (srv. *1Te* 5,24) a má moc, dovést svůj záměr k naplnění. Teologicko-spirituální analýza nám otevírá přístup k živé paměti církve, jejímž garantem je Duch Svatý, který nás učí rozpoznat hloubku Božího působení v minulosti i dnes.

Stojíme tedy nyní před kritickým, *hodnotícím* krokem naší reflexe českého ekumenismu, který nás má přivést k určení klíčových tendencí v českém ekumenismu a k poznání, jak v teologické paměti i v nově přicházejících podnětech působí tvůrčím způsobem sám Bůh, dárce jednoty. Zcela konkrétně se tedy zaměřujeme na spirituálně-teologický rozbor v následných pěti

⁸⁸⁴ Srv. AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 90-91.

⁸⁸⁵ Tamtéž, s. 92.

⁸⁸⁶ Srv. RUPNIK, M. *O duchovním otcovství a rozlišování*. Olomouc – Velehrad : Refugium, 2001, s. 44-46.

⁸⁸⁷ Srv. KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 112.

oblastech: náš postoj k historické paměti; vzájemný vztah křesťanských tradic, přítomných v našem prostoru; role svátosti eucharistie vzhledem k úsilí o dosažení plného a viditelného společenství mezi církvemi; problém identity účastníků ekumenického dialogu; otázka po autentických nositelích ekumenických impulzů.

V rámci těchto oblastí nejprve představíme problematiku a načrtneme v hlavních rysech buď její kontinuitu, anebo upozorníme na novost daného problému v českém ekumenismu. Druhým krokem bude ilustrace toho, jak se odpovědi na určitou otázku profilují v protikladnosti směrů. Na závěr uvážíme, v jakém smyslu lze jednotlivá témata duchovně a teologicky prohloubit, aby bylo možné určit podmínky plodného ekumenického dialogu.

Pro vzájemný poměr mezi jednotlivými tendencemi, jejichž přítomnost v českém ekumenismu díky naší analýze objevíme, bude přitom typická jistá protikladnost, která nezdídkou slouží jako zdroj napětí.⁸⁸⁸ Smyslem není jednu z proti sobě jdoucích tendencí eliminovat, ani se prostě nad rozpor pozvednout a snažit se jej silou překonat vlastní syntézy. Snahou je spíše, „nalézt opětovně organický přístup, který je schopen vidět spirituální propojení mezi rozdílnými skutečnostmi“.⁸⁸⁹ Organická celistvost je pak uskutečnitelná opět jedině v Boží trojjediné lásce, která integruje, aniž by potlačovala svobodu: „Řešení protikladů může být jen duchovní.“⁸⁹⁰

4.1. Uzdravování ran minulosti a/nebo dekonstrukce mýtu

Paměť našich církví je zatížena hořkými vzpomínkami na minulost, ve které se odehrály události, jež doznívají jako stále tekoucí spodní proud v našem „podvědomí“. Čas od času se proud vynoří na povrch; tehdy jsme možná překvapivě a nečekaně konfrontováni s faktem, jak mocné emotivní překážky je ještě na cestě k jednotě nutné překonat. Historickými fakty, které jsou stále jakoby *in potentia* schopné vyvolat „ekumenickou rozladu“,⁸⁹¹ mohou být různé: někdejší předseda Papežské rady pro jednotu křesťanů kardinál Cassidy měl v této souvislosti na mysli „nešťastné činy jednoho společenství vůči druhému, nebo události související s výraznými osobnostmi a činy, které obě strany pochopily a po staletí interpretovaly rozdílně, obvykle pouze ze svého vlastního hlediska“.⁸⁹²

Konkrétně tedy před očima naší představivosti vyvstávají dodnes jako traumata kupříkladu planoucí kostnická hranice pražského mistra, bělohorská bitva se svými vítězi a poraženými anebo k zemi padající mariánský sloup na Staroměstském náměstí. Každá z těchto

⁸⁸⁸ Ekumenismus má své „neuralgické body“ a „ožehavé otázky“, ať již jsou jimi apoštolská sukcese či samotné pojetí toho, o jakou jednotu nám jde, anebo otázky spojené s papežstvím či eucharistickým společenstvím; srv. VOKOUN, J. Neuralgický bod českého ekumenismu. Spor o apoštolskou sukcesí v zrcadle Českého zápasu. In *Getsemany*, 6 (2003), s. 130-137; KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 49-51; KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 69-120.

⁸⁸⁹ RUPNIK, M.I. Spirituální četba skutečnosti, s. 188.

⁸⁹⁰ AMBROS, P. Polarizace v české katolické církvi – cesty ke kvalifikované reflexi. In AA. VV. *Polarizace české katolické církve?* Velehrad : Refugium, 2000, s. 14.

⁸⁹¹ FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*, s. 48.

⁸⁹² CASSIDY, E.I. Jan Hus z pohledu různých dob, národů a konfesí. In LÁŠEK, J.B. (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : Sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*, s. 21.

událostí byla často v prostředí křesťanských církví u nás vykládána z rozdílných úhlů pohledu a s odlišnými akcenty a stala se součástí „kolektivní paměti“, která jednak trpí ahistorismem a jednak je současně náchylná k instrumentalizaci.⁸⁹³ Takový druh paměti je charakterizován redukcí historických událostí na „mytické archetypy“ a „klade vyvstalé představy do služby skupinových zájmů a loyality, příp. slouží domnělým věčným pravdám kolektivní identity“.⁸⁹⁴

Uvnitř modelů identity, které se předávají z generace na generaci, tak můžeme objevit sklony k idealizaci vlastní minulosti, která je pomocí symbolů představována buď jako vítězná, anebo jako ponížená. Nemusí jít přitom jen o identity konfesní, ale o jev typický pro české kulturní prostředí jako celek.⁸⁹⁵ Upevňování modelů, stále se opakující argumentace a petrifikace minulých postojů mají za následek mýtus jako útržek selektivní paměti vyznačující se neschopností „vnímat v úplnosti a celku to, co je mezi minulostí a přítomností“.⁸⁹⁶ Paměť, jíž je v důsledku nepřítomnosti lásky cizí komunikace, se na jedné straně buď lehce přimyká k fixaci mýtů, anebo neohroženě usiluje o jejich destrukci.

Nejen před církvemi v českých zemích – ale koneckonců, kde jinde s takovou zřejmostí? – se otevírá pohled na „rozeklané náboženské dějiny“. Jedná se o břemeno, k němuž musí „vědomě a aktivně“ zaujmout postoj každá ze zúčastněných stran s vědomím, že se jedná o „historii společnou, jež začala o letnicích v Jeruzalémě, že ‚naše‘ církve nevznikla teprve rokem 1415 nebo 1517 nebo 1918, takže všechny historické tradice, všechny úspěchy i všechna selhání Kristova lidu jsou naším společným dědictvím“.⁸⁹⁷ Vyhojení ran minulosti přitom hraje roli nepochybně klíčovou.

Za prototyp v úsilí o usmíření paměti můžeme považovat společné prohlášení papeže Pavla VI. a cařihradského patriarchy Athenagora I.⁸⁹⁸ Oba představitelé církví v předvečer ukončení 2. vatikánského koncilu vyznali, že „odsuzují a z paměti a lůna církve odstraňují vynesení (...) exkomunikací, neboť vzpomínka na ně byla až do dnešních dnů překážkou pro přiblížení v lásce“. Proto oba představitelé souhlasně a rozhodně prohlašují: „tyto činy odsuzujeme k zapomenutí.“⁸⁹⁹ Samotné sejmutí exkomunikací, které r. 1054 dokonaly velké schizma mezi Západem a Východem, pochopitelně neznameno odstranění všech rozdílů mezi dvěma církvemi, vyjádřilo však zřetelným způsobem vzájemnou vůli po smíření a pokoji

⁸⁹³ Srv. HALBWACHS, M. *Kolektivní paměť*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2009.

⁸⁹⁴ VLK, M. Die Hus-Kommission als Werkstatt des ökumenischen Dialogs, s. 160.

⁸⁹⁵ Srv. AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 105-106.

⁸⁹⁶ Tamtéž, s. 107.

⁸⁹⁷ FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*, s. 11.

⁸⁹⁸ Očištění dějinné paměti přitom není výsadou katolicko-pravoslavného ekumenického dialogu, jakkoliv právě v něm – a to zvláště v první fázi, kdy v jeho čele stáli Pavel VI. a patriarchové Athenagoras I. či Dimitrios I – zaujímala tato otázka úlohu vskutku centrální. Za paralelní můžeme považovat proces smíření reformačních církví v Evropě vedoucí k Leuenberské konkordii, ale také projekt, v jehož rámci se zkoumali v Německu na katolicko-evangelické úrovni vzájemná odsouzení z doby reformace. Obě události byly nikoliv okrajově spojeny se vztahem církví k jejich minulosti a vině; srv. THÖNISSEN, W. *Dogma und Symbol : Eine ökumenische Hermeneutik*, s. 89-92. Za zmínku stojí jistě počín dublinské *Irish School of Ecumenism*, která se r. 1987 odhodlala analyzovat vztahy mezi komunitami žijícími v Irsku a roli, kterou v procesu vzájemného smíření mohou sehrát křesťanské církve; srv. FALCONER, A.D. – LIECHTY, J. (ed). *Reconciling Memories*. Dublin : Columba Press, 1998.

⁸⁹⁹ PAVEL VI. – ATHENAGORAS I. De excommunicationis sententiarum remotione (společné prohlášení ze 7. prosince 1975), 4. In LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 2 : Documenti ufficiali della Santa sede 1963-1967*, čl. 497.

v duchu bratrské lásky a zahájilo tak novou etapu vzájemných vztahů charakterizovanou od té chvíle jako „dialog lásky“.⁹⁰⁰ „Toto vyznání očistilo paměť a zplodilo novou paměť, jejímž základem může být jen vzájemná láska, nebo lépe řečeno, obnovené úsilí o její prožívání.“⁹⁰¹

Pro český ekumenismus je vztah křesťanských církví k dějinám otázkou klíčovou. Snahu vyhojit rány v dějinné paměti církví doprovází zpytování vlastní interpretace určitých historických událostí, což namnoze klade požadavek odhalit dosavadní způsob výkladu jako *mýtus*. Jedná se o proces nesnadný a namnoze bolestný. Pro větší názornost nyní ilustrujeme zmíněné tendence na dvou příkladech – na přístupu české ekumeny k postavám Jana Husa a Jana Sarkandra. Ve druhém kroku nastíníme způsob, jakým církev a křesťané v naší zemi mohou přes bolest zraněné paměti dojít ke smíření vztahů, které je možné pouze cestou do živé *memoria Dei*.

4.1.1. Dvě personifikace našeho vztahu k dějinám

Za „skrytou ránu v srdci národa“ a „trauma“ pro katolickou církev v českých zemích označil v již známém koncilním proslovu kardinál Beran násilnou smrt Jana Husa a vnější donucení velké části českého národa, přijmout znovu katolickou víru.⁹⁰² Pražský arcibiskup tím poukázal na události spojené s dvěma obdobími našich dějin, ve kterých bylo mezi učedníky Kristova evangelia zaseto rozdělení: jedná se o úsvit české reformace a o rekatolizaci, jež se mocně ujme slova zhruba dvě století poté. Jak vzdálená je od nás doba, lidé se svými osudy, boje nejen duchovní, ale též vojenské; jak snadno ovšem znovu ožívají rány utržené, ale i ušředněné druhým v zápase o pravdu Boží, zákon Kristův či obnovu církve anebo navrácení k „pravé víře“. Prostřednictvím paměti se minulost stává přítomností, „paměť jí [minulosti] dává její nebezpečnou moc nad přítomností a dovoluje, aby tehdejší jed proudil stále znovu jako otrava do [našeho] dnes“.⁹⁰³

Papež Jan Pavel II. označil úsilí o očištění paměti za jeden z nejdůležitějších rysů oslavy jubilea roku 2000. Sám se o takovém procesu vyjádřil jako o skutečnosti, jež „vyžaduje ode všech úkon odvahy a pokory v tom, že se přiznají nedostatky, jimiž se provinili všichni, kdo nosili a nosí jméno křesťan“.⁹⁰⁴ Právě tento „zcela specifický kontext“ snahy o uzdravení jizev minulosti, který nabyl v posledních letech pontifikátu slovanského papeže významu téměř emblematického, je prostředím, v němž dozrávaly plody ekumenického studia života a díla Jana Husa,⁹⁰⁵ jež jistým způsobem vyvrcholilo právě v předvečer Velkého jubilea. Uznání minulých

⁹⁰⁰ Srv. ROBERSON, R.G. „Dialogo cattolici-ortodossi“. In LOSSKY, N. ed alii (ed.). *Dizionario del movimento ecumenico*, s. 370.

⁹⁰¹ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Paměť a smíření : Církev a viny minulosti* (dokument z prosince 1999). Praha : Katolický týdeník, 2000, s. 41.

⁹⁰² Srv. BERAN, J. K diskusi o Prohlášení o náboženské svobodě, s. 261-262.

⁹⁰³ BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 222.

⁹⁰⁴ JAN PAVEL II. *Incarnationis mysterium* (apoštolský list vyhlášený jubilejní rok 2000 z 29. listopadu 1998), 11. In LORA, E. (ed.). *Enchiridion Vaticanum 17 : Documenti ufficiali della Santa sede 1998*. Bologna : Dehoniane, 2000, čl. 1707.

⁹⁰⁵ Srv. HALÍK, T. Předmluva. In KOTYK, J. *Spor o revizi Husova procesu*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 13.

vin a touha po smíru tvořily však také koordináty, do nichž chtěl papež zasadit postavu moravského kněze Jana Sarkandera, jehož prohlásil za svatého v květnu r. 1995.⁹⁰⁶

Zatímco Hus, „věčný“ symbol náboženského rozdělení národa, „schizmatu mezi katolictvím a češtvím“,⁹⁰⁷ ale též transparent, za který se nezdráhali zaštit'ovat i ti, kteří sledovali jasně vytyčené ideologické cíle (prvorepublikový antikatholicismus, marxistický ateismus), se dnes pro křesťanské církve v naší vlasti jakožto muž stojící „mezi národy, staletými a konfesemi“ stává „mostem nové důvěry od srdce k srdci“,⁹⁰⁸ zůstává olomoucký mučedník pro část českých křesťanů „symbolem násilného pokatolict'ování předbělohorského i pobělohorského“.⁹⁰⁹ Proč se hojení historické paměti v případě pražského univerzitního mistra ukázalo jako schůdné a proč naopak kanonizace Jana Sarkandera měla (třebas jen někomu a na čas) dokázat, že „ekumenismus je ‚prohraná‘ kampaň“, po které se církvím naskýtá nanejvýš už jen možnost „sebejisté a statečné koexistence“?⁹¹⁰

4.1.1.1. Ekumenická inspirace Janem Husem⁹¹¹

Liberálním osvícenstvím 19. století vedená snaha hledat vzory slavné minulosti a podnítit tak národní sebevědomí v protirakouském zápasu, sahala často spíše nežli k postavám tradičních světců jako k duchovnímu vůdci k Janu Husovi.⁹¹² Antiklerikalismus, který takový příklon ke kostnickému mučedníkovi doprovázel, neopomínal zdůraznit rozpor mezi následováním Husova odkazu (věrnost Písmu, rozumu a svědomí) a poslušností vůči církevní autoritě.⁹¹³ Napětí, které rekurs k Husově postavě vyvolával mezi katolickou a nekatolickou částí národa se záhy pokoušejí překlenout návrhy historiků na otázku možnosti revize Husova procesu (J. Kalousek, V. Flajšhans). Na začátku 20. století byl zájem českých katolíků o Husa motivován touhou dosáhnout skrze studium pramenů k historické pravdě, která by jako „absolutní vládkyně“ vymanila reformátora ze subjektivního soudu poplatného jisté filosofii dějin (J. Sedlák),⁹¹⁴ vedle

⁹⁰⁶ Olomoucké svatořečení bylo součástí papežova úmyslu vyjádřit kající postoj církve za hříchy minulosti a poukázat skrze tragické osudy obětí náboženských válek na ekumenický rozměr mučednictví a svatosti, jak to učinil např. také krátce poté, 2. července 1995 při kanonizaci tří košických mučedníků (Marka Križina, Štěpána Pongráce a Melichara Grodeckého), jež se stali obětí protihabsburského povstání Gabriela Betlena v r. 1619; srv. SARTORI, L. La santità in prospettiva ecumenica. In CHICA, F. – PANIZOLLO, S. – WAGNER, H. (ed.). *Ecclesia tertii millennii advenientis : Omaggio al P. Angel Antón*. Casale Monferrato, 1997, s. 496.

⁹⁰⁷ KALYPTON. Návrat Mistra Jana. K souvislostem katolického přehodnocování zjevu Jana Husa, s. 444.

⁹⁰⁸ VLK, M. – SMETANA, P. Společné prohlášení k římskému sympoziu o Mistru Janu Husovi, s. 5.

⁹⁰⁹ Dopis Spolku evangelických kazatelů papeži. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 8.

⁹¹⁰ Srv. BAŠUS, B.B. Pět poznámek ke kanonizaci Jana Sarkandra. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*, s. 42.

⁹¹¹ Přehledně shrnují celou historii snah o Husovu rehabilitaci např. KOTYK, J. *Spor o revizi Husova procesu*; MEČKOVSKÝ, R. Katolická církev a moderní bádání o Janu Husovi. In *Sacra aneb Rukověť religionisty*, III/1 (2005), s. 25-44.

⁹¹² Srv. MÁDR, O. Hus a čeští katolíci v průběhu 20. století. In *Teologické texty*, 3 (1997), s. 84.

⁹¹³ Srv. MASARYK, T.G. Jan Hus. Naše obrození a naše reformace. In TENTÝŽ. *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus : Spisy TGM. 6*. Praha : Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G. Masaryka, 2000, s. 355.

⁹¹⁴ Srv. SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*, s. IV-V.

toho nechybí ani touha dokázat pravověrnost jeho učení (V. Kybal).⁹¹⁵ Atmosféra meziválečného „kulturního boje“, kdy se osoby Mistra Jana dovolávají nejen sjednocení čeští evangelíci a zakladatelé CČS,⁹¹⁶ ale též ideová koncepce samostatného státu, vyjádřená navenek manifestačně r. 1925 vyhlášením dne 5. července státním svátkem, mají snad až na jednu výjimku (J. Pekař) za následek opět návrat k obrannému tónu katolické apologetiky.⁹¹⁷

Třebaže ještě před koncilem zazní nesmělý hlas o možnosti slavit památku Husovu společně a vznese se opět otazník nad možností jeho rehabilitace.⁹¹⁸ Novou kvalitu a směr udá zájmu o českého reformátora právě až 2. vatikánský sněm. Jak jsme již měli možnost vidět, katoličtí teologové v exilu, ale paralelně i ti, kteří žili doma, aplikovali výzvu ke smíření v duchu ekumenismu nemalou měrou právě na husovskou otázku. Hledání odpovědi mělo „uvést do pohybu uzdravující proces“, který jakožto metodologické východisko předpokládá podle slov Oty Mádra: „Vzdát se využívání faktů na obranu své pozice. Přestat se vymezovat negativně, popíráním jiného. Otevřít se pravdě druhých. Přistoupit k společnému nepředpojatému zjišťování pravdy světlé i temné, slavné i ostudné. Pokorně celou pravdu přijmout. S politováním uznat křivdy z naší strany. Nečekat, až jiní učiní první krok (...) Osvobodit se od emocí, kromě jediné ‚emoce‘, totiž křesťanské lásky.“⁹¹⁹ Tomáš Halík definoval úkol, který české katolíky čekal jako „přijetí fenoménu Jana Husa do celku katolické tradice“, přičemž nejde o to „vyvlastnit“ jej kupříkladu našim evangelíkům. Důvodem, proč český katolicismus, pro který Hus spíše nežli „program“ představuje „stín, dluh a kříž“, musí přestat vnímat osobu reformátora jako sobě vnější, je právě zájem o ryzost vlastní identity. Opravdová katolicita znamená otevřenost pro všechny autentické křesťanské a lidské hodnoty, ryzí češství vyžaduje podle Halíka schopnost vyrovnat se s „neuralgickými body a klíčovými duchovními hodnotami národní tradice“.⁹²⁰ Husova *causa* se tak stává nabízejícím se krokem na cestě „pocitivějšímu a zralejšímu českému katolictví“.⁹²¹

⁹¹⁵ Paralelou ke snahám českých katolických historiků ve věci Husově může být vážné studium jejich německých kolegů zaměřené na osobnost Martina Luthera, jež ve své době připravovalo u našich západních sousedů cestu k ekumenickému sblížení; srv. ERNESTI, J. Katholische Lutherforschung. In ERNESTI, J. – THÖNISSEN, W. (ed.). *Die Entdeckung der Ökumene : Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*. Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius – Lembeck, 2008, s. 17-34.

⁹¹⁶ Husova rehabilitace byla v řadách tzv. reformního katolického duchovenstva živou otázkou, jak dokládá např. referát B. Zahradníka-Brodského z ledna 1919, v němž sděluje, že by bylo vhodné, třebaže již poněkud opožděně podat papeži žádost o revizi Husova procesu: „Jestliže něčím mohl by nalezen býti můstek mezi papežem a českým národem, pak je to rehabilitace Husova, přičemž církev získá, protože dokáže, že se jí nejedná o obhajování privilegovaných zlořádů, ale o pravdu.“ Českému duchovenstvu nic tak neškodí jako právě justiční vražda spáchaná v Kostnici; srv. Referát přednesený v Praze na valné schůzi duchovenstva československého 23. ledna 1919 farářem a spisovatelem Bohumilem Zahradníkem-Brodským. In MAREK, P. *České schizma : Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*, s. 248. K roli Husovy otázky pro český modernismus srv. HRDLÍČKA, J. Hus v českém katolickém modernismu. In *Theologická revue*, 62/2 (1991), s. 24-25.

⁹¹⁷ Srv. Husovo hodnocení v podání RÁČEK, B. *Československé dějiny*. Praha : Kuncíř, 1933, s. 227; obdobně např. KAŠPAR, K. *Hus a jeho ovoce*. Hradec Králové : Adalbertinum, 1926, s. 117-121.

⁹¹⁸ Srv. např. HEIDLER, A. Hus a Bratří soluňští. In *Katolík*, IX/13 (1946), s. 1; MACHOVEC, M. *Bude katolická církev rehabilitovat Jana Husa?* Praha : Nakladatelství politické literatury, 1963.

⁹¹⁹ QUIS. *Náš Mistr Jan Hus?*, s. 27.

⁹²⁰ Srv. KALYPTON. Návrat Mistra Jana. K souvislostem katolického přehodnocování zjevu Jana Husa, s. 449-450.

⁹²¹ HALÍK, T. Nejen o Husa. In TENTÝŽ. *O přítomnou církev a společnost*. Praha : Křesťanská akademie, 1992, s. 54.

Jan Hus jako historická postava a současně rovněž jako „mnohvrstevný mýtus“⁹²² se díky osobní angažovanosti polského papeže⁹²³ stává předmětem studia ekumenické komise zřízené r. 1993 jak při ČBK, tak při ERC. Její poslání bylo vnímáno od počátku jako snaha přispět ke smíření duchovních proudů našich dějin.⁹²⁴ Práce vědeckého grémia, vyznačující se nikoliv pouze tolerancí, ale výchozí poctivostí o „nestranné a jako takové pravdivé a osvobozující“ zachycení historických událostí, podle slov Jana Pavla II. dosvědčila, „že osobnost jakou je Mistr Jan Hus, jež byla v minulosti velkým bodem sváru, se nyní může stát předmětem dialogu, konfrontace a společného prohloubení“.⁹²⁵ Papežovu „hlubokou lítost nad krutou smrtí, na kterou byl Jan Hus vydán a nad následnou ranou, která se tímto způsobem rozevřela v myslích a srdcích českých lidí a stala se zdrojem konfliktů a rozdělení“⁹²⁶ přijala česká veřejnost bez emocí. Nechyběla sice slova uznání pro gesto pontifika, dalo se však vycítit také zklamání nad tím, že revize kostnického procesu nevedla ke kýžené rehabilitaci.⁹²⁷ Padl též názor, že celá záležitost již pozbyla svou aktuálnost.⁹²⁸ Přesto však Husova osobnost nepřestává být nejen výzvou pro české křesťany a jejich církve, jak to vyjádřili společně představitelé českých katolíků a evangelíků,⁹²⁹ nýbrž jako postava, řadící se k „velkým archetypům českého

⁹²² KALYPTON. Návrat Mistra Jana. K souvislostem katolického přehodnocování zjevu Jana Husa, s. 451.

⁹²³ Srv. Projev Jan Pavla II. v Nové Rudolfově galerii na Pražském hradě při setkání s představiteli kulturních a intelektuálních kruhů. In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 25-26.

⁹²⁴ Srv. RADKOVSKÝ, F – NECHUTOVÁ, J. – HOLEČEK, F. Husovská komise, s. 93. Práce konfesně smíšené komise se přitom stala bezprecedentním příkladem ekumenického přístupu k otázkám českých dějin, což vyvolalo v českém prostředí diskusi o projektu ekumenických církevních dějin, které by překonaly konfesionalisticky vymezený pohled na historické události; srv. HANUŠ, J. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy*; VLK, M. – SMETANA, P. Společné prohlášení k římskému sympoziu o Mistru Janu Husovi, s. 7. Obdobná idea, podpořená výslovně Janem Pavlem II. při jeho návštěvě Švýcarska r. 1984, došla v zemi helvetské konfese svého uskutečnění; srv. VISCHER, L. (ed.). *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*.

⁹²⁵ Projev papeže Jana Pavla II. k účastníkům římského mezinárodního sympožia o Mistru Janu Husovi (z 17. prosince 1999). In *Mezinárodní sympozium o Mistru Janu Husovi : Řím, Papežská lateránská univerzita. 15. – 18. 12. 1999*, s. 3.

⁹²⁶ Tamtéž, s. 2.

⁹²⁷ Z hlediska historie církevního práva byla prokázána procesní správnost průběhu Husovy pře v Kostnici; srv. KEJŘ, J. *Husův proces*. Praha : Vyšehrad, 2000, s. 21-212. Tímto krokem byl radikálně zpochybněn v českém prostředí zdomácnělý mýtus o „nevinné oběti“ a „nespravedlivých soudcích“; srv. HALAS, F.X. *Fenomén Vatikán : Idea, dějiny a současnost. Diplomacie Svatého stolce. České země a Vatikán*. Brno : CDK, 2004, s. 195. Avšak nejasnost, pokud jde o pravověrnost Husovy teologie z hlediska katolické dogmatiky – především, co se týče nauky o církvi, která poskytuje různost interpretací – neumožňuje (prozatím?), aby se reformátorova doktrína mohla uvést do naprostého souladu s učením katolické církve jakožto podmínka úplné rehabilitace. Právě otázka po podstatě církve jako těla Kristova, kterou Hus rozvinul s příznačným eschatologickým akcentem, by podle českých evangelíků měla zůstat i nadále předmětem ekumenického rozhovoru. Třebaže Husova osobnost dnes může české křesťany sblížovat, neměli bychom stále existující rozdíly v doktríně jednoduše opomíjet a konstruovat tak nový mýtus „Husa sjednotitele“. Husova ekleziologie jako součást teologických východisek „první reformace“ zůstává pro učení i praxi katolické církve stále otevřenou výzvou; srv. Čeští evangelíci k Husovi (dopis). In *Teologické texty*, 1 (2000), s. 34.

⁹²⁸ Pro příklady ohlasů na římské sympozium v r. 1999 srv. KOTYK, J. *Spor o revizi Husova procesu*, s. 109-118.

⁹²⁹ Srv. VLK, M. – SMETANA, P. Společné prohlášení k římskému sympoziu o Mistru Janu Husovi. Pražský kardinál a synodní senior formulovali Husovu inspiraci pro ekumenické společenství v těchto oblastech: *smíření člověka s Bohem, se sebou samým i s bližními; důraz na jednotu církve a na vysokou mravní úroveň všech křesťanů, zvláště kněží; význam autority bible (zvláště Nového zákona); úcta k eucharistii vyjadřující poselství o milosti Kristově; odmítnutí násilí ve věci víry; hledání Boží pravdy jako normy života církve i společnosti a jako apelu na svědomí každého člověka. Vědomi si nepoměru s jistou analogií zde zmiňme obdobné prohlášení světové římskokatolické a luterské společné komise týkající se Martina Luthera, které při příležitosti pětistého výročí narození označuje reformátora za „svědka evangelia“, od kterého se jak katolíci, tak evangelíci mohou učit společně; srv. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION.*

národa“ a zůstávající „jedním z klíčů české spirituality“,⁹³⁰ představuje to, co výstižně vyjádřil Václav Havel: „trvalou výzvu duchovního dědictví našeho národa“. Důvodem je přitom jeho „bytotné přimknutí k Pravdě“ a s tím spojený „princip osobního ručení“, což vyjadřuje, že „pravda pro něj nebyla jen volně přenosnou informací, ale životním postojem, závazkem a nárokem“.⁹³¹

4.1.1.2. (Dosud) nepřijaté memento Jana Sarkandra

Podle evangelického autora Štěpána Hájka se v „problému Sarkander“ zradikalizovala otázka „bránit pravdu“ a zůstat přitom tolerantní, která tvoří jeden z úhelných kamenů nejen českého ekumenismu.⁹³² Starost o pravdivost a budoucnost ekumenismu byla přitom prezentována křesťany reformační tradice jako hlavní důvod zpochybňování svatořečení olomouckého mučedníka z jejich strany. Šlo však o důvod opravdu nejhlubší?

Argumentace českých nekatolíků, usilujících o to, aby papež od kanonizace upustil, se odvolávala na „závažná a nezvratná historická fakta“ týkající se Sarkandrový angažovanosti na poli politickém, jež měla potvrdit, že kněz nebyl mučedníkem zpovědního tajemství, nýbrž přišel o život kvůli podezření z vlastizrady.⁹³³ V touze chtít se dnes obracet k Janu Sarkandrovi jako k přimlucvi, se podle evangelíků katolíci dopouštějí hrubého zkreslování dějinného obrazu. Zatímco pro katolíky se má nový světec stát vzorem věrnosti v plnění kněžských závazků, ztělesňuje tentýž muž pro české evangelíky úsilí násilně vyhladit evangelickou víru a potlačit

Martin Luther – Zeuge Jesu Christi (prohlášení z 6. května 1983) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1521-1547).

⁹³⁰ HALÍK, T. Hus a český katolicismus. In LÁŠEK, J.B. (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfeselemi : Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*, s. 312. Podle Tomáše Halíka je typickým prvkem české spirituality, který se v Husovi personifikuje to, že stojí „mezi“. Pražský mistr je podle něj „přesně tou postavou ‚mezi‘, katolíkem, který vykročil za horizont běžného katolictví své doby, ale rozhodně nedokročil kdo tradice reformační“ (HALÍK, T. O Husovi a českém civilním náboženství, s. 36).

⁹³¹ Projev prezidenta České republiky Václava Havla na Mezinárodním sympoziu o Mistru Janu Husovi (z 17. prosince 1999). In PÁNEK, J. – POLÍVKA, M. (ed.). *Jan Hus ve Vatikánu : Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí*, s. 116-117. K Husovu pojetí pravdy jako stěžejnímu prvku jeho osoby, které obsahoval jak kristologické jádro („pravda Páně“), tak antropologické rozvinutí (ve smyslu „života v pravdě“) srv. KALYPTON. Návrat Mistra Jana. K souvislostem katolického přehodnocování zjevu Jana Husa; LOCHMAN, J.M. K chápání pravdy u Husa. In LÁŠEK, J.B. (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfeselemi : Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*, s. 175-178; MOLNÁR, A. *Na rozhraní věků : Cesty reformace*. Praha : Kalich, 2007, s. 323-337.

Studie Husovy osobnosti se římským sympoziem a papežskou omluvou neuzavřela. Na oslavách 590. let od Husova upálení zaslali účastníci ekumenické bohoslužby v Husinci list papeži Benediktu XVI., v němž signatáři žádali, aby „se zasadil o to, aby byla dokončena věc, započatá (...) předchůdcem papežem Janem Pavlem II.“, aniž by přitom svůj požadavek blíže specifikovali; srv. Husinecká výzva. [on line]. [citováno 18. 10. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://veritas.evangelnet.cz/html/husincz.htm>>. V souvislosti s blížícím se 600. výročí reformátorovi smrti začala od jara 2011 činnost ekumenická komise, která má za svůj cíl přiblížit odkaz Jana Husa dnešnímu člověku; srv. ŠEBEK, J. Zahájení činnosti ekumenické komise pro Husovo jubileum 2015. [on line]. [citováno 18. 10. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.ekumenickarada.cz/index.php?setlang=1&ID=2137>>.

⁹³² Srv. HÁJEK, Š. Problémy a perspektivy Českobratrské církve evangelické, s. 31.

⁹³³ Stejně tak SAKAŘ. V. Pře Jana Sarkandra. In *Theologická revue*, 66/2 (1995), s. 17-19. S odvoláním na Fr. Hrubého autor zastává neochvějně tvrzení, že v případě Sarkander „šlo o proces politický, nikoliv protikatolický“.

svobodu svědomí.⁹³⁴ Evangeličtí strážci *ethosu* přitom neopomenuli ani kritický soud o trhlinách v morálním profilu „zlopověstného“.⁹³⁵

Evangelické znepokojení Sarkandrem však nevedlo pouze k mravnímu poukázání na respekt vůči historické pravdě. Snad ještě mocnějším nežli historické a teologické implikace byl pocit ohrožení katolictvím, které se českým protestantům jeví do jisté míry jako „konzervativní“ a stále mocensky silné.⁹³⁶ Z ještě hlubších vrstev se na povrch dere zklamání z toho, „že nás mnohem větší katolická církev přehlížela a přehlízí“ a že pro ni „nejsme ani protivníci“.⁹³⁷ Obrana protestantismu, který je utužován tváří v tvář společnému nepříteli zavdává podnět k tomu, co je skutečně nosným prvkem identity českých evangelíků: bude jím skutečně pouze zabydlenost v „protestu“?

Rozjítřenost paměti tedy zavdala evangelíkům podnět k další starosti. Tím, že začali uvažovat nad stavem katolicismu u nás, přijali úmyslně roli hlasu kritického veřejného mínění, které podle nich současná katolická církev u nás, rozcházející se s mentalitou křesťanského Západu, postrádá.⁹³⁸ O této mentalitě svědčí například otevřený list duchovního ČCE Pavla Ottera, který na postoji katolické církve k Sarkandrově záležitosti diagnostikoval projev nečitelnost a nejednoznačnost českého katolictví. Nepříjatelem byl pro něj fakt, že postava náležející do éry „paradigmatu reformačně-protireformačního“ by měla být záhy prezentována „v paradigmatu pluralitní, ekumenické, postmoderní situace“.⁹³⁹ Při popisu tendencí světového katolicismu se ovšem autor poněkud nevyhýbá podezřelým schematismům:⁹⁴⁰ čeští a moravští katolíci se musí rozhodnout, zdali se poslušně přiřadí k proudu konzervativnímu, autoritativnímu a patriarchálnímu zastávanému v tradičně katolických zemích „jihoseverní magistrály“ od Itálie po Polsko, anebo se stanou spojenci teologicky progresivního, církevně i společensky otevřenějšího katolicismu „západní fronty“, který se v rámci církve vyznačuje především disentem vůči autoritě. Otter vyjádřil domněnku, že katolíci v Čechách, ale především ti na Moravě postojem ke svatořečení zřejmě splynou s onou první linií, čímž – jak dodal Jan Dus – zpochybní „všechno správné, co přineslo druhé Vatikánium“.⁹⁴¹

⁹³⁴ Srv. Dopis Spolku evangelických kazatelů papeži, s. 8-9. Neohrožený světcův postoj proti heretikům zmiňovalo papežské *breve*, jímž Pius IX. dne 12. srpna 1854 prohlásil Sarkandra za blahoslaveného; srv. Blahoslavené *breve*. In TENORA, J. – FOLTYNOVSKÝ, J. *Bl. Jan Sarkander : Jeho doba, život a blahoslavení*. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1920, s. 733-734.

⁹³⁵ Srv. např. BAŠUS, B.B. Pět poznámek ke kanonizaci Jana Sarkandra, s. 41; Studie L. Plecháčové „Jan Sarkander“ (příloha k dopisu z 26. 6. 1991). In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*, s. 19-35.

⁹³⁶ Srv. Dopis Noemi Rejchtové předsedovi SPEKu. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*, s. 12.

⁹³⁷ Dopis Aleše Wrany. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*, s. 13.

⁹³⁸ Srv. REJCHRT, M. Kde jste, Zvěřinovi žáci? In *Lidové noviny* (9.6. 1995), s. 10. Odpovědi katolíků na Rejchrtův podnět shrnuje Anкета: Co na to Zvěřinovi žáci? In *Perspektivy*, 7 (1995), s. III.

⁹³⁹ OTTER, P. Otevřený dopis našim katolíkům. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*, s. 51.

⁹⁴⁰ Srv. ZIKMUND, M.T. Poznámky k otevřenému dopisu Pavla Ottera českým katolíkům. In *Křesťanská revue*, LXII/7 (1995), s. 190.

⁹⁴¹ DUS, J. Nešťastné svatořečení a diskuse o českých dějinách. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*, s. 112.

Připusťme, prezentace postavy svěťce, o jehož kanonizaci církev na Moravě žádala ještě v časech, kdy moderní ekumenismus neexistoval, jakožto „patrona“ snah o jednotu mohla vyznít českým nekatolíkům jako poněkud zbrklá či mlžící. Nicméně nebylo možné právě v objevení této dimenze rozpoznat též znamení a výzvu doby? Nesehrálo jistou roli v nepřijetí skutečnost, na kterou upozornil Jan Spousta, totiž že „Janův příběh nezapadá do onoho ještě živořícího paradigmatu, podle kterého vždy zlí katolíci pronásledují hodné evangelíky a nikdy jinak“?⁹⁴² Sarkander před námi zůstává stát jako připomínka sebekritické reflexe dějin, a to pro oba tábory: pro katolíky vystavené pokušení triumfalismu,⁹⁴³ pro evangelíky čelící komplexu ukřivdění a přemáhající tradiční „potoleranční vztahovačnost“.⁹⁴⁴ Otevřenou k zamyšlení na obou stranách je otázka jakou roli hrála při zvažování historických skutečností jejich případná „ideologicky předpojatá interpretace“,⁹⁴⁵ jak upozornila Jana Nechutová.

Na intenzivnější objevení „znepokojujícího“ mementa i přímluvy Jana Sarkandra čeká samotná místní katolická církev.⁹⁴⁶ To by ovšem nemělo z jeho postavy v rámci ekumenické „korektnosti“ učinit „vnitřní záležitost“ pouze této církve. To, že se holešovský farář stal obětí mocensky zvrhlého konfesionalismu je přesvědčení nejen katolického historika.⁹⁴⁷ Sarkander patří k dějinám českého křesťanství podobně jako Hus: přes všechny, třebaže nemalé rozdíly lze dokonce tvrdit, že „v poslední životní důslednosti, ve vážnosti k pravdě, v radikálním spolehnutí se na Boží milosrdenství tam, kde milosrdenství lidské končí, se sobě snad podobají“.⁹⁴⁸ V tom tkví nadčasovost jejich poselství, které zbavené schémat a předsudků snad jednou přispěje k tomu, že se pohoršení a spor promění v povzbuzení k ekumenické vytrvalosti a v prostředek ke vzájemnému smíření.

4.1.2. Skrze bolest zraněné paměti k ἀνάμνησις a smíření vztahů

Teolog a ekumenik Alan Falconer při své definici ekumenické cesty jako poutě od *konfliktu* mezi církvemi ke vzájemné *koinonii*, připomíná, že kvalita prohlubujícího se společenství je ovšem stále vystavena ohrožení. Klíčovou roli přitom může sehrát právě paměť, nakolik „vzpomínky „naší“ komunity na „druhé“ komunity snižují naši schopnost vyjádřit plněji vzájemné společenství obou komunit“.⁹⁴⁹ Otázka smíření historické paměti přitom nemůže být

⁹⁴² SPOUSTA, J. Jan Sarkander a paradigmatu (Nad otevřeným dopisem našim katolíkům Pavla Ottera). In *Getsemany*, 7-8 (1995), s. 43. Evangelická historička Noemi Rejchrtová v souvislosti s protestantským tažením proti svatořečení poukázala na intoleranci, která se hlásila ke slovu též v prostředí „konfesijně ztuhlého bratrského kalvinismu“ (Dopis Noemi Rejchrtové předsedovi SPEKu, s. 12).

⁹⁴³ Srv. PŘÍHODA, P. – REJCHRT, M. Rozhovor o konstantinismu a triumfalismu. In *Perspektivy*, 8 (1997), s. III.

⁹⁴⁴ Srv. Dopis Jany Nechutové předsedovi SPEKu. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického svěťce*, s. 10.

⁹⁴⁵ Srv. tamtéž.

⁹⁴⁶ Srv. TKADLČÍK, V. Proč právě nyní? In AA. VV. *Kněz a mučedník Jan Sarkander : Sborník ke svatořečení*. Olomouc : Maticе cyrilometodějská, 1994, s. 111-113; PŘÍHODA, P. Zcela osobní etuda sarkandrovská. In *Perspektivy*, 4 (1995), s. 8.

⁹⁴⁷ Srv. REJCHRTOVÁ, N. Skylla a Charybda církevních dějin. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického svěťce*, s. 56.

⁹⁴⁸ SPOUSTA, J. Jan Sarkander a paradigmatu (Nad otevřeným dopisem našim katolíkům Pavla Ottera), s. 44.

⁹⁴⁹ FALCONER, A. Třetí fáze ekumenického hnutí. Za hranicemi krajiny, kterou známe, s. 28.

degradována na úroveň svým způsobem druhořadého, tzv. „neteologického“ faktoru, neboť jde naopak o téma navýsost teologické. Je totiž třeba číst dějiny duchovně, v procesu zaměřeném na „osvobození osobního a kolektivního svědomí ode všech forem nevraživosti a násilí, jež v něm mohlo zanechat dědictví vin minulosti, a to prostřednictvím nového historického a teologického hodnocení daných událostí“.⁹⁵⁰ Jen takové kroky nás uvedou na cestu trvalého pokoje a bytostného smíření.

Snahy smířit dějinnou paměť se pohybují na jiné rovině, než je dovoluje pouhý historicismus a psychologismus: není to proud dějin sám o sobě, který postupně automaticky pohřbí všechny vzpomínky v zapomnění. Nejde ani o interpretaci veškerého našeho jednání jako toho, jež vyvěrá z minulé deprivace sídlící v nevědomí. S pamětí je nejprve třeba komunikovat, přičemž se ukazuje nedostatečnou touha pochopit rozhodnutí historie, která byla činěna v srdcích, „obyčejnou racionálností“.⁹⁵¹ Vstoupit do rozhovoru s dějinnou pamětí znamená vypravit se k lidskému nitru, které se nechává ve svých rozhodnutích vést dobrem i zlem. Porozumění tomu, jak se splétaly a rozplétaly dějinné události je duchovní povahy, což implikuje přijetí faktu, že pochopení není vždy zcela samozřejmé a že „úplný význam historie je znám pouze Bohu“.⁹⁵² Pouze vlastnická mysl bude chtít dějinnou paměť podřídít schématu sebelítosti či vlastního oslavení, učinit z ní objekt svého zájmu, čímž ji zbaví její ryzosti.

Díky paměti můžeme navázat kontakt s trojím zdrojem vlastních dějin, jimiž jsou úděl jakožto danost, „objektivita zákona“, Bůh jako ten, který jedná bezvýhradně pro spásu člověka a lidská svoboda, zahrnující možnost kolaborovat s tajemstvím zla.⁹⁵³ Hovoříme-li o bolesti zraněné paměti, máme na mysli tíži způsobenou našimi nevěrnostmi, které nejsme schopni se zbavit. Zraněná paměť má kořeny v hříchu, který nebyl vyznán, anebo jsme o jeho odpuštění vůbec nestáli. Je to však právě osvobozující zkušenost odpuštění a vítězství nad zlem a nad smrtí, jež navrácí paměti její vlastní úlohu a stává se předpokladem pro uzdravení vztahů. V postoji modlitby je třeba podniknout sestup do vlastní historie, při kterém se průvodcem stává Boží prozřetelnost. Paměť nás totiž nepřivádí především „k historické zřejmosti, ale k důvěře (...) Pravý význam usmíření spočívá v uznání naší existence a našeho nepodmíněného přijetí ze strany Boha, který je Láskou“.⁹⁵⁴ „Výkřik úžasu“⁹⁵⁵ doprovází zjištění, že „kde se rozmnožil hřích, tam se ještě mnohem více rozhojnila milost“ (Ř 5,20), otevírá se prostor pro bezprostřední zkušenost lásky, která se za nás obětovala v čase, „kdy jsme ještě byli hříšní“ (Ř 5,8).

Uzdravená paměť ústí do liturgické ἀνάμνησις,⁹⁵⁶ ve které se „stává obrazem věčnosti, přítomné v našem čase“.⁹⁵⁷ Darované a přijaté smíření nachází své místo ve spirituální paměti

⁹⁵⁰ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Paměť a smíření : Církev a viny minulosti*, s. 5.

⁹⁵¹ RUPNIK, M.I. Realizace člověka spočívá v lásce. In AA. VV. *Krása jako východisko : Nové cesty pastorální teologie*, s. 369.

⁹⁵² Tamtéž, s. 370.

⁹⁵³ Srv. AMBROS. P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 113.

⁹⁵⁴ Tamtéž, s. 112.

⁹⁵⁵ IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*, 60.

⁹⁵⁶ Srv. PRUDKÝ, M. „Být pamětliv“ (z-k-r) jako stěžejní prvek naší víry, klíčový termín biblické teologie a pilíř bohoslužby. In MORÉE, P.C.A. – PRUDKÝ, M. (ed.). *Rozpravy/Samenspraak 1998 : Jak bolí Bůh (Biblická teologie a liturgie)*. Heršpice : EMAN, 1998, s. 16-28.

církve, již je Tradice.⁹⁵⁸ Ta žije předáváním zvěsti o smíření člověka s Bohem skrze Kristovu smrt pro naše hříchy, jeho sestoupení mezi mrtvé a návrat k Otci (srv. *IK* 15,3-4), tedy prostřednictvím díla vykoupění, jež se výsadním a „kondenzovaným“ způsobem připomíná při liturgickém slavení, které se koná na Kristovu *památku* (srv. *L* 20,19). Při eucharistii se vzpomínka stává úkonem lásky, kdy se Bůh rozpomíná na nás a rozlévá stále znovu svoji lásku na svět, a kdy se v Kristu rozpomínáme i my, abychom se této lásce otevřeli a nechali jí proměnit sebe i veškerenstvo.⁹⁵⁹ Událost Božího smíření, která zde byla dříve než lidské pokusy o její realizaci, můžeme s Pavlem Filipi nazvat onou *gratia praeveniens*, předcházející milostí, kterou můžeme privilegovaným způsobem zakoušet jako církve a církevní společenství v této zemi, když usilujeme o uzdravení naší dějinné paměti, a která zároveň obklopuje každý krok smíření, k němuž se odvážíme.⁹⁶⁰ Ἀναμνησις, jejímž nejvlastnějším místem je právě křesťanská bohoslužba pak přímo vybízí naše církve k tomu, aby úkon smíření na sebe vzal podobu aktu liturgického.⁹⁶¹

Skrze vyhojenou paměť se zpřítomňuje láska, která „nikdy nezanikne“ (*IK* 13,8) a kterou je proscena živá a věčná *memoria Dei*, v níž není místo pro naše nepravosti a hříchy. Vyznaný hřích (*confessio peccati*) již existuje pouze jako *confessio laudis*, která se vzdává Bohu, „před jehož zrakem lze uznat viny minulosti, jakož i přítomnosti, abychom se jím a s ním nechali smířit (...) a stali se schopnými poskytnout odpuštění těm, kdo snad ublížili nám“.⁹⁶² Setkání se Slovem, které přijalo tvář a vstoupilo do světa, aby jej přivedlo zpět k Bohu, otevírá možnost smíření všech vztahů, které byly narušeny hříchem. Právě pravdivé setkání s Beránkovou tváří vede k proměnění paměti a má za následek, že „na vykonané či přijaté zlo již (...) lidé nevzpomínají jinak než prostřednictvím oné Tváře, která jej vzala na sebe.“⁹⁶³

Církve v naší zemi vede ke smíření cestou rozpomínání Duch Svatý. Jako takového nám jej v Kristově jménu posílá sám Otec, aby nám připomenul všechno, co Kristus řekl a vykonal pro naši spásu (srv. *J* 14,25). Jen díky Božímu Duchu, který zná závratné hlubiny Boží lásky (srv. *IK* 2,10), a který vstupuje do našeho nitra, aby svým pomazáním blahodárně a léčivě působil na rány naší rozdrásané paměti, se naše bolestné vzpomínky mohou proměnit v radostnou ἀνάμνησις Božího závazku pro jeho lid. Diferenciace a cizost, jež dělí přítomnost od minulosti je překlenuta díky sjednocujícímu působení Božího Ducha, který je napříč dějinami tvůrcem diachronního společenství církve.⁹⁶⁴ Právě tato skutečnost umožňuje probudit v církvi sounáležitost nikoliv pouze co do *communio sanctorum*, nýbrž také povolát k solidaritě s viníky

⁹⁵⁷ AMBROS. P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 113.

⁹⁵⁸ Srv. RUPNIK, M.I. *Spirituální četba skutečnosti*, s. 190.

⁹⁵⁹ Srv. SCHMEMANN, A. *Per la vita del mondo : Il mondo come sacramento*. Roma : Lipa, 2012, s. 49.

⁹⁶⁰ Srv. FILIPI, P. *Ekumenická výzva české teologii*, s. 61.

⁹⁶¹ Srv. TENTÝŽ. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*, s. 48. Evangelický teolog v této souvislosti poukazuje na výzvu, kterou se proces uzdravování paměti stává pro jednotlivé církevní obce především v těch oblastech a místech, kde v minulosti ke konkrétním hříchům proti jednotě církve došlo.

⁹⁶² MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Paměť a smíření : Církev a viny minulosti*, s. 9.

⁹⁶³ RUPNIK, M.I. *Realizace člověka spočívá v lásce*, s. 383.

⁹⁶⁴ Srv. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Paměť a smíření : Církev a viny minulosti*, s. 34-35.

a prosit o odpuštění. A je to nakonec opět Duch Svátý, v němž docházejí historické události svého posledního sjednocení v Boží paměti, v něm se odhaluje jejich metahistorický a duchovní význam.⁹⁶⁵

„Bez duchovní zkušenosti zůstávají obrazy vzpomínkou rozdělení nebo zraněné paměti,“ píše Pavel Ambros.⁹⁶⁶ Symboly, jimž se staly osoby a události našich církevních dějin je třeba společným rozpomínáním zbavit dezintegrující moci a objevit v nich duchovní rozměr lásky, která je principem budujícím Kristovo tělo. Spíše nežli zběsilé kácení mýtů se zde jako osvobozující ukáže pro naše církve náročná cesta v poslušnosti Duchu lásky a pravdy, která jediná může způsobit, aby modely identity přestaly být symboly nenávisti.⁹⁶⁷ Proto je nanejvýš příhodné, aby z úst církve stoupala k tomuto Duchu Utěšiteli prosba:

„Smyj z nás hříchy, stopy vin
dej svou svěžest žíznivým
vyhoj z bolestí a ran.“⁹⁶⁸

Očišťování a obnova má za cíl, „aby na tváři církve jasněji zářilo Kristovo znamení“.⁹⁶⁹ Rány, které si křesťané a církve v našich dějinách uštedřily, jsou nakonec určeny k tomu, aby dosáhly stejného údělu jako jizvy Vzkříšeného, které se na jeho oslaveném těle stávají znameními (srv. *Ga* 6,17), díky nimž se Ježíš dává poznat jako skutečný Pán a pravý Bůh (srv. *J* 20,26-29). Cesta ponížení a pokorného vyznání vin je tak pro církve jistým následováním Krista, který svou snoubenku den ode dne očišťuje a obnovuje, až do té chvíle, „dokud si ji (...) nepřipraví slavnou bez poskvrny a vrásky“.⁹⁷⁰

4.2. Kontinuita a/nebo diskontinuita křesťanských tradic v českých zemích

„Koneckonců naše česká otázka je otázkou náboženskou,“ píše na sklonku 19. století T. G. Masaryk a má přitom na mysli, že pro pochopení smyslu českých dějin a poslání českého národa není důležité, jak a proč se v průběhu staletí měnilo náboženské přesvědčení našeho lidu, nýbrž „zároveň a především: v čem byla a je pravda?“⁹⁷¹ Takto položená otázka přitom vyzývá k rozhodnutí. Zvláštnímu rozporu je podle Masaryka vystaven především český katolík, když konfrontuje minulost s přítomností, neboť tak objevuje onen fenomén, že totiž „národ český, jediný ze všech národů na světě, zanechal katolicismu, provedl reformaci, ale opět se vrátil ke

⁹⁶⁵ AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 242.

⁹⁶⁶ Tamtéž, s. 106.

⁹⁶⁷ Srv. NOBLE, I. Paměť jako břemeno a paměť jako dar : teologický pohled na přístup k minulosti v postkomunistických zemích. In HALAMA, J. (ed.). *Teologie a dějiny : Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 14 (2009). Jihlava : Mlýn, 2009, s. 142-149.

⁹⁶⁸ Sekvence o slavnosti Seslání Ducha Svatého. In *Misál na každý den liturgického roku*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 691.

⁹⁶⁹ *Lumen gentium*, 15.

⁹⁷⁰ *Unitatis redintegratio*, 4.

⁹⁷¹ MASARYK, T.G. Jan Hus. Naše obrození a naše reformace, s. 335.

katolicismu, opouštěje reformaci“. Co tento proces znamená? „Byla reformace poblouzněním (...), anebo nebyla?“, táže se TGM.⁹⁷²

Odpověď nachází u představitelů českého národního obrození, Kollára a zvláště pak Palackého, který ovlivněn Kantem a Herderem vytváří filosofii dějin českého národa, jejichž základním smyslem je „božnost“ jakožto naplnění čistého člověčenství. Tuto „božnost“ jako praktické rozvinutí Kristova učení nachází v nejčistší podobě český obrozenec v naší reformaci, jmenovitě v bratrství.⁹⁷³ Obdobně tedy Masaryk upíná svůj zrak na české bratrství. Z Chelčického podle něj povstala ryzí „církev česká“, „překonávající husitství rozumem a táborství láskou“,⁹⁷⁴ která nepohlčena německým protestantismem odkazuje českému národu všecek smysl jeho národního života, jenž má být zároveň příspěvkem našeho národa okolnímu světu. Je jím humanita: „Česká idea bratrství, česká idea humanitní, toť vůdčí idea celému člověčenstvu...“,⁹⁷⁵ zvolá nadšeně Masaryk. Odpor vůči zlému, rovnost před zákonem, svoboda svědomí, to vše jsou ideály české reformace, kvůli nimž se Hus a český národ dostali do sporu s římskou církví. „Ideály humanitní.“ Niterně prožít tento myšlenkový vývoj, na jehož počátku stála reformace a k němuž se přihlásilo obrození a dále v něm pokračovat, představuje pro Masaryka úkol, před nímž stojí česká moderní kultura a filosofie.⁹⁷⁶

Svémi formulacemi tehdejší říšský poslanec a budoucí prezident československého státu nenabídl pouze alternativu politickému liberalismu a nezpůsobil jen polemiku mezi českými filozofy a historiky týkající se smyslu českých dějin.⁹⁷⁷ Na jeho náboženský klíč k řešení „české otázky“ se bude 8. ledna 1920 ve svém prohlášení národu odvolávat právě ustanovená CČS, která zradikalizuje volbu české duše, aby vyřešila „odvěký rozpor svého nitra“, totiž zdali chce „být nábožensky svobodnou a zbožnou po svém svědomí, anebo sloužiti Bohu podle zákonů neuznávané světovlády cizí, která ztotožňuje náboženství se svou panstvíčtivostí a sebe s Bohem“.⁹⁷⁸ Rozhodnutí se pro svobodu svědomí, odpovědnost za mravnost národa a demokratizaci, i náboženskou, pak mělo vést českého katolíka z církve římské do církve národní. Karel Farský, ústřední postava krajního proudu reformního duchovenstva, který se stane prvním

⁹⁷² Tamtéž.

⁹⁷³ Srv. PALACKÝ, F. Krásověda čili o kráse a umění knihy patery. In TENTÝŽ. *Spisy drobné. III : Spisy aesthetické a literární*. Praha : Bursík a Kohout, 1903, s. 149.

⁹⁷⁴ MASARYK, T.G. Česká otázka : Snahy a tužby národního obrození. In TENTÝŽ. *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus : Spisy TGM. 6*, s. 150.

⁹⁷⁵ TENTÝŽ. Jan Hus. Naše obrození a naše reformace, s. 344.

⁹⁷⁶ Tamtéž.

⁹⁷⁷ Srv. souhrnně HAVELKA, M. Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938. In HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Praha : Torst, 1995, s. 7-43; HÜBNER, M. Spor o smysl českých dějin. In *Souvislosti*, 6 (1992), s. 26-35. Důrazně kritice podrobil Masarykovo pojetí především Josef Pekař, který vytýkal Masarykovi, jenž se prohlašoval za představitele realismu, namířeného proti starovlasteneckému realismu, což dokazoval zjm. ve sporu o pravost *Královédvorského* a *Zelenohorského rukopisu*, že ve svém pojetí dějin sám propadá romantické iluzi o slavné české minulosti, opíraje se přitom o faktické historické omyly a nesprávnosti, které zapřahuje do služeb své humanitní filosofie, jež se podle Pekaře stává mytickou a mystickou ideologií; srv. PEKAŘ, J. Masarykova česká filosofie. In HAVELKA, M. (ed.). *op. cit.*, s. 265-302. Proti Masarykově teorii o náboženské povaze smyslu českých dějin je pro Pekaře „neměnnou základnou, jež prostupuje a vskutku nese naše dějiny“ české „národní vědomí“, tedy vnitřní sounáležitost s oním „duchovním kolektivem“, který putuje dějinami „s touž základní snahou: zachovat, zesílit, zušlechtit svoji individualitu mezi národy“; srv. PEKAŘ, J. Smysl českých dějin. In HAVELKA, M. (ed.). *op. cit.*, s. 513-514.

⁹⁷⁸ Proklamace založení církve československé. In MAREK, P. *České schizma : Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*, s. 298.

patriarchou nové církve, vykládá celé české církevní dějiny jako *zápas* „českého křesťanství“ proti římskému a spatřuje jejich vrchol v nenásilném a nedogmatickém českobratrství, v němž objevuje „nauku Kristovu, proniklou do duše lidu českého nejhluběji“.⁹⁷⁹ Propagace celého tzv. „přestupové hnutí“ dvacátých let minulého století zaštitěná sloganem o „českém zápasu“ vykazuje rysy úzké propojenosti tématu národní identity s náboženskou dimenzí nacionalismu.⁹⁸⁰

Skutečnost, že české země a jejich dějiny jsou místem, kterým prostupuje plurál křesťanských tradic, se promítla do hledání smyslu národních dějin. Zápas o výlučnost interpretací se v této oblasti proměnil v dialog tradic o komplementaritě výkladu. Příklady přístupů různých křesťanských tradic k „české otázce“, které v první části tohoto celku nastíníme, přivádějí český ekumenismus před úkol, tázat se po vztahu křesťanských tradic v českých zemích vůči sobě navzájem a především vůči živé a nerozdělené Tradici církve, jak o tom bude řeč v druhé části. Klíčovými kategoriemi pro porozumění problému se přitom podle nás stávají pojmy *kontinuita* a *diskontinuita*.

4.2.1. Ekumenické souvislosti „otázky“ po duchovním smyslu českých dějin

„Česká otázka“, k níž se již více než sto dvacet let v různých intervalech stále znovu vracíme naši přední myslitelé, přesahuje specifický rámec náboženského problému. Je opakovaně formulována s různými akcenty, čímž „vypovídá často více o samotné době, ve které se (...) klade, než o historických skutečnostech“.⁹⁸¹ V rozmanitosti svých poloh tak je místem, kde se profiluje česká kultura jako celek. V úzké spojitosti s tázáním se po tom, odkud jako Češi pocházíme, kam jako národ patříme a jací svojí národní povahou jsme, artikuluje se v „česká otázka“ snaha najít to, co nás při pohledu na naše dějiny spojuje.⁹⁸² Ústřední pozici tak zaujímá

⁹⁷⁹ FARSKÝ, K. *Z pode jha (Vznik církve československé)*, s. 8. Farský podobně jako Masaryk zastával přesvědčení, že řešením českého náboženského sporu není ani návrat k protestantismu, ale ani orientace na pravoslaví. Kvůli obrodě náboženského života českého národa, který je podle Farského „zoufale nespokojen“ se stávající podobou katolictví, je zapotřebí jedině: „zreformovati katolickou církev od základu v duchu nové doby“ (FARSKÝ, K. *op. cit.*, s. 18). K prosazení takové reformy *via facti* povstává právě nová, „národní“ církev, jejíž založení Farský osobně přirovnává k objevení drahocenné perly „pravé české lidské zbožnosti, kterou (...) nepřítel dějin do bláta zašlapala. Tu perlu jsme zvedli a upozorňujeme na ni národ; ona jest jeho“ (FARSKÝ, K. *op. cit.*, s. 42).

K podobnému slovníku poukazujícímu na rozpor v duši národa mezi „římskou“ církví a „českou svobodou“, sahali, jak jsme již viděli, zvláště na počátku první republiky též sjednocení čeští evangelíci; srv. MORÉE, P.C.A. „Česká víra není římská, nýbrž husitská, českobratrská“. Český nacionalismus a jeho evangelická podoba. In HALAMA, J. (ed.). *Teologie a dějin : Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 14 (2009/1), s. 111-123. Málokoho asi překvapí, že v takové atmosféře se katolická apologetika kromě neoscholastické dogmatické argumentace na rovině ekleziologické nezřídka snažila dokázat, jak naopak nitro českého člověka vždy nábožensky a kulturně tíhlo k (římskému) katolictví; srv. např. ještě též pozdější poválečný spis KUBALÍK, J. *České křesťanství : Církev Kristova a jiné náboženské společnosti v naší vlasti*, s. 77,93.

⁹⁸⁰ Srv. ŠEBESTOVÁ, J. Přestupové hnutí z pohledu katolíka. In AA. VV. *Evangelická identita : Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 21.–25. ledna 2008.*, s. 56-60; DLASK, J. Přestupové hnutí dvacátých let. Národ a náboženství. In *Getsemany*, 10 (2011), s. 246-254.

⁹⁸¹ AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 47. O proměnlivosti historického kontextu a jeho vlivu na kladení „české otázky“ srv. HAVELKA, M. *Dějiny a smysl : Obsah, akcenty a posuny „české otázky“*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2001, s. 70-179. Výběr reprezentativních textů českých autorů předkládá HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938; Spor o smysl českých dějin 2. 1938 – 1989 : Posuny a akcenty české otázky*. Praha : Torst, 2006.

⁹⁸² Srv. HAVELKA, M. *Dějiny a smysl : Obsah, akcenty a posuny „české otázky“*, s. 18-42.

hledání *kontinuity* českých dějin, onoho sjednocujícího vnitřního pouta, které by dávalo smysl a význam jak jejich celku, tak jednotlivým historickým událostem. Vystává před námi problém filosofický, předpokládající fenomén dějinnosti člověka, který jako subjekt plynoucích dějin touží porozumět jejich cíli a vymanit se tak ze zajetí čistého historismu. Člověka, jenž touží po „odkrytí smyslu, který nemůže být nikdy vyložen jako věc, který nemůže být ovládnut, ohraničen, pozitivně zachycen a zvládnut, nýbrž který je přítomen pouze v hledání bytí“.⁹⁸³

Zvláště ve fázi sporu, kterým se neslo hledání smyslu českých dějin až do doby před vypuknutím 2. světové války, hrál nezanedbatelnou roli problém, nakolik a jakým způsobem „se představa jednotného smyslu dějin může stát základem pro budování národní identity, případně kulturní identity různých skupin“.⁹⁸⁴ Rekusem k „víře otců“, ať již husitské, českobratrské, anebo cyrilometodějské či svatováclavské čeští evangelíci, katolíci, ale rovněž také příslušníci nově se konstitujících církví československé a pravoslavné definují svou pozici v národě, jehož duši chtějí zachránit. Argument předpokládající apriorní kontinuitu napnutou jako spojnice mezi minulostí a přítomností se konkretizuje v konstrukci „monotradičních řetězců“⁹⁸⁵ osob, jež jako symboly mají dokázat, že dějinami proudí jediná a tatáž idea.

Do přístupů k řešení „české otázky“ se promítala více či méně explicitně konfesní identita. V prostředí samotných církví se souběžně konzervuje mentalita vyhraněnosti. Dělicí čára se rýsuje mezi Čechy hlásícími se k odkazu reformačnímu (třebaže o náboženském jádru reformace nemusí mít ponětí), kteří proklamují v podstatě řadu: Hus, Chelčický, Komenský, Palacký, Havlíček a Masaryk; a mezi katolíky, kteří se naproti tomu řadí po boku Cyrila a Metoděje, Václava, Karla IV., Jana Nepomuckého či Balbína. Zatímco první chtějí dát zazářit „české pravdě“ v kontrastu vůči cizímu, římskému (*hoc papa nescit*)⁹⁸⁶ či německému živlu, hájí druzí přesvědčení, že český národ dosáhl své výše jediné tehdy, požíval-li mateřské ochrany katolického světa.⁹⁸⁷ Pro katolíky reformace znamená ve vztahu k Tradici moment zlomu, vystoupení reformátorů je v nekatolickém prostředí chápáno jako volání po návratu ke kontinuitě s církví novozákonní. Z těchto úhlů pohledu je pak pro jedny protireformace tragickým narušením národního bytí, pro druhé kýženým návratem ke křesťanské universalitě.

Dnes již můžeme s evangelickým teologem Janem Štefanem prohlásit: „Protestantsko-katolický spor o českou duši nemá pozemského vítěze,“⁹⁸⁸ což nicméně nezaručuje, že se naskytnou bojovníci aspirující na vavříny, jak ukázaly střety v kauze Sarkander, kde hlavní argument polemiky – především pokud jde o evangelickou stranu – niterně souvisel s přetrvávající rozdílností v interpretaci národních dějin.⁹⁸⁹ Vzájemný průnik dvou filosofii

⁹⁸³ PATOČKA, J. Mají dějiny smysl? In HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 2. 1938 – 1989 : Posuny a akcenty české otázky*, s. 286.

⁹⁸⁴ HAVELKA, M. *Dějiny a smysl : Obsah, akcenty a posuny „české otázky“*, s. 51.

⁹⁸⁵ SKALICKÝ, K. Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin, s. 53.

⁹⁸⁶ *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 40/I : Galatervorlesung (cap. 1–4)*. Weimar : Böhlau, 1911, 589.28.

⁹⁸⁷ Srv. PEKAŘ, J. *Smysl českých dějin*, s. 516.

⁹⁸⁸ ŠTEFAN, J. Zač bych rád jako český evangelík poprosil českého katolíka o odpuštění, s. 135.

⁹⁸⁹ Srv. DUS, J. Dnešní potíže s katolickou církví. In *Křesťanská revue*, LXIV/7 (1997), s. 192; Nešťastné svatořečení a diskuse o českých dějinách. Proti katolickému „zkreslení“ českých dějin, které je podle Dusa půdou pro Sarkandrovo svatořečení, předkládá autor apologii českého předbělohorského reformačního živlu, který coby

českých dějin a s tím související průlom opevněných identit církevních zde jde ruku v ruce právě s prohlubujícím se přesvědčením ekumenickým, které se nespokojí jen se smlouvou o neútočení, nýbrž usiluje o smíření různosti jako výchozí kvalitu pohledu.⁹⁹⁰ Zde sehrál nespornou roli Hromádkův meziválečný apel k návratu ke kořenům křesťanství, jež měl za následek rozšíření obzoru českého evangelictví. V této souvislosti lze domýšlet mimořádnost nejen Beranova koncilního projevu, týkajícího se svobody náboženského svědomí, ale též konkrétní angažovanost katolíků na obranu lidských práv v době normalizace. Právě skutečnost, že katolická církev deklarovala nedotknutelnost svobody člověka ve věcech víry, byla v prostředí našich evangelíků vnímána jako „kopernikovský obrat“,⁹⁹¹ který umožnil, aby i čeští katolíci vstoupili do onoho proudu, Patočkou pojmenovaného jako „elementární demokratismus“, který vyjadřuje kontinuitu morálního zaujetí a příkazu,⁹⁹² jež proniká duchovně naše dějiny a jež se projevila v požadavcích české reformace.⁹⁹³

Pronikavá ekumenická vize Karla Skalického je s to jít ještě dále a akceptovat plně jako výchozí bod úvah o duchovním smyslu našich dějin fakt naprosté *diskontinuity*. Namísto příklonu k bezpečí, jež skýtají jednobarevné linie výkladu, je třeba vystavit se rozpornosti těchto dějin a nechat se jí prostoupit. Takového kroku jsme však schopni pouze tehdy, přijmeme-li smysl dějin ve světle Prozřetelnosti jako Boží milost: Ježíš, jeho „člověčenství“, je podle Skalického jedinou kontinuitou, jediným motivem přitahujícím jak Cyrila, tak Václava, i Husa, Palackého, Masaryka. Zneklidnění, jež se zmocňuje člověka při setkání naší svobody se svobodou Ježíšovou, bylo vždy nějakým způsobem přítomné za každou diskontinuitou českých duchovních tradic.⁹⁹⁴

otevřené, pluralitní a tolerantní společenství průkopníků moderní demokracie a 2. vatikánského koncilu, byl násilně umlčen totalitizujícím barokním katolicismem. Třebaže s taktó vyhoceným tónem nesouzní všichni čeští evangelíci, stál způsob výkladu smyslu českých dějin nepochybně v pozadí evangelické reakce na svatořečení, přičemž se ukázala neudržitelnost „české otázky“ formulované v rámci boje proti dnes již neexistujícímu, mocensky ambicióznímu habsburskému katolicismu; srv. PETRUSOVÁ, E. Potíž s bratrem Dusem – představitelem snad jen některých evangelíků. In *Křesťanská revue*, LXIV/10 (1997), s. 275-276; MORÉE, P.C.A. Česká evangelická teologie v očích jednoho cizince.

⁹⁹⁰ „Náboženská dichotomie, která tak disharmonicky ovlivnila dějinnou kontinuitu češství, má tak na pozadí současných ekumenických snah šanci stát se jejich prubířským kamenem, pokud se naučíme v tomto duchu českou minulost chápat a jí rozumět“, píše v osmdesátých letech v samizdatu R. Malý (EREMITA. O smyslu českých dějin tentokrát ekumenicky, s. 35). Cenným příspěvkem ekumenického studia českých duchovních tradic je dokument Kruhu českých duchovních tradic. Výsledný text je ovocem dvacetileté práce a přináší zhodnocení historických souvislostí, vývoje a podnětnosti desítek českých duchovních tradic (cyrilometodějské, svatováclavské, svatovojtěšské, svatoprokopské, svatoanežské, Karla IV. a jeho doby, husovské, Komenského, české reformace a doby pobělohorské); srv. KRUH ČESKÝCH DUCHOVNÍCH TRADIC. *Rozhovor o českých duchovních tradicích*. V duchu smíření načrtnul pohled na české duchovní dějiny právě Jan Štefan, který akcentoval ze své pozice evangelického teologa především vyznání „a-katolických“ resentmentů českého evangelictví v průběhu staletí až po dobu nedávno minulou; srv. ŠTEFAN, J. Zač bych rád jako český evangelík poprosil českého katolíka o odpuštění.

⁹⁹¹ Srv. KOMÁRKOVÁ, B. Česká otázka v průběhu století (tři poznámky). In HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 2. 1938 – 1989 : Posuny a akcenty české otázky*, s. 506-507; TROJAN, J.S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha : OIKOYMENH, 2002, s. 95, pozn. 114.

⁹⁹² Srv. PATOČKA, J. Filosofie českých dějin. In TENTÝŽ. *Češi. I*. Praha : OIKOYMENH, 2006, s. 199.

⁹⁹³ Srv. TROJAN, J.S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, s. 113-188. Požadavek svobody (Božího) slova, rovnost všech před jednoduchostí (Kristova) zákona, tolerance v oblasti náboženského svědomí, to vše najdeme podle autora ne sice „plně formulováno“, zcela nepochybně však přítomno v různých proudech a vlnách domácí reformace.

⁹⁹⁴ Srv. SKALICKÝ, K. Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin, s. 53-55.

4.2.2. Život z Tradice v pluriformitě tradic

Duchovní četba dějin národa z hlediska různých křesťanských tradic poukázala na způsob, jaké místo zaujímají jednotlivé duchovní tradice v prostředí církvi české ekumeny. Snaha najít kontinuitu, propůjčující vnitřní smysl českým dějinám v jejich diskontinuitě, se může pro český ekumenismus proměnit ve výzvu, zhodnotit význam samotných křesťanských duchovních tradic, přítomných v našich zemích. Za kritérium ekumenického vyhodnocení tradic přitom považujeme jejich vztah Tradici, která má své kořeny v hlásání apoštolů, od nichž se až k nám nese ona *viva vox Evangelii in Ecclesia*.⁹⁹⁵ Jak můžeme v mnohosti křesťanských tradic nalézt *kontinuální* proudění živého Evangelia a jakým způsobem lze rozpoznat, že formy jednotlivých křesťanských tradic jsou autentickým výrazem živé Tradice? Odpověď se nachází současně na kristologické i pneumatologické rovině.

Na otázku vztahu mezi jedinou Tradicí na jedné a mnohostí tradic na druhé straně narazila již 2. konference *Faith and Constitution* v Montrealu 1963, která Tradicí rozuměla „evangelium předávané z generace na generaci v církvi a církvi“, tedy jako „Krista přítomného v životě církve“, tradicemi pak rozličnost vyjadřovacích forem a jednotlivé tradice ve smyslu konfesním.⁹⁹⁶ S Yves Congarem můžeme Tradici chápat v její podstatě jako „odevzdání, skrze něž je Otcův dar sdílen velkému množství národů napříč prostorem a postupným následováním generací, takže množství lidí materiálně oddělených vzdáleností a léty žije z téže, jediné a identické Skutečnosti, kterou je Otcův dar a na prvním místě spasitelná pravda, Zjevení, které se naplnilo v Ježíši Kristu“.⁹⁹⁷ Cílem „předávání“ je život z Otcova Daru, jímž je vtělené Slovo. To má za následek *communio* jak s hlasateli evangelia, tak se samotným trojjediným Bohem jak nám vysvětluje apoštol Jan: „Co jsme viděli a slyšeli, zvěstujeme i vám, abyste se spolu s námi podíleli na společenství, které máme s Otcem a jeho Synem Ježíšem Kristem“ (*IJ* 1,3).

Různá podoba tradic sama o sobě odpovídá jak pluralitě náboženské zkušenosti, tak i mnohosti projevů jediného Ducha (srv. *IK* 12,4).⁹⁹⁸ Autentická Tradice nevyklučuje pluralitu forem. Máme-li ovšem co dělat s tradicemi v konfesním slova smyslu, nesmíme zapomenout, že je v nich ukryt potenciál rozdělující síly, s jejímž přispěním se tyto tradice formovaly. Zásadní kriteriologickou otázkou se stává plodnost tradic,⁹⁹⁹ která nemůže mít jiný zdroj nežli živého Krista (srv. *J* 15,5), jehož je nutné objevit jako jejich sjednocující jádro. Pohybu rozvinutí (*Entfaltungen*) tradic musí odpovídat jejich cesta ke středu (*Einfaltug*),¹⁰⁰⁰ ke společnému prameni, jímž je Slovo, které bylo na počátku (srv. *J* 1,1).

⁹⁹⁵ *Dei Verbum*, 8.

⁹⁹⁶ Italský překlad IV Conferenza mondiale. Montréal. 12-26 luglio 1963. Parte seconda. Raporto. II sezione. Scrittura, Tradizione e tradizioni. In ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Fede e Costituzione 6 : Conferenze mondiali 1927-1993*, čl. 1909.

⁹⁹⁷ CONGAR, Y. *La Tradizione e la vita della Chiesa*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 2003, s. 24.

⁹⁹⁸ Srv. AMBROS, A. *Svoboda k alternativám : Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, s. 260.

⁹⁹⁹ Srv. tamtéž, s. 255.

¹⁰⁰⁰ Srv. BALTHASAR, H.U. VON. *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*. München : Kösel, 1969, s. 9-11.

Nacházet spojení s Tradicí znamená všechno jiné než pěstovat „melancholický kult“, utíkat do minulosti z rozhořčení nad dnešním stavem církve, propadat „mýtům zlatého věku“.¹⁰⁰¹ Platí totiž, že „Tradice je co do svého obsahu obrácena nejen ke svému původu v minulosti, nýbrž k plnosti, která se stane zjevnou v budoucnosti.“¹⁰⁰² Ježíš Kristus není pouze ten, od něhož Tradice vychází, ale též ten, který přijde a v němž vše dojde svého dovršení, je přece „Alfa a Omega, první i poslední, počátek i konec“ (Zj 22,13). Pravda, která se zjevila v Kristu, se nevyčerpala v jednom okamžiku, nýbrž neustále žije. Stejně jako je živý ten, který sedí po Otcově pravici. Třebaže nás Tradice přivádí ke zdrojům dějin spásy jako k něčemu, co je nám zprostředkováno našimi „otci ve víře“, má rovněž svůj rozměr přítomnostní, neboť postupuje v dějinách směrem k jejich naplnění. 2. vatikánský koncil o ní prohlašuje, že od apoštolských počátků „prospívá (doslovně: *proficit* [postupuje dopředu]) (...) s pomocí Ducha Svatého“.¹⁰⁰³ Vázaná se svými kořeny, Tradice zná svá rozvětvení, prohloubení, růst, je pro ni charakteristické napětí. Tradici v této dynamické cestě vpřed si nesmíme představovat jako mechanické předávání petrifikovaného obsahu, ale jakožto živou skutečnost, která je „v nich [lidech] nesena Subjektem, který je přesahuje, Duchem Svatým“,¹⁰⁰⁴ jenž jakožto vnitřní a současně transcendentní princip identity a jednoty společenství církve prostupuje napříč prostorem a časem.

Duch, který nás, kdo jsme se díky přijetí Božího Daru stali Božími syny (srv. J 1,12), uschopňuje, abychom pronikli onu skutečnou šířku, délku, výšku i hloubku (srv. Ef 3,18) tohoto Daru, se jako pouto lásky Otce a Syna stává též garantem společenství Boha s lidmi.¹⁰⁰⁵ Živá Tradice se tedy na jedné straně vyznačuje *kontinuitou*, avšak neznamená pouhé opakování toho, co již jednou bylo, nýbrž uschopňuje Boží lid jako *congregatio fidelium* mocí Ducha k aktuální odpovědi na Boží lásku v neopakovatelném dnes. Takovou událost nazýváme momentem *diskontinuity* Tradice.¹⁰⁰⁶ Tradice je životem církve v minulosti i přítomnosti, z ní žijeme a současně ji vytváříme. Sergej Bulgakov přitom upozorňuje, že Duch, který Tradici udržuje stále živou, je Duchem svatosti. Proto právě svatost představuje vnitřní normu určující obsah církevní Tradice. „Zář svatosti tak osvětluje Tradici.“¹⁰⁰⁷

Jakým způsobem můžeme hovořit o růstu Tradice ve spojitosti s ekumenismem? Naše předchozí úvahy vycházely z pojetí, které chápe Tradici jako neutuchající Boží promlouvání ke snoubence svého Syna skrze působení Ducha Svatého.¹⁰⁰⁸ Tentýž Duch se ovšem, slovy posledního koncilu, „nezdráhá používat (...) jako prostředků spásy“ rovněž církví a církevních společenství, která s církví katolickou (dosud) nežijí v plném společenství a „cokoli milost

¹⁰⁰¹ Srv. DE LUBAC, H. *Meditace o církvi*, s. 114.

¹⁰⁰² Italský překlad IV Conferenza mondiale. Montréal. 12-26 luglio 1963. Parte seconda. Rapporto. II sezione. Scrittura, Tradizione e tradizioni. In ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Fede e Costituzione 6 : Conferenze mondiali 1927-1993*, čl. 1926.

¹⁰⁰³ *Dei Verbum*, 8.

¹⁰⁰⁴ CONGAR, Y. *La Tradizione e la vita della Chiesa*, s. 157.

¹⁰⁰⁵ V niterné jednotě kristologické a pneumatologické je rovněž nutné vidět podstatu pokračování apoštolského úřadu v církvi jakožto svátostného vyjádření principu předávání, *traditio*; srv. BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 257-259.

¹⁰⁰⁶ Srv. AMBROS, A. *Svoboda k alternativám : Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, s. 265-266.

¹⁰⁰⁷ BULGAKOV, S. *The Orthodox Church*. Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 1988, s. 26.

¹⁰⁰⁸ Srv. *Dei Verbum*, 8.

Ducha Svatého působí“ u ostatních křesťanů, může sloužit k poučení též katolíkům.¹⁰⁰⁹ Boží Duch poslaný od oslaveného Krista tedy uvádí církev „do veškeré pravdy“ (J 16,13)¹⁰¹⁰ též prostřednictvím naslouchání a vzájemného dialogu křesťanských tradic jak se uchovávají v jednotlivých církvích a církevních společenstvích, o kterých lze v souladu s ekumenickou encyklikou Jana Pavla II. říci, že se v nich některé aspekty křesťanského tajemství projevují někdy dokonce účinněji.¹⁰¹¹

Žádná církev není natolik chudá, aby nebyla schopná přispět do ekumenického společenství něčím vlastním, a stejně tak žádná z církví není natolik bohatá, že by dary jiných mohla pohrdat.¹⁰¹² Proto je nakonec možné, že se ekumenismus stane procesem vzájemného obohacování a učení, „výměnou darů“¹⁰¹³ a že jako *colloquium salutis*,¹⁰¹⁴ „skutečný dialog spásy“¹⁰¹⁵ povede k celistvějšímu objevování pravdy, která nás „učiní svobodnými“ (srv. J 8,32). Vždyť právě nedostatek ryzí svobody, která má svůj původ v pravdě, je příčinou rozdělení.¹⁰¹⁶ Přestože je tato pravda jediná, nevyklučuje její poznání pluralitu výrazových forem, jimiž ji postihují jednotlivé tradice, jak o tom svědčí například katolicko-luterská deklarace o ospravedlnění. Ukazuje se, že překonání toho, co v jednotlivých věroučných výpovědích doposud působilo rozdělení, vůbec nemusí mít vést k vytvoření jednotného systému stejných pojmů a formulací. Je zřejmé, že *jednu* pravdu víry lze nahlížet a vyjádřit *mnoha* způsoby, jež jsou vzájemně kompatibilní.¹⁰¹⁷

Duch Svatý svým pomazáním (srv. 1J 1,27) dává společenství věřících poznat, „co nám Bůh daroval“ (1K 2,13). Od církví a církevních společenství české ekumeny je tedy především žádoucí, aby prosily o moc Ducha Svatého (srv. Sk 1,8) a v jeho výzbroji stále více skrze mnohost křesťanských tradic pronikaly do životodárné „síly Tradice“,¹⁰¹⁸ která je uschopní autenticky a novým způsobem odpovídat Pánu. Jedná se o to, zkoumat *kontinuitu* vlastní tradice s „živým hlasem Evangelia“ a prověřovat v naslouchání tomuto hlasu ryzost naší aktuální odpovědi na Boží povolání k jednotě. Je přitom zapotřebí překročit všechno, co je v našich tradicích projevem partikularismu a zatvrzelosti srdce, a rozvíjet Tradici sjednocující a oživující, jež je božskou pravdou zahalenou do lidských slov, „vnitřním zákonem církve vyvěrajícím z její

¹⁰⁰⁹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 3,4. Slova zvláštního ocenění nalézá koncilní dokument zvláště vzhledem k východním křesťanům a církvím, jejichž liturgické a duchovní dědictví „je nesmírně důležité pro věrné udržování křesťanské Tradice v její plnosti“ (*op. cit.*, 15). Pokud jde o církve a církevní společenství Západu, dochází výslovného uznání ze strany katolické církve „lásky a úcta k Písmu svatému, ba téměř jeho kult“ (*op. cit.*, 21).

¹⁰¹⁰ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 36.

¹⁰¹¹ Srv. tamtéž, 14. Kardinál Kasper rozvíjí tuto myšlenku, když říká: „Odloučené církve a církevní společenství uchopily a vystihly zčásti jednotlivé aspekty jedné pravdy evangelia lépe než my“ (KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 64).

¹⁰¹² Srv. KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 148.

¹⁰¹³ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 28.

¹⁰¹⁴ Srv. PAVEL VI. *Ecclesiam suam* (encyklika o způsobech, jakými má katolická církev v současnosti vykonávat své poslání z 6. srpna 1963). In LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 2 : Documenti ufficiali della santa sede 1963-1967*, čl. 194.

¹⁰¹⁵ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 48.

¹⁰¹⁶ Srv. EVDOKIMOV, P. *Epochy duchovního života : Od pouštních Otců do našich dnů*. Velehrad : Refugium, 2002, s. 155.

¹⁰¹⁷ Srv. KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 225.

¹⁰¹⁸ IRENEJ Z LYONU. *Adversus haereses*, 1,10,2. In PG 7,552.

jednoty.¹⁰¹⁹ Právě trvalou reformu prováděnou ve světle této apoštolské Tradice je třeba vidět jako rozhodující prostředek růstu společenství, a tedy jako jeden z „určujících a nejvýznamnějších rysů ekumenismu“.¹⁰²⁰

Pro naslouchání Tradici je nutné rozvinout aspekt církve jako „snoubenky Slova“, která po vzoru Mariině uchovává tajemství víry ve svém nitru a rozmýšlí o nich (srv. *L* 2,19.51). Jedinou formou zápasu, k němuž se jako křesťané a církve v naší zemi smíme a máme uchýlit je, abychom „zápasili o víru, jednou provždy odevzdanou Božímu lidu“ (*Ju* 3),¹⁰²¹ „živou Tradici“.¹⁰²² Tato výzva se týká zápasu o věrnost církve svému jedinému Pánu, která spočívá v tom, že se v ní bude působením Ducha Svatého stále novým způsobem plodně uskutečňovat a rozvíjet ona forma života, která jí byla předána proroky, apoštoly a Ježíšem Kristem.¹⁰²³ Navzájem si pomáhat v odhalování toto dědictví, je ekumenickým úkolem nás všech.¹⁰²⁴

4.3. Eucharistie: prostředek k jednotě a/nebo její dovršení

„Eucharistická pohostinnost“ (*eucharistische Gastbereitschaft*) jako otázka kladená katolické církvi¹⁰²⁵ zaznívá v českém ekumenismu jako ozvěna ekumenického jara šedesátých let minulého století a profiluje se tradičně především ve vztahu k českým evangelíkům. Znovu budiž na tomto místě zmíněna osobnost Bonaventury Bouše, pro kterého přijmout pozvání ke stolu Páně v jiné než katolické církvi znamenalo vykročit směrem ke vzájemnému uznání, možnému napříč růzností tradic a teologií, což byla podle něj cesta, kterou se věrohodný ekumenismus musí ubírat.¹⁰²⁶ Bouše podporuje společné stolování s evangelickými křesťany „jakmile je nucen podle svého svědomí uznat autenticitu jejich křesťanství“, poněvadž nestačí, abychom tuto autenticitu jako katolíci uznávali pouze „laskavými slovy“. Dochází tudíž k závěru: „Jedině společné stolování při večeři Páně je autentickým projevem víry, že patříme

¹⁰¹⁹ BULGAKOV, S. *The Orthodox Church*, s. 30.

¹⁰²⁰ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 17.

¹⁰²¹ Jako takový „zápas“ lze chápat v českém ekumenickém prostoru např. přijetí starokřesťanských věroučných textů ze strany ČCE pod vlivem Hromádkovy linie klasického křesťanství (Apostolika r. 1927 a Nicejsko-cařihradského vyznání r. 1953), anebo výslovné přihlášení se ČČSH k tradiční trojiční formuli SRC r. 1964 poté, co zpočátku tíhla k „nedogmatickým“ formám „svobodného křesťanství“.

¹⁰²² Srv. AMBROS, A. *Svoboda k alternativám : Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*, s. 251-255.

¹⁰²³ Srv. CONGAR, Y. *La Tradizione e la vita della Chiesa*, s. 160.

¹⁰²⁴ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 78.

¹⁰²⁵ Pokud jde o poměry vně Římskokatolické církve, zmíňme namátkou, že ČCE například zve oficiálně křesťany různých evangelických církví ke stolu Páně od r. 1956. K dohodě o *intercommunio* mezi pražskou starokatolickou obcí a pravoslavným arcibiskupem Savvatijem, zástupcem cařihradského patriarchátu v Československu došlo dokonce o celých dvacet let dříve. Synodní rada ČCE a ústřední rada ČČSH vzájemně deklarovaly eucharistické obecenství r. 1991; srv. Dojednání mezi Církví československou husitskou a Českobratrskou církví evangelickou přijaté na setkání synodní rady Českobratrské církve evangelické a představitelů ústřední rady Církve československé husitské dne 3.12.1991. In *Theologická revue*, 63/3 (1992), obálka. Jako nejnovější průlom se její dohoda mezi církvemi, které se v naší zemi připojily k Leuenberskému společenství, jež otevírá členům všech dotyčných církví možnost přistoupit k eucharistickému stolu u jiné církve tohoto společenství, avšak vždy v souladu s její svátostnou kázní, která je různá; srv. Dohoda mezi církvemi Leuenberského společenství o vzájemném zastupování v diaspoře, s. 64.

¹⁰²⁶ Srv. BOUŠE, B. *Malá katolická liturgika : Tradice, kritika, budoucnost*, s. 144.

jednomu Pánu.¹⁰²⁷ K oprávněnosti vzájemného eucharistického společenství dospěl pravděpodobně i Antonín Mandl,¹⁰²⁸ na svou první *intercommunio* v prostředí katolických chartistů v osmdesátých letech vzpomíná pro změnu evangelík Miloš Rejchrt.¹⁰²⁹ Pochopitelně v téže době nechybí ani opačný hlas. V rámci disentu kupříkladu vyjádření Josefa Zvěřiny, který odmítá zvolit v dané záležitosti *via facti* z důvodu, že existuje „obava vědomí a svědomí, aby pro nějakou spontánní reakci a v živelné touze po jednotě nebylo utraceno ani na straně katolické ani na straně protestantské něco podstatného“.¹⁰³⁰

Zastánci rozdílných pozic doma i ve světě ve všeobecnosti jak známo vycházejí ze dvou pojetí vztahu svátosti těla a krve Páně k jednotě církve: na straně jedné eucharistie jakožto svátost, jejímž účinkem je jednota církevního těla (srv. *IK* 10,17), se chápe jako *prostředek* k jednotě, což pak ospravedlňuje přijímání této svátosti napříč církvemi i ve stávající situaci rozdělení; na straně druhé, která zdůrazňuje nezbytnost „úplného společenství“ ve víře a v úřadu jako podmínku společného slavení, představuje sdílení u jednoho eucharistického stolu samotné *dovršení* snah o jednotu.¹⁰³¹ Dokud takové míry sjednocení nebude dosaženo, je z pochopitelných důvodů nejen vyloučena koncelebrace, nýbrž také společenství ve svátostech s křesťany jiných církví se řídí přesně stanovenými kanonickými normami.¹⁰³²

Ve světovém měřítku se v samotné katolické církvi problematika úlohy eucharistie v situaci dosud rozdělených křesťanských církví a církevních společenství stala jednou z ústředních ekumenických pastoračních otázek vůbec; pozice magisteria a mínění jednotlivých teologů na věc se přitom zdaleka ne vždycky beze zbytku překrývají.¹⁰³³

Otázku eucharistického společenství však nelze nahlížet mimo ekzeziologický rámec. Jednota u stolu Páně je podstatně spjata s jednotou církve a tedy i s otázkou, co je k této jednotě nezbytné. Podle katolického pojetí, společná účast na slavení Božích tajemství, společenství ve víře a jednota s univerzální církví, jak ji vyjadřuje apoštolská posloupnost, tvoří nerozdílný

¹⁰²⁷ TENTÝŽ. Z odpovědi na dopis bývalého zpovědníka (O Velikonocích 1972). In TENTÝŽ. *Epilegomena*, s. 21-22.

¹⁰²⁸ Srv. ONDOK, J.P. Antonín Mandl – kněz a teolog, s. 57.

¹⁰²⁹ Srv. REJCHRT, M. *O něco svobodnější : Rozhovory*. Praha – Kalich, 2002, s. 256-257.

¹⁰³⁰ RAŇKŮ, V. Interkomunio: otázka, obava, očekávání, výzva. In *Teologické texty*, 5, s. 25-27. Bez zajímavosti není Zvěřinův pokus vystihnout pomocí trojí binomie různost myšlení mezi katolíky a protestanty, která se právě v nauce o eucharistii projevuje. Jsou to: Boží objektivita vyjadřovaná znamením/důraz na ducha; starost o jednotu/starost o svobodu; podřízení se Bohu působícímu skrze svátost/osobní prožitek a individuální zbožnost; srv. RAŇKŮ, V. *op. cit.*, s. 26.

¹⁰³¹ Srv. JAN PAVEL II. *Ecclesia de Eucharistia* (encyklika o eucharistii a jejím vztahu k církvi z 17. dubna 2003), 44 (český překlad Praha : Karmelitánské nakladatelství 2003).

¹⁰³² Srv. *Kodex kanonického práva*, kán. 844 (český překlad Praha : Zvon 1994). Papež Jan Pavel II. přitom upřesnil, že v takových případech nelze hovořit o *intercommunio*, které by bylo výrazem jednoty společenství mezi církvemi, nýbrž o vyhovění „vážné duchovní potřebě“ pro věčnou spásu jednotlivých věřících; srv. JAN PAVEL II. *Ecclesia de Eucharistia*, 45.

¹⁰³³ Pro příklad není nutné chodit daleko. Asi nejznámější je případ německého teologa G. Hasenhüttela, který pozval k účasti na eucharistii evangelické křesťany při ekumenickém Kirchentagu 2003; srv. HASENHÜTTEL, G. Ekumena – ekumenická pohostinnost. In *Getsemany*, 4 (2005), s. 79-83. K tomu, že společná eucharistie je již dnes nejenom možná, ale že naopak „není třeba zdůvodňovat připuštění pokřtěných křesťanů ke společné večeři Páně, ale jejich odmítání“, došly ve svých společně formulovaných tezích téhož roku ekumenické instituty ve Štrasburku, Tübingenu a Bensheimu; srv. Společná večeře Páně je možná. Teze o eucharistické pohostinnosti. In *Getsemany*, 7-8 (2003), s. 169-176.

celek.¹⁰³⁴ I v českém ekumenismu tedy v souvislosti s otázkou po „eucharistické pohostinnosti“ musí být vznesen dotaz, týkající se povahy a úkolu úřadu v církvi. Poté, co představíme pozice, které jsou k oběma otázkám přítomné v naší ekumeně, vysvětlíme vlastní stanovisko a budeme se snažit navrhnout podněty pro ekumenickou praxi a dialog.

4.3.1. Dvě související otázky – eucharistické společenství a církevní úřad

Důvodem, proč si z katolického pohledu církevní společenství na Západě neuchovala „původní a úplnou podstatu eucharistického tajemství“, je především *defectus ordinis*, tedy nedostatek týkající se svátosti kněžství.¹⁰³⁵ Buď v nich pojem svátostného kněžství chybí úplně, nebo se nauka o kněžství podstatně liší od učení katolického, anebo se *defectus* konstatuje v důsledku chybějící apoštolské posloupnosti či nejednotě ordinujícího biskupa se všemi ostatními členy biskupského kolegia a s papežem. Ke společnému sdílení eucharistického stolu je tedy zapotřebí nejen podstatná shoda, pokud jde o to, *čím* je eucharistie z hlediska doktrinárního, nýbrž též smíření v otázce církevního úřadu, „které by společnému slavení propůjčilo ekleziologický a ekleziální základ“.¹⁰³⁶ To, že doposud nejsme schopni dojít k vzájemné shodě v pojetí a k následnému uznání církevních úřadů – a to především pokud se týká biskupské služby –,¹⁰³⁷ přitom můžeme s Kurtem Kochem spatřovat „vlastní *crux* dnešní ekumenické situace“.¹⁰³⁸

Proč existuje tak úzká a výlučná propojenost obou svátostí – eucharistie a kněžství, večeře Páně a ordinované duchovní služby v církvi? Církev jakožto *convocatio*, svolání povstává z Božího Slova, které stalo tělem (srv. *J* 1,14), a které se stále znovu chce tělem stávat. Vzkříšený Kristus svolává lidstvo ke smíření jednotě právě ve svém těle (srv. *Ef* 2,16). Každé shromáždění církve je budováno „přijímáním Božího Slova vrcholícím v památce Ježíšovy smrti, v památce, která tvoří přítomnost a znamená poslání“.¹⁰³⁹ V eucharistické liturgii se slyšením Slova – Krista a přijímáním jeho těla konkrétní obec proměňuje v údy jediného Kristova těla (srv. *IK* 10,17).

Již Ignác z Antiochie klade slavení „jediné“ eucharistie, tajemství jednoho těla a jednoho nápoje, do jedné řady s jednou osobou biskupa, obklopeného sborem presbyterů a diaconů, „bez nichž se nemůže říkat ‚církev‘“.¹⁰⁴⁰ Osoba biskupa je pro něj současně garantem jednoty eucharistie a z ní pramenící jednoty církevní obce. Jako jednotlivá obec nemůže být církvi bez společenství s ostatními, s nimiž vytváří jediné Kristovo tělo, tak také biskup zůstává biskupem

¹⁰³⁴ Srv. *Lumen gentium*, 14; *Unitatis redintegratio*, 2.

¹⁰³⁵ Srv. *Unitatis redintegratio*, 22. Eucharistická encyklika Jan Pavla II. hovoří v tomto kontextu poněkud výstižněji o *validum Ordinis sacramentum*, tedy o „platné svátosti kněžství“ (JAN PAVEL II. *Ecclesia de Eucharistia*, 46).

¹⁰³⁶ GROUPE DES DOMBES. *Vers une même foi eucharistique?* (pastorační dohoda z r. 1973) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 2 : Dialoghi locali 1965-1987*. Bologna : Dehoniane 1988, čl. 720).

¹⁰³⁷ *Dominus Iesus* při definici „církevních společenství“ v protikladu k „církvím“ výslovně zmiňuje jako kritérium uchování platného episkopátu; srv. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus*, 17.

¹⁰³⁸ KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 69.

¹⁰³⁹ BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 265.

¹⁰⁴⁰ IGNÁC Z ANTIOCHIE. Tralleským, III,1. In *Spisy apoštolských otců*, s. 126-127; srv. Filadelfským, IV,1. In *op. cit.*, s. 133.

jen ve „sborové jednotě“ s biskupy po celém světě. Jako takový tedy zaručuje nejen jednotu uvnitř církve partikulární, ale také společenství této církve s celou církví univerzální, která má svůj „trvalý a viditelný zdroj a základ jednoty“¹⁰⁴¹ v biskupu církve římské, „posvěcené a představené láskou v zákonu Kristově“.¹⁰⁴² Koncepce úřadu je tak pravdě eucharistická: úřad stojí ve službě církvi, chápané jako *communio*, vyvěrající z účasti na Kristově těle.¹⁰⁴³

Podobně jako se tajemství církve jakožto *communio* nemůže omezit výlučně na jednu konkrétní obec, slavící pod dohledem biskupa eucharistii, nýbrž zahrnuje ze své podstaty pouto se všeobecnou církví po celém světě, tak rovněž nelze chápat toto obecenství pouze prostorově. *Communio* znamená nejen společenství mezi všemi místními církvemi, ale též s církví, která jako „mesiášský lid“ mající za hlavu Krista, putuje napříč lidskými dějinami, „aby byla pro všechny společně a pro každého zvláště viditelnou svátostí (...) jednoty“.¹⁰⁴⁴ Posledně jmenovaný aspekt se promítá v Tradici jako předávání víry, jejíž kontinuita vytváří společenství církve „všech časů“, které jako *communio sanctorum* proniká až do věčnosti. *Traditio* a *communio* vzájemně odkazují na *successio*, kterou chápeme jako „službu apostolicitě [církve] ve smyslu jednoty s počátkem“¹⁰⁴⁵ a jako znamení věrnosti apoštolské Tradici. Z katolického hlediska je proto slavení eucharistie podstatně spjata s nositelem úřadu, který stojí v apoštolské sukcesi a tak „reálně-symbolicky vyjadřuje to, co je vytvářeno slavením eucharistie: *communio* mezi lidmi (všech časů a všech míst) a s Bohem, které je zpečetěno svátostnou přítomností Ježíše Krista při eucharistickém slavení“.¹⁰⁴⁶

4.3.1.1. „Pohostinnost u stolu Páně“ a čeští křesťané dnes

Pokud bychom chtěli rámcově shrnout klíčové pojmy, objevující se v rámci české ekumeny v současné argumentaci, jde-li o společné sdílení eucharistie, pak zjistíme, že zde *in concreto* přicházejí ke slovu témata, jimž budeme muset následně věnovat samostatnou úvahu. Jsou jimi: identita a napětí mezi ekumenismem „autorit“ a ekumenismem „zdola“. Že se otázka dotýká našeho nitra, je pak patrné z faktu, že se v debatách nevyhneme ani zkratkovitým diagnózám, které oblast tématu „eucharistické pohostinnosti“ interpretují jako pole, na němž místo „skutečného ekumenismu“ jsme spíše svědky „diskriminace“ ze strany těch, kdo se domnívají, že mají „patent na pravdu“.¹⁰⁴⁷

Podle Jiřího Hanuše „bojová linie“ o vzájemnou „eucharistickou pohostinnost“, o níž se domnívá, že je nejen možná, ale žádoucí, vede mezi „různými ideovými postoji“. Autor vznáší

¹⁰⁴¹ Srv. *Lumen gentium*, 23.

¹⁰⁴² IGNÁC Z ANTIOCHIE. Římanům. In *Spisy apoštolských otců*, s. 129.

¹⁰⁴³ Srv. BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 267.

¹⁰⁴⁴ *Lumen gentium*, 9.

¹⁰⁴⁵ SAUER, R. Apostolische Sukzession und Eucharistiegemeinschaft. In HELL, S. – LIES, L. (ed.). *Amt und Eucharistiegemeinschaft : Ökumenische Perspektiven und Probleme*. Innsbruck : Tyrolia, 2004, s. 218.

¹⁰⁴⁶ HELL, S. Amt und Eucharistie unter besonderer Berücksichtigung des Dialogs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. In HELL, S. – LIES, L. (ed.). *Amt und Eucharistiegemeinschaft : Ökumenische Perspektiven und Probleme*, s. 192.

¹⁰⁴⁷ Srv. KOZLÍK, P. Otázka interkomunia mezi katolickými a evangelickými křesťany. In *Getsemany*, 6 (1995), s. 3.

otazník nad tím, zdali podmínka „hlubší jednoty ve víře“ uplatňovaná především na katolické a pravoslavné straně, neznamená pouze snahu udržet jen „své vlastní, až příliš jednostranné pojetí církevních úřadů“. Hanuš se domnívá, že jsou to právě předsudky, ba dokonce ideologie, které zabraňují překročit vlastní chápání skutečnosti, které ústí do iluzorní a nepřesvědčivé představy ekumenismu, jež druhým odpírá eucharistii. Avšak „povrchní ekumenismus se nepřekoná úzkostlivým budováním vlastní ‚identity‘, plné pocitů výlučnosti a nadřazenosti, pocitů, které mají s křesťanstvím společné jen málo“.¹⁰⁴⁸

Obavu o ztrátu identity ovšem lze vystopovat i na druhé straně: Jaroslav Vokoun je toho názoru, že problém není ani tak v tom, že by katolická církev nebyla schopna uznat evangelické služebníky a evangelickou Večeři Páně – ekumenický dialog především katolicko-luterský jde kupředu. „Spíše jde o to,“ doznává protestantský teolog, „že evangeličtí kazatelé (aspoň v českých zemích) nechtějí být považováni za kněze v katolickém smyslu a slavením večeře Páně nechtějí sloužit katolickou mší.“¹⁰⁴⁹

Jan Konzal tvrdí, že rozdíly ve víře, které z katolické strany brání společenství stolu Páně, nejsou diferencemi v „abrahámovské víře podepřené Novým zákonem“, nýbrž rozdíly v náboženských systémech, „které onen boží dar – spásonosnou víru – interpretují“.¹⁰⁵⁰ Večeře Páně je pro něj dvojím znamením: „už dosažené více či méně virtuální jednoty“ a „věrnosti reálnému úsilí o překonání nedokonalé jednoty církví“. Jestliže chceme hodnotit stupně unifikace, obracíme se k minulosti, zatímco společenství kolem eucharistie nám již dnes otevírá cestu směrem k budoucnosti. „Pohyb zdola“, jež zde můžeme konstatovat, chápe biskup skryté církve jako projev zodpovědnosti „bezmocných“, kteří touží po smíření, a kteří mají postupně přivést církevní autority ke změně stanoviska.¹⁰⁵¹ Aby církevní hierarchie tomuto pohybu vyšla naproti, měla by podle jeho slov zatím alespoň jít cestou rozšíření možností *intercommunio* „při konkrétní slavnosti s konkrétními účastníky“.¹⁰⁵²

Pavel Filipi sice nevyzývá k žádné „ekumenické partyzánštině“, je však přesvědčen, že cesta zpět od „eucharistické pohostinnosti“, jak je již nyní ojediněle v jistých kruzích praktikována, není možná.¹⁰⁵³ Sejit se u stolu Páně je nejbezpečnější cesta k jednotě, neboť zde sjednocuje Ten, který je „dárce a dar jednoty“. Nicméně eucharistie není „přípitek na bratrství“ jako laciný prostředek zapomenutí na bolest rozdělení a deklarace vzájemné blízkosti. Prakticky by se podle evangelického teologa společné slavení nemělo stát „rutinou“, a „mělo by být omezeno jen na některé příležitosti, jež svou ojedinělostí zvýrazňují vzácnost přijímaného daru nad jizvami trvajících rozdělení.“¹⁰⁵⁴ Taková forma společného slavení by se podle Filipiho interpretace stala výrazem toho, co koncilní dekret o ekumenismu na základě jednoho křtu

¹⁰⁴⁸ VAŇÁČ, M. (red.). Anketa. Eucharistie/večeře Páně a ekumenismus. In *Getsemany*, 7-8 (2003), s. 162.

¹⁰⁴⁹ jv. Poznámka k článku o *intercommunio*. In *Getsemany*, 6 (1995), s. 4.

¹⁰⁵⁰ KONZAL, J. Katolíci versus evangelíci. In *Getsemany*, 10 (2005), s. 228.

¹⁰⁵¹ Srv. VAŇÁČ, M. (red.). Anketa. Eucharistie/večeře Páně a ekumenismus, s. 162.

¹⁰⁵² KONZAL, J. *Zpověď tajného biskupa*, s. 92.

¹⁰⁵³ Srv. VAŇÁČ, M. (red.). Anketa. Eucharistie/večeře Páně a ekumenismus, s. 161.

¹⁰⁵⁴ Tamtéž, s. 160. Taková praxe, zdá se, odpovídá též duchu Jednoty bratrské, která se na jedné straně po vydání *České konfese* nevyhýbala společnému slavení s ostatními evangelíky, avšak současně uplatňovala ohledně účasti na stolu Páně ve vlastních shromážděních důslednou disciplínu; srv. HALAMA, J. Večeře Páně v Jednotě bratrské a jednota církve. In *Getsemany*, 10 (2001), s. 215-218.

nazývá reálným, i když ne dokonalým společenstvím, které mezi křesťany již nyní existuje.¹⁰⁵⁵ Nedokonalost, „torzovitost“ je vyjádřena tím, že nejde o „normální případ“; realnost naproti se projevuje ve faktu, že takové slavení je možné. Evangelický ekumenik míní, že příležitostná společná účast na svátosti eucharistie udržuje na ekumenické bázi živou touhu po jediném slavení, o které, pokud bychom čekali pouze až na vzdálenou dohodu magisteria a ekumenických špiček, by už na úrovni konkrétních společenství třeba už nikdo ani nestál.¹⁰⁵⁶

4.3.1.2. Apoštolská sukcese – stále živé téma v české ekumeně?

V české reformaci, jak nejnoveji ukazuje ve své studii Jaroslav Vokoun, hrálo chápání duchovní služby jednu z klíčových rolí.¹⁰⁵⁷ Úsilí o podržení, případně získání svěcení v apoštolské sukcesi bylo v husitské době typické pro ne jeden proud českého reformačního hnutí. Nejmarkantněji to dokládá Rokycanova církev „pod obojí“, jež se apoštolské sukcese nikdy nevzdala v naději, že bude potvrzena Římem a dojde smíru s církví Západu. Nechyběl však ani názor odlišný, který se projevil radikální tábořskou volbou biskupa bez apoštolské posloupnosti. Ovšem i pokud jde o tento krok, nelze vyloučit, že se k němu táborité odhodlali na základě středověkého učení o dostatečnosti presbyteriální sukcese, na jehož základě kněží zvolili mezi sebou biskupa a z moci svého úřadu dále předávali svátost kněžství vybraným laikům.¹⁰⁵⁸ Jednota bratrská, „částka“ svaté a obecné církve,¹⁰⁵⁹ sice odmítla svěcení v posloupnosti papežské církve jakožto mylné (vždyť sama její hlava je Antikrist), přesto však usilovala o to, aby nový kněžský řád, pro nějž se rozhodla, byl ustaven v obecenství s jinými křesťanskými církvemi, na Římu nezávislými. Počátky bratrského kněžství nakonec svými kořeny sahají v osobě bratra Michala ovšem nejen k valdenskému, ale i římskému prameni.¹⁰⁶⁰ Vedle důrazu na církevní kázeň a řád, pak zůstane právě vážnost úlohy správců církve (včetně role biskupa), zasazené do kněžského charakteru Božího lidu jako celku, pro celé dějiny Jednoty typickým znakem.¹⁰⁶¹

Hraje vazba duchovní služby na kontinuitu apoštolské sukcese nějakou roli i v dnešních českých církvích, odvolávajících se na dědictví české reformace? Všeobecně se v rámci českého

¹⁰⁵⁵ Přesně řečeno, text koncilního dokumentu, hovoří o tom, že díky křtu existuje mezi katolickou církví a ostatními křesťany „určité společenství“ (*communio quaedam*); srv. *Unitatis redintegratio*, 3. V novém vydání ekumenického direktáře nicméně skutečně registrujeme posun. Direktář z r. 1993 při parafrázi tohoto úryvku „uopravil“ koncilní výraz „určité“ na „reálné“ (*une réelle communion*); srv. PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, 129.

¹⁰⁵⁶ Srv. VAŇÁČ, M. (red.). *Anketa. Eucharistie/večeře Páně a ekumenismus*, s. 161.

¹⁰⁵⁷ Srv. VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, s. 231-248.

¹⁰⁵⁸ Srv. tamtéž, s. 244. Těž bratří z Jednoty se sami z nutné potřeby rozhodli ke svěcení kněží vycházející z přesvědčení, že „beze všeho pochybování může prostý kněz, mající kněžství, to, což má, v nouzi jinému dát“ (apologie z r. 1503 citována podle BISKUP GORAZD. *Z díla*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1988, s. 204).

¹⁰⁵⁹ Srv. Bratrské vyznání, VIII,7. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 146.

¹⁰⁶⁰ Srv. ŘÍČAN, R. *Dějiny Jednoty bratrské*. Praha : Kalich, 1957, s. 45-50.

¹⁰⁶¹ Příkladem může být vyznání bratří týkající se moci klíčů, tedy svazování a rozvazování svědomí věřících od hříchů, která jakkoliv je Kristem dána „každému sboru křesťanskému“, „nejpředněji dána jest správcům a kněžím“. A právě u „správce sboru toho a pastýře stáda toho“ má hledat klíče Páně každý křesťan; srv. Bratrské vyznání, XIV,5-6. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 162-163.

protestantismu, řídicího se převážně presbyterně-synodními zásadami, prosadilo takové pojetí církevního úřadu, či příznačněji řečeno služby, kdy služebník je delegován sborem, přičemž otázka poslušnosti je vnímána jako „sukcese víry“ či sukcese evangelia. Petr Sláma ovšem připomíná, že spory, které se u nás vedly o platnost svěcení v rámci skryté církve, jejíž Pražská obec představuje v mnoha směrech pro české evangelíky ekumenicky inspirativní zdroj, jakkoliv jim asi připadají na jednu stranu vzdálené a nepochopitelné, na straně druhé „vracejí do hry otázky, které se v Českých zemích řešily na počátku 15. století a stály u zrodu reformace“.¹⁰⁶² V evangelické paměti tak může zaznít echo tehdejších zápasů o podobu církve a pojetí kněžské služby, které upomínají na vlastní počátky. Jaroslav Vokoun je přesvědčen o tom, že „návrat protestantských církví k autentické reformační minulosti“ a ekumenicky inspirovaný dialog s ní, by vedly právě v otázce sukcese k nemalému ekumenickému sblížení.¹⁰⁶³

Konvergenci, ba spíše samotnému začátku takového dialogu nicméně stojí v cestě též nedogmatické, zvláště emocionální faktory, jak vyšlo najevo při řešení nedávného pokusu obnovit myšlenku apoštolské sukcese uvnitř CČSH. V ní, jakožto dědičce katolického modernismu vzešlé z lůna římského katolicismu, byla celá tato záležitost předmětem vyjasňování zjm. v prvním desetiletí po jejím vzniku, což se stalo nejpatrnějším na konfliktu mezi liberálním křídlem a zastánci pravoslavné orientace, kteří nakonec církev opustili.¹⁰⁶⁴ První sněm církve v l. 1924-1931 se rozhodnutím, že spolusvětiteli nových kněží nebudou jen duchovní, ale i laici, a že biskupové nebudou přijímat svátostné svěcení, nýbrž budou ke své službě „zřizováni“, postavil proti apoštolské sukcesi, jak ji – snad příliš „mechanicky“ – chápala tehdejší katolická věrouka.¹⁰⁶⁵ Tři stupně duchovního stavu a pojmání kněžského svěcení jako svátosti nicméně nadále hovoří o blízkosti – třeba i jen pojmové – s tradicemi církví episkopálního typu. Případ tří mladých československých duchovních, kteří se r. 2001 rozhodli přijmout svěcení v apoštolské poslušnosti u Portugalské apoštolské církve, čímž se provinili proti řádům své mateřské církve, podnítl spíše nežli dialog o pojetí sukcese, zápas o ohroženou identitu, a potvrdil, že duchovní služba v apoštolské poslušnosti může i v současnosti v českém prostředí působit jako „neuralgický bod ekumenismu“.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶² SLÁMA, P. Skrytá církev v pohledu českých evangelíků, s. 129.

¹⁰⁶³ SRV. VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, s. 242.

¹⁰⁶⁴ Apoštolskou poslušnost chápali přitom přívrženci pravoslavného směru nejen jako záruku toho, že nové hnutí bude pokračováním národní církve, kterou podle nich na apoštolském základě zasadili slovanští věrozvěsti, a kterou měl snahu obnovit Jan Hus, nýbrž také jako garanci příslušnosti ke všeobecné církvi, která se uskutečňuje jako svazek církví národních; srv. BISKUP GORAŽD. *Z díla*, s. 228.

¹⁰⁶⁵ SRV. FRÝDL, D. Zrod Církve československé (husitské). In AA. VV. *90 let Církve československé husitské : Sborník*, s. 44; Sukcese v CČSH: polemika s J. Vokounem. In *Getsemany*, 7-8 (2003), s. 209-210.

¹⁰⁶⁶ SRV. VOKOUN, J. Neuralgický bod českého ekumenismu. Spor o apoštolskou sukcesi v zrcadle Českého zápasu.

Otázka poslušnosti je živá i mimo prostor CČSH. Ryzost apoštolské sukcese spolu s platností svátostí hájili čeští starokatolíci proti rozhodnutí Papežské rady pro jednotu křesťanů, jež se stalo základem pro to, že v dokumentu o společenství ve svátostech ČBK zařadila církev starokatolickou mezi „ostatní církve“, tedy církve, které „nemají apoštolskou poslušnost a (...) platné některé svátosti“. S těmito církvemi pak je vzájemné svátostné sdílení daleko skromnější, nežli s „církvemi východními“; srv. Dopis Waltera Kaspera biskupu Františku Radkovskému ze dne 7. července 2000. In ARCHIV KOMISE PRO EKUMENISMUS PŘI ČESKÉ BISKUPSKÉ KONFERENCI; Svátostné společenství. Stanovisko Starokatolické církve ke směrnicí připravené Římskokatolickou církví (z 15. března 2001). In *Getsemany*, 4 (2001), s. 83-85.

4.3.2. Na cestě k eucharistickému společenství

Cesta k dokonalé a viditelné jednotě křesťanů jako cesta k úplnému eucharistickému společenství vede skrze společný růst v pronikání do podstaty víry, týkající se oltářní svátosti i *communio* církve. V tomto smyslu předkládáme nyní několik podnětů pro český ekumenismus.

4.3.2.1. Tajemství víry jako východisko eucharistické praxe

Zastánci co možná nejširší „eucharistické pohostinnosti“ v české ekumeně zpravidla volí ve svůj prospěch dvojí argumentaci: 1) křesť je pokládán za automatický předpoklad pro společnou účast na večeři Páně, jelikož sám začleňuje věřící do těla Kristova (srv. *IK* 12,13), jímž se díky svatému přijímání stále více stávají (srv. *IK* 10,16); 2) ke stolu Páně zve jako dárce sám Kristus. Církev jeho pozvání pouze tlumočí, přičemž ovšem eucharistií nemůže „disponovat“ a klást překážku Kristově vůli, aby z kalicha jeho krve pili všichni (srv. *Mt* 26,27).¹⁰⁶⁷

Tím, že v situaci rozpolceného křesťanstva vidíme zdrženlivější ekumenickou eucharistickou praxi, tak jak její hlavní rysy předkládá magisterium katolické církve, jako oprávněnou, se s Josefem Zvěřinou domníváme, že takový názor nemá svůj kořen ani v nepřátelství, ani v pyšné sebejistotě, ani v majetnictví pravdy, ani v neochotě ke změně smýšlení, třebaže spolu s tímto teologem nezastíráme, že „toto vše a dost jiného mnohde existuje“.¹⁰⁶⁸ Rozdělení v eucharistii jako ve svátosti, která „výstižně naznačuje a obdivuhodně uskutečňuje“¹⁰⁶⁹ jednotu Božího lidu totiž zrcadlí skutečnost nejednoty, která mezi křesťanskými církvemi – navzdory dosaženému stupni smíření – nadále existuje. Pokud bychom na jedné straně usilovali o společenství v eucharistii, ovšem domnívali se, že vzájemné představy o cílové podobě společenství mezi církvemi jsou mezi našimi církvemi a církevními společenstvími neslučitelné, jednalo by se mírně řečeno o inkoherenci.¹⁰⁷⁰ Protestantský teolog Wolfhart Panneberg to vystihuje slovy: „Není možné, abych současně jako člen vlastní církve spadal pod věroučná odsouzení druhých a přesto slavil s křesťany druhé církve Kristovu hostinu.“¹⁰⁷¹

Pokud jde o skutečnost, že katolická církev klade pro účast na eucharistické hostině Páně určité podmínky, je nutné předeslat, že již apoštol hovoří o nerozlučném spojení eucharistie a *modus vivendi* křesťana, když upozorňuje na nutnost zkoumat sama sebe dříve, nežli pijeme tento kalich a jíme z tohoto chleba (srv. *IK* 11,28). Eucharistická disciplína má v církvi své oprávněné místo, jak o tom byli přesvědčeni rovněž čeští bratři.¹⁰⁷² Z tohoto hlediska hovořit o „všeobecném“ a neomezeném pozvání k večeři Páně ze strany katolické církve prostě není

¹⁰⁶⁷ Slovy M. Rejchrtu lapidárně vyjádřeno: Kristus je hostitel a církev „číšnice“; srv. REJCHRT, M. *O něco svobodnější : Rozhovory*, s. 257; Evangelicko-katolická ekuména na místní úrovni? In *Český bratr*, 73/14 (1997), s. 4. Takovou výchozí pozici, totiž že církev nemůže stavět omezení Kristově příkazu, zastává také text: Svátostné společenství. Stanovisko Starokatolické církve ke směrnici připravené Římskokatolickou církví, s. 83.

¹⁰⁶⁸ RAŇKŮ, V. *Intercommunio: otázka, obava, očekávání, výzva*, s. 25.

¹⁰⁶⁹ *Lumen gentium*, 11.

¹⁰⁷⁰ Srv. KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 114.

¹⁰⁷¹ PANNENBERG, W. *Die Ökumene als Wirken des Heiligen Geistes*, s. 74.

¹⁰⁷² Srv. Bratrské vyznání, XIII,9. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 161.

možné, a to ani pro katolíky. Platí totiž, a je vhodné to připomenout i v kontextu ekumenickém, že eucharistie „není svátostí smíření, nýbrž svátostí smířených“.¹⁰⁷³

Co se týče toho, kdo vyslovuje pozvání ke svátostnému stolu, zda Kristus nebo církve, pak dělení mezi Kristem a církví není na místě. K poslední večeři zval své učedníky jistě Kristus, on sám ovšem svěřil konání památky do rukou svých učedníků (srv. L 22,19), zástupců nového Izraele – rodící se církve. Při eucharistickém slavení navíc vzkříšený Pán vydává své eucharistické tělo proto, aby se sama církev stala jeho tělem. V tomto smyslu tajemství eucharistie nenachází své rozvinutí pouze na rovině individuálního setkání křesťana se svátostným Kristem (jak dokazuje „soteriologický individualismus“,¹⁰⁷⁴ typický pro protestantskou praxi Večeře Páně, tak „privatizování eucharistie v průměrném povědomí o víře u mnoha katolíků“¹⁰⁷⁵), nýbrž dovršuje se tím, že se celé společenství církve proměňuje *in unum corpus*.

Vztah křtu a eucharistie vzhledem k jednotě křesťanů vysvětluje koncilní dekret o ekumenismu jako dynamickou realitu. Třebaže křest mimo veškerou pochybnost „vytváří svátostné pouto jednoty mezi všemi, kdo se křtem znovu narodili“, zůstává sám o sobě jako „počátek a výchozí bod (...) zaměřen k úplnému zapojení do eucharistického společenství“.¹⁰⁷⁶ Proč ovšem křest, dnes navíc již obvykle navzájem uznávaný církvemi a církevními společenstvími jako platný, ještě sám o sobě neospravedlňuje společné slavení eucharistie, anebo alespoň vzájemnou *intercommunio*? Křest jako iniciační svátost otevírá cestu „k dosažení plnosti v Kristu“, která souvisí s plností vyznání víry a s plným „začleněním do institutu spásy, jak jej chtěl sám Kristus“.¹⁰⁷⁷ Jak poznamenává Y. Congar, „křest připojuje více ke Kristu nežli k církvi“,¹⁰⁷⁸ která je jeho svátostným tělem. Vzhledem k církvi jako instituci a k jejím ordinovaným služebníkům, křest stojí v určité „relativní autonomii“,¹⁰⁷⁹ což dokládá skutečnost, že v případě nouze udílí platný křest kdokoliv, pokud má jen v úmyslu konat to, co koná církev, jak to vyjadřuje starokřesťanská maxima: „Když křtí Petr, křtí Kristus.“¹⁰⁸⁰ Pokud však jde o slavení eucharistie, zde takový postoj není možný, neboť při něm vstupuje do hry kromě vlastní víry přijímajícího jednak skutečnost církevního úřadu, který je pro vysluhování svátosti oltářní nepostradatelný a jednak je třeba si uvědomit, že zatímco při křtu je dostačující základní trojiční formulace křesťanské víry (tu při křtu nemluvnat dokonce nevyslovuje ani sám katechumen),

¹⁰⁷³ KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 103.

¹⁰⁷⁴ ŠTEFAN, J. *Proprium de lectione*. Několik liturgických zkušeností evangelického faráře t.č. mimo službu, s. 82.

¹⁰⁷⁵ KOCH, K. *Die Kirche Gottes : Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2007, s. 139.

¹⁰⁷⁶ *Unitatis redintegratio*, 22.

¹⁰⁷⁷ Tamtéž.

¹⁰⁷⁸ CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, uomini, problemi*, s. 223. K tomu koncilní dekret o ekumenismu poznamenává: „... [nekatolíci] jsou vírou ve křtu ospravedlněni a přivtěleni ke Kristu“. Proto je o nich – jako o jednotlivcích – v důsledku v koncilním dekretu řečeno, že se nacházejí ve „společenství s katolickou církví“ (*Unitatis redintegratio* 3).

¹⁰⁷⁹ CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Movimento, uomini, problemi*, s. 223.

¹⁰⁸⁰ AUGUSTIN. In Ioannis evangelium tractatus CXXIV, 6,7; 5,18. In *PL* 35,1428.1424.

vyžaduje se pro přijímání eucharistie výslovně osobní „amen“ víry, týkající se právě této svátosti.¹⁰⁸¹

Eucharistie, obdobně jako ostatní svátosti, je *sacramentum fidei*, a tudíž předpokládá církevní jednotu jako jednotu ve víře. Stejně tak ovšem její slavení vyžaduje též společenství v lásce. Již apoštol napomíná Korint'any, že pokud se křesťané scházejí ke stolu Páně a přitom jsou mezi nimi roztržky, pak jsou jejich shromáždění „spíše ke škodě než k prospěchu“ (1K 11,17). Společenství, které na základě našeho křestního přivtělení ke Kristu již mezi křesťany existuje, nicméně již nyní, ve stavu nedokonalé jednoty, vytváří základní předpoklad pro to, že i ze strany katolické církve je v jednotlivých případech eucharistické společenství umožněno, a to především v duchu zásady: *Salus animarum suprema lex*, jež zůstává nejvyšší normou veškerého církevního řádu.¹⁰⁸² Je však třeba nezapomenout na to, že každá taková jednotlivá situace sama o sobě neřeší zásadní otázku, totiž, že jsou všechna „prozatímní řešení zatížena především fundamentálními protiklady“¹⁰⁸³: vyjádřit míru společenství, která ještě nastala.

Pokud tedy jde o otázku *communicatio in sacris*, nelze postupovat bez rozlišování.¹⁰⁸⁴ Je-li pro křesťany eucharistie duchovní skutečností, nesmí se z ní učinit předmět ideologických zájmů a instrument v rukách jednotlivých skupin – pak již sotva zůstane svátostí jednoty. V tomto smyslu si ani katolická církev nedělá nárok na uplatňování nějaké „nemilosrdné a abstraktní ideologie jednoty“,¹⁰⁸⁵ která by se učinila soudcem svědomí jednotlivé lidské osoby v záležitostech víry. Daleko spíše se předpokládá zodpovědné pastorační jednání a duchovní moudrost.¹⁰⁸⁶ Na tomto místě je vhodné připomenout, že normy, stanovené ČBK pro udělování svátosti eucharistie nekatolickým křesťanům, vycházejí vstříc jejich naléhavým duchovním potřebám nikoliv bezvýznamně. Týká se to především bodu, podle něhož je s dovolením ordináře možné udělit svátosti žadateli, jenž je „svou vírou a orientací katolík, ale vážné okolnosti mu brání, aby uskutečnil formální přestup do katolické církve“.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸¹ Srv. KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 68. kardinál Schönborn ve svém pastoračním „příručním pravidle“, zveřejněném r. 1999, klade jako podmínku pro přijímání eucharistie při katolické mši právě způsobilost komunikanta „vyslovit z upřímného srdce Amen k mešnímu kánonu“, což mimo jiné znamená „ano“ k eucharistii v jednotě s papežem, biskupem dané partikulární církve a ve společenství se všemi svatými; srv. Kardinál Schönborn zum Thema: Eucharistische Gastfreundschaft. [On line]. [cit. 2012-08-28]. Dostupné na internetu: <http://www.stmarien-ahrensburg.de/Glaubenssplitter/euchar_gastfreundschaft.htm>.

¹⁰⁸² Srv. *Kodex kanonického práva*, kán. 1752.

¹⁰⁸³ LEHMANN, K. Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft. In SÖDING, T. (ed.). *Eucharistie : Positionen katholischer Theologie*, Regensburg : Pustet, 2002, s. 148.

¹⁰⁸⁴ Hlavní zásady pro *communicatio in sacris* jsou z pohledu katolické církve, jak známo, tyto: vyjádření jednoty církve a účast na prostředcích milosti. Zatímco vyjádření jednoty společenství ve svátostech většinou zapovídá, snaha o získání milosti jí v určitých případech umožňuje; srv. *Unitatis redintegratio*, 8.

¹⁰⁸⁵ KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 139.

¹⁰⁸⁶ „Co dnes ještě není legitimní pro církev nebo farní společenství jako celek, nemusí v žádném případě být vyloučeno pro každý jednotlivý případ“ (NEUNER, P. Die konfessionsverbindende Ehe als Keimzelle von Kirche : Über die ekklesiologische Qualität der konfessionsverbindenden Ehe. [On line]. [cit. 16.05.2013]. Dostupné na internetu: <<http://www.netzwerk-oeumene.de/node/66>>).

¹⁰⁸⁷ *Společenství ve svátostech s křesťany jiných církví*, s. 8. Právnick a teolog Stanislav Přibyl hodnotí tento bod jako zvláště „podepřený životními osudy mnoha věřících právě v naší partikulární církvi“ a jako „zkušenost života víry, která dosud nebyla žádným celocírkevním katolickým dokumentem vystižena a upravena“ (PŘIBYL, S. *Ekumenismus a právo*, s. 132).

Jak známo, týkala se nemilosrdná reformační kritika, která měla před očima především konkrétní mešní praxi určité epochy, zvláště způsobu přítomnosti Krista v eucharistii a obětního charakteru mše. Ve své době jak Luther, tak Kalvín odmítli říci své „amen“ ke katolické eucharistické slavnosti, ba pokládali ji spolu s papežstvím za hlavní kámen úrazu.¹⁰⁸⁸ V české reformaci, pro kterou byla v počátečním období eucharistická úcta jednou z charakteristik, se postupně, též vlivem pikarství, akcentoval názor, že Kristovu přítomnost nelze na svátostné způsoby vázat.¹⁰⁸⁹ I pro český ekumenismus zůstává přiblížení věroučných pozic ohledně svátosti eucharistie sotva započatým úkolem. Podnětem mohou přitom být výsledky, dosažené především v celosvětovém katolicko-luterském dialogu. Obě strany se shodují v tom, že „ve svátosti eucharistie je Ježíš Kristus, pravý Bůh a pravý člověk, plně přítomen svým tělem a svou krví pod způsobou chleba a vína“.¹⁰⁹⁰ Ačkoliv luterská strana ke garantování přítomnosti Krista, pravého Boha a pravého člověka ve svátosti nepoužívá termínu transsubstanciacce, ale preferuje hovořit o „transformaci“, obě strany jsou zajedno v tom, přítomnost Krista v oltářní svátosti „není omezena pouze na okamžik přijímání“.¹⁰⁹¹ Co se týká obětního charakteru eucharistického slavení, přijímá evangelická strana pojetí mešní oběti jako zpřítomnění jedinečné oběti kříže a souhlasí s výkladem eucharistie jako „oběti díkůvzdání za oběť kříže přítomnou ve svátosti“.¹⁰⁹²

4.3.2.2. Směrem ke smíření církevního úřadu?

To, že úloha předsedání při eucharistické slavnosti je spojena s osobou služebníka církve a že „úřad v církvi je ustanovením Božím“, jsou rovněž důležité a konkrétní výsledky katolicko-luterského rozhovoru, jakkoliv mohou existovat snahy je zpochybnit.¹⁰⁹³ Pro eventuální vzájemné uznání úřadu, ke kterému by tento dialog měl otevřít cestu, je ovšem třeba zásadních vyjasnění, týkajících se zvláště vztahu evangelické farářské/kazatelské služby a biskupského úřadu, dále pak povahy samotné ordinace, která není v evangelickém prostředí pokládána za svátost a především vazbu církevního ministeria na apoštolskou sukcesi.

¹⁰⁸⁸ Srv. LUTHER, M. De captivitate babylonica ecclesiae. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 6 : Schriften, Predigten, Disputationen 1520/21.* Weimar : Böhlau, 1888, s. 502-526; CALVIN, J. *Institutio Christianae Religionis*, 4,18.

¹⁰⁸⁹ Pokud jde o způsob přítomnosti Krista ve svátosti eucharistie, formulovali např. čeští bratři své vyznání záměrně jakoby uprostřed názorů rozšířených v reformci světové. Kristus je v eucharistii „v bytu přirozeném a, tělesném, hmotném (...) v bytu posvátném, duchovním, víře pochopitelném“ (Bratrské vyznání, XIII,6. In ŘÍČAN, R. /ed./ *Čtyři vyznání*, s. 160). Obětní charakter a úctu mimo okamžik slavení eucharistie bratři odmítají, třebaže v samotném okamžiku přijímání vyjadřují svoji uctivost vůči Spasiteli pokleknutím; srv. Bratrské vyznání XIII,6,10. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 160-161.

¹⁰⁹⁰ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Das Herrenmahl (dokument z roku 1978), 16 (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1223).

¹⁰⁹¹ Tamtéž, 51 (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1259).

¹⁰⁹² Tamtéž, 60 (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1267).

¹⁰⁹³ Srv. RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. *Das Abendmahl : Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche* (ze 17. ledna 2003). Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003, s. 53. Dokument prohlašuje – navzdory dosaženému konsensu –, že v moci všeobecného kněžství pramenícího ze křtu může slova ustanovení eucharistie v evangelické církvi pronášet každý křesťan.

Co se týče tohoto tématu, je otázkou, nakolik by se v katolicko-evangelickém dialogu mohl stát plausibilním návrh Waltera Kaspera, který vychází z předpokladu, že církve jako instituce je k životu stále znovu povolávána skrze událost Ducha: „Kde je takovým způsobem v rámci celkové sakramentální struktury církve svoboda Ducha uznána, tam je v zásadě položena možnost, že by úřady, které jsou z čistě institucionálního hlediska neplatné, avšak uchovaly se duchovně a prokázaly se duchovně jako plodné, byly na základě duchovního posouzení uznány.“¹⁰⁹⁴ Takový pohled předpokládá rozvinutí syntetické chápání kristologického a pneumatologického momentu v ekleziologii, jak je to příznačné pro pojetí východní teologie. Podle něho má církevní úřad vždy povahu „ikonickou“, což znamená, že ontologicky je založen na vztahu k někomu druhému: ke Kristu, který *in-stituit Ecclesiam*. Jelikož současně je Duchu Svatému připsána úloha *con-stituit Ecclesiam*, pak také o úřadu v církvi platí, že podstatně existuje „na způsob *epikletický*“, tj. v konstantní závislosti vůči Duchu Svatému, který zpřítomňuje skutečnost přicházejícího království.¹⁰⁹⁵

Smíření ve věci církevního úřadu nemůže být chápáno jako izolovaná záležitost. Úřad samotný má především své místo uvnitř celku církve, která je *communio*, jejímž principem je Kristem seslaný Duch Svatý, jenž v církvi zpřítomňuje Boží dílo spásy. Tento Duch je garantem věrného setrvávání celé církve v apoštolské víře, v neomylnosti při jejím předávání¹⁰⁹⁶ a působí, že církve zůstává v apoštolské kontinuitě, že je *apostolica*, tedy ta, která dokládá skutečnost Zmrvýchvalého a v níž jeho slovo zůstává živé. Stejně jako je Duch seslán, aby vydával svědectví o Kristu, jsou posláni vydávat svědectví také ti, kdo s Kristem byli od začátku – apoštolové (srv. *J* 15,26-27). Duch a apoštolové jsou spojeni v jednom poslání: svědectví. Jako nelze působení apoštolů v prvotní církvi vidět bez přítomnosti a spolupůsobení Ducha Svatého – „My jsme svědkové toho všeho a s námi Duch Svatý, kterého Bůh dal těm, kdo ho poslouchají“ (*Sk* 5,32) –, tak ovšem ani nástupci apoštolů (nositelé úřadu v církvi) nemohou účinně jednat bez přispění Ducha: „Každý úkon služebného úřadu vyžaduje *epiklezi*.“¹⁰⁹⁷ Ekumenické úsilí o dosažení plného a viditelného společenství v eucharistii nás tedy nakonec přivádí k nutnosti tázat se po způsobu, jakým Duch Svatý stojí v počátku církve i církevního úřadu.¹⁰⁹⁸

Snahy, které se v české ekumeně v poslední době objevily, totiž navázat nějakým způsobem vazby zpřetřhané apoštolské posloupnosti skrze přijetí ordinace od biskupů jiných církví, ještě problém neřeší. Nemá-li se totiž samotný ritus svěcení, přijatý v apoštolské sukcesi, stát pouze formálním úkonem, musí vést k ekleziálním důsledkům. Vkládání rukou a modlitba o

¹⁰⁹⁴ KASPER, W. Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem. In PANNEBERG, W. (ed.). *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III : Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*. Freiburg im Breisgau – Göttingen : Herder – Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, s. 348; srv. též GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. *Das geistliche Amt in der Kirche*, 85 (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./). *Enchiridion oecumenicum : Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1519).

¹⁰⁹⁵ Srv. ZIZIOULAS, J. Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe. In ALBERIGO, G. (ed.). *Les Eglises après Vatican II : Dynamisme et prospective (Actes du un colloque international de Bologne – 1980)*. Paris : Beauchesne, 1981, s. 144-145.

¹⁰⁹⁶ Srv. *Lumen gentium*, 12.

¹⁰⁹⁷ CONGAR, Y. *Der Heilige Geist*, s. 199.

¹⁰⁹⁸ Přitom platí: „Instituce musí být pojímána jako funkce Ducha, ekleziologie jako funkce pneumatologie“ (KASPER, W. Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem, s. 349).

Ducha Svatého totiž nejsou nástrojem, „kterým by si člověk mohl prorazit privátní cestu k apoštolům a obecné církvi, nýbrž výrazem kontinuity církve, která je ve společenství biskupů místem předávání jednoho evangelia Ježíše Krista“.¹⁰⁹⁹ Problém apoštolské sukcese přivádí ekumenický dialog k otázce po samotné povaze církve.

Je mimo pochybnost, že cesta ke společné eucharistii bude dlouhá. Jaký postoj za daného stavu věci by církve v české ekumeně měly zaujmout? „Jedno tělo a jeden Duch, k jedné naději jste byli povoláni“ (Ef 3,4). Ekumenismus je podobou sjednocující naděje kladené do Pána, který slíbil, že přijde. Právě v eucharistii, zatímco jíme a pijeme z Pánova chleba a kalicha, čekáme „dokud on nepřijde“ (1K 11,26). V srdci církvi musí nově vytrysknout touha po Kristu, jehož nepřítomnost působí zármutek, snižuje schopnost milovat druhého, žít s ním v jednotě, avšak vyžaduje též postoj odevzdaného a bdělého očekávání (srv. Mt 25,13). Nevěsta je povolána, aby se stále více připojovala k volání Ducha: „Přijď!“ (Zj 22,17), aby toužila po jednotě se svým ženichem, který ji přidružuje ke své výkupné oběti. Takto prožívaná touha po Pánu, přicházejícím ve slavené eucharistii, se již stává „společnou chválou“¹¹⁰⁰ jeho svrchovaného panství. Činnost spolu s utrpením, aktivita, ale též trpělivost, tvoří v ekumenismu vždy dvě strany jedné medaile. „Kdo jedno z těchto dvou škrtá, poškozuje celek.“¹¹⁰¹ Ekumenická trpělivost, ke které jsme, pokud jde o eucharistické společenství, zváni, neznamena nečinnost a pasivitu. Tato trpělivost je naopak aktivní, neboť je „rozměrem naší spolupráce s Bohem, který uskutečňuje svůj záměr spásy“.¹¹⁰²

4.4. Zřeknutí se a/nebo nalezení vlastní identity v ekumenickém dialogu

Jedním z nejfrekventovanějších pojmů dnešního ekumenického slovníku nejen v českém prostředí,¹¹⁰³ je bezesporu termín *identita*, přičemž její zdůrazňování nastává poté, co se první

¹⁰⁹⁹ RATZINGER, J. Bemerkungen zur Frage der Apostolischen Sukzession. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften*. 8/2 : *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2010, s. 860.

¹¹⁰⁰ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 45.

¹¹⁰¹ RATZINGER, J. Zum Fortgang der Ökumene. Ein Brief an die Theologische Quartalschrift, Tübingen, s. 133.

¹¹⁰² CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 164.

¹¹⁰³ Srv. např. HANUŠ, J. Identitu nalezne ten, kdo ji ztratí. Římskokatolická identita v současném ekumenickém dialogu. In *Getsemany*, 7-8 (2000), s. 162-168; FILIPI, P. Ekumenická výzva české teologii, s. 62-64; KONZAL, J. Ekumenická teologie: zahrávání si s ohněm, anebo šance z Ducha Svatého. In HANUŠ, J. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy*, s. 105-118; ZIKMUND, M.T. Hledání evangelické a katolické identity a jejich vzájemného vztahu. In *Teologické texty*, 2 (2008), s. 86-87; VOKOUN, J. Ekumenický konfesionalismus? Pokud jde o konkrétní život církvi, pak odvolání se na identitu, která se nesmí stát obětí jednoty, zaznělo zřetelně na prvním synodu českých církví sdružených v Leuenerském společenství; srv. FILIPI, P. „Dominus Iesus“ a budoucnost ekumenismu. Komentář ke kontroverznímu dokumentu. In *Teologická reflexe*, 7/1

fáze ekumenického dialogu soustředila na vyzdvižení prvků, které křesťanské církve vnímaly jako společné dědictví. Kulturním a společenským kontextem, v němž se pojem identity vynořuje, je přitom poznamenán individualismem a pluralismem, jež zdůrazňují jak prioritu toho, co je specifické, tak nutnost toto specifické chránit.¹¹⁰⁴

V samotném pojmu identita se snoubí osobní a sociální rozměr. Konstatovat identitu osoby znamená vyjádřit, že jednotlivec v průběhu svého života zůstává stále tentýž; hovoří-li se o sociální identitě, můžeme myslet na skupiny, kulturní instituce nebo tradice, které k budování identity významně přispívají.¹¹⁰⁵ Identitu žádného křesťana – učedníka Kristova – si nelze představit bez jejího spojení s mateřstvím církve, v jejímž lůně každý křesťan povstává při křtu k životu víry, naděje a lásky a v jejímž prostředí také tento život ze slova a svátostí rozvíjí. Církevní identitu však prožíváme jako křesťané konkrétně vždy jako členové určitého společenství, obce, místní církve a v důsledku historického faktu rozdělení pak rovněž v rámci konfese, která se stala jistou životní formou křesťanské víry. Konfesní identita tedy „tkví ve zvláštním způsobu, jakým se církevní a křesťanská identita žije v dějinně, kulturně a doktrinálně vymezené podobě“.¹¹⁰⁶

To, čemu současná ekumenická debata věnuje hlavní pozornost, je právě otázka identity v konfesním smyslu (*Profil*). Jde o druh identity, která je nikoliv bezvýznamnou měrou plodem konfesionalizace, tedy procesu, který probíhal napříč Evropou v průběhu 16. a 17. století v důsledku reformace, jak na to správně upozorňuje Jiří Hanuš.¹¹⁰⁷ Jednalo se přitom o dalekosáhlé změny zasahující do oblasti společenské, kulturní a nikoliv v poslední řadě též politické.¹¹⁰⁸ Pokud jde o samotné církve a nová společenství, ty ve svých konfesích postupně definovaly vlastní nauku a praxi v procesu vzájemného vymezení a ohraničování, v klimatu polemiky. Tím, že chtěli svoji pozici vyjádřit co možná nejjasněji tváří v tvář druhému, utíkaly se pak mnohdy k přílišné jednostrannosti a formovali svoji identitu jako záměrně odlišující se od identity protivníka, jak nám to názorně dokládají anatemata reformačních vyznání – s výjimkou českých, jak s náležitou vážností zmiňuje Pavel Filipi¹¹⁰⁹ – a Tridentského koncilu.¹¹¹⁰ Vzájemné

(2001), s. 14. Vyslovit nově svoji identitu se jeví též jako apel pro církve samotné; srv. MACEK, O. (ed.). *Zpytování : Studie a eseje o evangelické identitě*. Středokluky : Zdeněk Susa 2007; AA. VV. *Evangelická identita : Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 21.-25. ledna 2008*.

¹¹⁰⁴ Srv. KOCH, K. *Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“* (UR 8). *Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität*, s. 4-5.

¹¹⁰⁵ ULLRICH, L. *Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz*, s. 65.

¹¹⁰⁶ GROUPE DES DOMBES. *Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion* (dokument z 3. září 1990), 29 (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 4 : Dialoghi locali 1988-1994*. Bologna : Dehoniane 1996, čl. 1037).

¹¹⁰⁷ Srv. HANUŠ, J. *Identitu nalezne ten, kdo ji ztratí. Římskokatolická identita v současném ekumenickém dialogu*, s. 193.

¹¹⁰⁸ Srv. GANZER, K. „Konfessionalisierung“. In KASPER, W. et alii (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 6. Freiburg im Breisgau : Herder, 1997, sl. 236-237.

¹¹⁰⁹ Srv. FILIPI, P. *Absence anathemat v reformačních konfesích českého původu*.

¹¹¹⁰ „Sotva může být dnes pochyby o tom, že Trident stál pod změnám podléhajícím myšlením své doby a že také jeho věroučné definice jsou tím ovlivněny“ (ULLRICH, L. *Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz*, s. 69). O ne-úplnosti formulace dogmatických pravd, jež mohou podléhat dobovým představám, což ovšem neznamená jejich nepravdivost (*modo incompleto, non falso*), hovoří i prohlášení Kongregace pro nauku víry *Mysterium Ecclesiae*. Úplnější a dokonalejší vyjádření, k nemuž lze dojít, je přitom

vymezování se přitom nedělo pouze třeba v otázce úlohy úřadu v církvi, ale též v rovině nauky (především o ospravedlnění či svátostech) a také v oblasti života a praxe: „Přijímání pod obojí způsobou a znamení kříže se od časů reformátorů staly přímo známky rozdílnosti mezi konfesemi.“¹¹¹¹ Profilace se neobešla ani bez odrazu na poli spirituality, kde se kalich a kříž stávají symboly dvou druhů zbožnosti.¹¹¹²

Východím předpokladem ekumenického dialogu je skutečnost, že jsou si partneři vědomi své vlastní konfesní identity, ba dokonce, že jsou přesvědčeni o tom, že tato identita představuje nepochybné bohatství, za které naši předkové byli nezdědka ochotni položit život. Je-li jedno, zda jsme katolíci, evangelíci, anebo pravoslavní, bude nám pravděpodobně lhostejné, do jakéhokoliv rozhovoru vůbec vstoupit.¹¹¹³ Dialog na druhou stranu od nás vyžaduje, že se musíme „navzájem přestat stavět do opozice“.¹¹¹⁴

Reakce jsou dvojího ražení a procházejí napříč ekumenickým spektrem: úzkosti a obavě o *ztrátu* identity (např. „strašák“ nové rekatolizace či naopak „zprotestantizování“) odpovídá cílená bagatelizace rozdílnosti, v jejímž pozadí stojí názor, že čím dříve se nám podaří konfesní podobu křesťanství vymýtit, tím dříve dosáhneme kýžené jednoty. Stojíme před novou vlnou afirmace konfesionalismu, anebo nastupujeme cestu postupné *Entkonfessionalisierung*?¹¹¹⁵ Jak je možné přistupovat ke konfesní identitě ekumenicky plodně? „Jak nalézt,“ slovy Pavla Filipiho „nový hermeneutický klíč k pochopení a vyjádření vlastní identity“¹¹¹⁶ v ekumenickém dialogu? To jsou reálné výzvy české ekumeně.

Na následujících řádcích nejprve uvedeme příklad, jak byla otázka po identitě vznesena v české ekumeně v souvislosti s uveřejněním deklarace *Dominus Iesus*, následně pak představíme vlastní pojetí úlohy identity v ekumenickém dialogu jako inspiraci pro český ekumenismus.

4.4.1. Kříž a křehkost identity – prohlášení *Dominus Iesus* a česká ekumena

Již zmínění činitelé konfesionalizace spolu se specifickými historickými událostmi vtiskly svůj rys rovněž do mentalit jednotlivých společenství, takže zatímco katolíci v českých

plodem jednak lidského poznání, především ovšem „širšího kontextu víry“; srv. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Mysterium ecclesiae* (prohlášení z 24. června 1973), 5. In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 4539. Za takovýto „širší kontext víry“ můžeme považovat právě kontext ekumenický, který překračuje konfesní vyhraněnost směrem k hledání plného poznání apoštolské tradice.

¹¹¹¹ FABER, E.-M. Von der Mühe konkreter Schritte. Umkehr als Prinzip der Ökumene. In TATÁŽ (ed.). *Zur Ökumene verpflichtet*. Fribourg : Academic Press, 2003, s. 55. Na dynamiku rozkolu, v jejímž rámci se původně společné dědictví stává postupně konfesním specifíkem, upozorňuje VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, s. 185.

¹¹¹² NEUBAUER, Z. Kalich versus kříž. Nezávislé úvahy o symbolice nového schizmatu.

¹¹¹³ Srv. KASPER, W. Konfessionelle Identität: Reichtum und Herausforderung. In BOLZENIUS, T. (ed.). *Ihr sollt ein Segen sein. Dokumentation : Ökumenischer Kirchentag 2003, 28. Mai–1. Juni 2003 in Berlin*. Gütersloh – Kevelaer : Gütersloher Verlagshaus – Butzon & Bercker, 2004, s. 432-434. „Kde se vše pokládá za stejné, tam se všechno stává lhostejným“ (Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger, s. 208).

¹¹¹⁴ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 29.

¹¹¹⁵ Srv. ULLRICH, L. Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz, s. 70.

¹¹¹⁶ FILIPI, P. Ekumenické výzvy české teologie, s. 62.

zemích si na základě zásady *ubi unus dominus, ibi una sit religio* dlouho osvojovali způsob myšlení typický pro vládnoucí většinu, propadali čeští evangelíci mentalitě menšiny, jejíž emotivní a do hloubky sahající složkou se stává „strach římský“,¹¹¹⁷ který pak v různých obdobích eskaloval u českých nekatolíků v podobě „protiřímského afektu“.

Příležitostí k rozjítření nálad se nejen v české ekumeně stalo uveřejnění prohlášení Kongregace pro nauku víry ze dne 6. srpna jubilejního roku 2000 o jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve, *Dominus Iesus*. Zatímco kupříkladu pro Michala Semína se stal dokument jistým příslibem k tomu, že ekumenismus začne být konečně opět chápán jako úsilí, jehož cílem je „obrácení jinověrců a jejich plné začlenění do Mystického těla Kristova“,¹¹¹⁸ které tvoří s katolickou církví jeden jediný subjekt, znamenalo vydání deklarace pro Dušana Hejbala „ekumenický šok“, projev ducha temné milosti, pro něhož je typická přehnaná sebedůvěra a neschopnost poučit se z vlastní historie. „Nárok na duchovní impérium“, který katolická církev vznáší tím, že „se považuje za majitelku evangelia a samotného Krista“, působí podle starokatolického biskupa v době pluralismu nejen směšně, nýbrž také nepokrytě ukazuje, jak se dnešní katolíci zřikají nadějných signálů 2. vatikánského sněmu, když znovu opevňují své vlastní pozice.¹¹¹⁹

Římské prohlášení, jak dobře víme, připomenulo výpověď koncilní konstituce *Lumen gentium* o tom, že „jediná Kristova církev (...) subsistuje v katolické církvi“,¹¹²⁰ přičemž upozornilo na to, že interpretace, která by chtěla vyložit formulaci *subsistit in* v tom smyslu, „že jediná Kristova církev může existovat i v nekatolických církvích a církevních společenstvích, je (...) v rozporu s autentickým významem koncilního textu“.¹¹²¹ Druhým výrokem, který citelně zasáhl do ekumenického milieu, bylo konstatování, že „církevní společenství, která si neuchovala platný episkopát a ryzí a úplnou podstatu eucharistického tajemství, nejsou církvemi v pravém slova smyslu“, neboli *sensu proprio Ecclesiae non sunt*.¹¹²²

Podle věcných a kritických připomínek Pavla Filipiho provádí *Dominus Iesus* ve výše zmíněných bodech „jemné interpretační posuny koncilních textů“ a celkově je jeho řeč „restriktivní“.¹¹²³ „Apodiktický soud“ o tom, že nekatolická církevní společenství nejsou církvemi ve vlastním smyslu, je podle autora v rozporu s koncilním přesvědčením o tom, že „Duch Kristův se nezdráhá používat jich jako prostředků spásy“.¹¹²⁴ „Vnitřní rozpor deklarace“ vidí evangelický teolog v tom, že dosvědčit jedinečnost a univerzalitu spásy v Kristu se těžko snaší s výlučností „nároku na jedinou reprezentaci eklesiální realizace cesty spasení“.¹¹²⁵ Jak pro Pavla Filipiho, tak i pro katolického systematického teologa Ctirada V. Pospíšila je na tónu

¹¹¹⁷ TENTÝŽ. Zbožnost novodobého českého evangelictví. In AA. VV. *Otázky české spirituality*, s. 62.

¹¹¹⁸ SEMÍN, M. Je dokument *Dominus Iesus* sylabem pro 21. století? In *Mezinárodní report*, 11 (2000), s. 34.

¹¹¹⁹ Srv. Ekumenické šoky na konci léta. Otevřený dopis pražského starokatolického biskupa Dušana Hejbala. In *Getsemany*, 10 (2000), s. 3.

¹¹²⁰ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus*, 16; srv. *Lumen gentium*, 8.

¹¹²¹ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus*, pozn. 56.

¹¹²² Tamtéž, 17.

¹¹²³ Srv. FILIPI, P. „*Dominus Iesus*“ a budoucnost ekumenismu. Komentář ke kontroverznímu dokumentu, s. 9-10.

¹¹²⁴ *Unitatis redintegratio*, 3.

¹¹²⁵ FILIPI, P. „*Dominus Iesus*“ a budoucnost ekumenismu. Komentář ke kontroverznímu dokumentu, s. 14.

deklarace patrný „strach o identitu katolické církve“.¹¹²⁶ Filipi se domnívá, že zde byla zmařena příležitost spojit se vyznáním Ježíše jako Pána se všemi Kristovými učedníky a křesťanskými církvemi,¹¹²⁷ Pospíšil zase míní, že obava převážila „nad vytýčením vysokého ideálu zralé a otevřené katolicity v jejím dynamickém smyslu“.¹¹²⁸

Rovněž Pavel Ambros, který se ve svých úvahách o *subsistit in* přidržuje koncilních akt a v souladu s nimi tvrdí, že daný termín vyjadřuje totožnost církve Kristovy s církví katolickou, přiznává, že touto výpovědí se katolická církev odvolává na základ své identity: „Její podstata vychází jediné z jejího vztahu k Ježíši Kristu, jeho církvi, kterou založil.“¹¹²⁹ Vedle totožnosti církve katolické a církve Kristovy však Ambros v souladu s koncilem i s deklarací *Dominus Iesus* zdůrazňuje, že „Kristus, nakolik je hlava (ne tělo) církve, působí“ v ostatních církvích a církevních společenstvích „prostřednictvím Ducha, tj. duše těla církve“, a že tedy „Kristus i Duch v nich posilují ty prvky, jež tíhnou k jednotě křesťanů v jedné církvi“.¹¹³⁰

Diskuse v českém prostoru, kterou jsme v hlavních rysech nastínili, ukázala, že pokud se v pojetí církve církevní a křesťanská identita spojí nerozlučně s konfesním a institucionálním rozměrem, hrozí nebezpečí exkluzivismu a integralismu, pro které se ekumenický dialog stane pouze taktickou hrou s cílem reintegrovat druhého do předem připravených struktur.¹¹³¹

4.4.2. Živoucí identita v konverzi

Cílem ekumenické teologické práce není „vymazat všechny rozdíly, ale pochopit, proč a jak se staly tím, co působí rozdělení, a společně cestou studia a dialogu pracovat pro to, aby tyto odlišnosti již více nerozdělovaly“.¹¹³² Spolu s Karlem Lehmannem můžeme jednou provždy odmítnout myšlenku ekumenismu, ústícího do shody „na nejmenším a nejnepatrnějším jmenovateli“, neboť „za takových předpokladů bychom se všichni pouze ochudili“.¹¹³³ Jednota, která je před námi, nesmí znamenat hrozbu ztráty a ochuzení, ale naopak příslib vzájemného obohacení skrze smíření toho, co dosud působí rozkol. „Ekumenismus znamená, poznat lépe u druhého to, co je moje vlastní.“¹¹³⁴ Putování k jednotě se tak jeví jako cesta ke společnému, sjednocujícímu a živoucímu Středu, který v sobě obsahuje všechna bohatství, a který pak jako jediný propůjčuje a zaručuje krásu a plodnost, dokonalost a ryzost všemu, co je s ním spojeno a co se z něj rozvíjí. K objevování Tradice jako *depositum sacrum*, které z dokonalého poznání a přečistých rukou Ježíše Krista přechází do omezených myslí a křehkých, hříchu vystavených

¹¹²⁶ POSPÍŠIL, C.V. Nikoli strach o sebe, ale o druhé... Ještě k deklaraci *Dominus Iesus*. In *Perspektivy*, 1 (2001), s. 1.

¹¹²⁷ Srv. FILIPI, P. „*Dominus Iesus*“ a budoucnost ekumenismu. Komentář ke kontroverznímu dokumentu, s. 15.

¹¹²⁸ POSPÍŠIL, C.V. Nikoli strach o sebe, ale o druhé... Ještě k deklaraci *Dominus Iesus*.

¹¹²⁹ AMBROS, P. Od ekumenické spolupráce k ekumenické pastoraci. Význam *subsistit in* (LG 8) pro praxi církve, s. 200.

¹¹³⁰ Tamtéž, s. 203.

¹¹³¹ Srv. THÖNISSEN, W. *Dogma und Symbol : Eine ökumenische Hermeneutik*, s. 99.

¹¹³² BLANCHARD, Y.-M. Duchovní ekumenismus ve zkoušce globalizace, s. 237.

¹¹³³ LEHMANN, K. Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft, s. 172-173.

¹¹³⁴ LIES, L. *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*. Graz : Styria, 1996, s. 233.

srdci jeho učedníků lze přicházet pouze cestou spojenou s námahou po větší plnosti a čistotě,¹¹³⁵ což vyžaduje připravenost *zřeknout* se postoje sebejistoty a vědomí vlastní spravedlnosti ve vydanosti tomu, v němž přebývá všechna plnost (srv. *Ko* 2,9), v Beránkovi, který je bez poskvrny (srv. *IPt* 1,19).

Zamýšlíme-li se nad otázkou konfesní identity, pak je legitimní se ptát, co bylo nejhlubším motivem reformátorů. Nechtěly snad být reformační konfese v první řadě vyznáním Krista jako svrchovaného předmětu naší víry? Luther nesouhlasil s tím, aby se jeho přívrženci označovali za „luterány“, nýbrž za křesťany, třebaže sám na druhé straně neváhal katolíkům toto jméno upřít a nazvat je „papeženci“.¹¹³⁶ Sama tato epizoda nás odkazuje k nutnosti akceptovat jistou hierarchii, která má určovat vztah různých druhů identit: identita *konfesní* je srozumitelná „pouze“ v kontextu identity *církevní a křesťanské*. Jen tím, že si budeme tohoto řádu vědomi, se ubráníme perverzím, kdy se určitá konfesní identita začne vnímat jako poslední a úplná pravda. Konfesní identita totiž není absolutní hodnotou, nýbrž jistou křesťanskou výrazovou formou a má tudíž stát ve službě viditelné jednoty církve jako cíle, ke které ekumenické hnutí připravuje cestu.

Na druhé straně účelem není odvrácení se od identity ve smyslu její negace a tím i zpronevěry vůči tomu, co se rozvinulo jako dar. Úkolem ekumenického dialogu je rozlišit, co z rozdílností je opravdu dílem Ducha, který se projevuje tím, že jednak rozdává různé dary a jednak sjednocuje (srv. *IK* 12,4). Navíc však stojíme i před problémem, že to, co bylo určité konfesi jako dar svěřeno, může se stát pro jednotlivé společenství místem pokušení. Nejsilnější stránka bývá paradoxně místem nejzranitelnějším, což mohou ilustrovat jak příklady z dějin papežství, tak případy, kdy „svoboda křesťana“ finguje pouze jako zástěrka libovůle.¹¹³⁷ Cesta k poznání ryzosti daru a věrnosti vůči Dárci je spojena s obrácením, na jehož cíli identita dochází svého *proměnění*. A to je to, oč zde běží, jak to vystihují slova dokumentu ekumenické dombské skupiny, zkoumající téma identity právě v souvislosti s obrácením: „Pro identitu, která chce zůstat živá a zcela věrná sama sobě, je konverze konstitutivním [prvkem].“¹¹³⁸ Je totiž pravdou, že „naše konfese zasluhují označení křesťanské pouze v takové míře, v jaké se otevřou požadavkům obrácení“.¹¹³⁹

Je-li identita schopná obrácení, pak tím postulujeme, že jejím podstatným rysem je otevřenost: „Naše identita je stále v pohybu,“ říká Pavel Filipi¹¹⁴⁰ a nelze ji tudíž vnímat jako něco hotového a jednou provždy definovaného. Máme zde naopak co dělat se skutečností dynamickou a ne-uzavřenou, což implikuje možnost, ba dokonce povinnost dotváření. Kromě

¹¹³⁵ Srv. CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 161-162.

¹¹³⁶ Srv. LUTHER, M. Eine treue Vermahnung Martin Luthers an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 8 : Schriften, Predigten, Disputationen 1520/21*. Weimar : Böhlau, 1889, 685,4-14.

¹¹³⁷ Srv. GROUPE DES DOMBES. Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion, 195-196 (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 4 : Dialoghi locali 1988-1994*, čl. 1215-1216).

¹¹³⁸ Tamtéž, 14 (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 4 : Dialoghi locali 1988-1994*, čl. 1022).

¹¹³⁹ Tamtéž, 8 (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 4 : Dialoghi locali 1988-1994*, čl. 1011).

¹¹⁴⁰ FILIPI, P. Ekumenická výzva české teologii, s. 62.

toho je podstatnou charakteristikou identity, že se nejedná o bez-vztahovou veličinu. Důležité však právě je, abychom z tohoto faktu nevyvozovali poněkud naivní závěr, že identita se zachrání automaticky jen tím, když vstoupí do rozhovoru s partnerem na čistě horizontální rovině.¹¹⁴¹ Aby se ekumenický dialog stal „dialogem spásy“, je nevyhnutelné objevit vertikální rozměr a vstoupit do vnitřního prostoru, „v němž může Kristus, pramen jednoty církve, účinně působit veškerou mocí svého Ducha“.¹¹⁴²

Konfesní identita, která žije s pohledem nepřetržitě nasměrovaným k Ježíšovi, jehož vyznává jako svého Pána, je pak v každém okamžiku připravena nechat se očistit jeho slovem (srv. *J 15,3*). Naslouchání Kristu, který volá církev při jejím pozemském putování k neustálé reformě, spočívající „podstatně v růstu věrnosti jejímu vlastnímu povolání“,¹¹⁴³ ovšem církev činí schopnou rozeznat autentický hlas Ducha, promlouvajícího v bratřích. „Všechno, co mě z mého vlastního konfesního hlediska připadá jako cizí nebo dokonce protiřečící, se musím nejprve snažit pochopit jako možné a legitimní vyjádření křesťanské víry.“¹¹⁴⁴ Nalézat možnosti jak přijmout druhého právě v jeho jinakosti, znamená usilovat o prohloubení společenství v různosti, což ovšem předpokládá jako východisko alespoň elementární empatii, z níž může vzejít sjednocující sympatie.¹¹⁴⁵ Pouze intelekt, procházející permanentním procesem obrácení je přitom schopen dojít k rozlišování toho, co v naší křesťanské vizi je slovo Božího a co jsou slova pouze lidská, a tudíž limitovaná, provizorní a vystavená určitým kulturním vývojem. Schopnost pravdivě poznávat, která je narušená hříchem, se obnovuje jedině skrze μετανοια, která znamená změnu smýšlení.

Připustit, že milost Ducha Svatého je účinně přítomná u ostatních křesťanských bratří a přijmout všechno, co tato milost působí k vlastnímu poučení, může být spojeno s bolestí. Tato náročná etapa ovšem zároveň představuje vrcholnou fázi ekumenického setkání. Proces začínající od „odstranění slov, názorů a skutků, které podle spravedlnosti a pravdy neodpovídají skutečnému stavu“¹¹⁴⁶ našich bratří, vedoucí přes formulaci naší vlastní identity v lásce, pokoře a pravdě, „hlouběji a přesněji, a to způsobem a jazykem, který je opravdu srozumitelný“¹¹⁴⁷ druhým, až ke snaze dosáhnout „pravdivější poznání nauky a života“,¹¹⁴⁸ kterými se společenství bratří, s nímž vedeme dialog vyznačuje, totiž dospívá k svému cíli tehdy, když vrcholí k obnově vlastního života, praxe a nauky jednotlivých církví a též jednotlivých konfesních identit. Vzájemné obohacování, plynoucí z takového sdílení, patří k nepochybným a nezpochybnitelným plodům ekumenického dialogu,¹¹⁴⁹ přitom právě pravda víry, kterou v dialogu vedeném s láskou a pokorou objevujeme, implikuje skutečnost, že dosavadní tvrzení či postoje jedné ze stran se

¹¹⁴¹ Srv. HANUŠ, J. Identitu nalezne ten, kdo ji ztratí. Římskokatolická identita v současném ekumenickém dialogu, s. 192.

¹¹⁴² JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 35.

¹¹⁴³ *Unitatis redintegratio*, 4.

¹¹⁴⁴ NEUMANN, B. „Nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat“ (Rom 15,7). Bausteine zu einer Spiritualität der Ökumene. In *Geist und Leben*, 76 (2003), s. 189.

¹¹⁴⁵ Srv. KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 150.

¹¹⁴⁶ *Unitatis redintegratio*, 4.

¹¹⁴⁷ Tamtéž, 11.

¹¹⁴⁸ Tamtéž, 4.

¹¹⁴⁹ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 87.

ukáží v tomto světle jako ty, jež vyžadují revizi hledající takové vyjádření, jež co nejvhodněji odpovídá odhalující se pravdě.¹¹⁵⁰ Jako výchozí předpoklad totiž platí, že „jako pravda nemůže být ukládáno, co je ve skutečnosti dějinně vyrostlou formou, která se s pravdou nachází ve více či méně úzkém vztahu“.¹¹⁵¹

Znejistění, zdali v ekumenickém dialogu neztrácí partneři svoji identitu, je skutečností. Otázkou zůstává, nakolik jsme si vědomi toho, že ztráta, zmaření, κενῶσις je v křesťanství cestou královskou.¹¹⁵² Jednota je plodem kříže (srv. *Ef* 2,16), na kterém Ježíš zjevuje svoji identitu právě v okamžiku nejzazšího ponížení, neboť ten, kdo visí na kříži, „byl opravdu Syn Boží“ (*Mk* 15,39). Plodnost zrna je závislá na ochotě zmizet v útrokách země (srv. *J* 12,24). Podobně každá křesťanská identita *nachází* sebe samu a přináší užitek až tehdy, oprostí-li se od všeho, co nepřivádí k jejímu srdci, totiž ke *confessio*, že Ježíš je Pán.

Z vyznání víry se rodí církve. A to nejen z toho, které kdysi pronesl Petr (srv. *Mt* 16,16), ale i nadále až do konce časů, dokud se nepřestane opakovat u křestního pramene. Vyznání, že Ježíš, který „přišel v těle, je z Boha“ (*IJ* 4,2) je důsledkem přítomnosti Ducha, poněvadž „nikdo nemůže říci: ‚Ježíš je Pán‘, leč v Duchu Svatém“ (*IK* 12,3). Rozpoznat a vyznat Ježíše jako Pána je výsadou církve, která zmocněná Duchem miluje (srv. *J* 21,7). Takové vyznání přitom ve víře „každého jednotlivého křesťana a každou jednotlivou křesťanskou církev spojuje se všemi ostatními“.¹¹⁵³ „Nikdo [totiž] nevyznává sám pro sebe, sám před sebou ani sám ze sebe.“¹¹⁵⁴ Primárním subjektem vyznání víry je Boží lid, který je touto vírou spojen v jedno.¹¹⁵⁵ Obrátí-li se naše konfesní identita ke *confessio* ve smyslu vyznání jediného Pána jako ke svému zdroji, pak má šanci se stát i v rámci české ekumeny opravdovým „životodárným principem ekumenismu.“¹¹⁵⁶

¹¹⁵⁰ Srv tamtéž, 36. Jako příklad zde můžeme na katolické straně zmínit úsilí o to, vyjádřit obětní charakter eucharistie jako skutečnost, která neprotiřečí a nerelativizuje úplnost a jedinečnost Kristovy oběti na kříži. Obdobně s ekumenickou vnímavostí by se mělo přistupovat např. k otázce učení a praxe odpustků, aby nevznikl dojem, že se jedná o něco, co stojí v rozporu s dosaženým souhlasem o základních pravdách, pokud jde o nauku o ospravedlnění. Na reformované straně uveďme třeba prohlášení Reformovaného svazu z r. 1977 ohledně 80. článku *Heidelberského katechismu*, který nepokládá katolickou mši v podstatě za nic jiného, než za „zapření jediné oběti a utrpení Ježíše Krista a zlořečené modlářství“ (*Heidelberský katechismus*, 80. Brno : Českobratrské nakladatelství, 1949). Tato formulace z časů polemických střetů je dnes z pozice reformovaných v důsledku ekumenického dialogu co do obsahu a jazyka v dané podobě prohlášena za nadále neudržitelnou, jelikož neodpovídá pravdě; srv. PLASGER, G. – FREUDENBERG, M. *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 173, pozn. 1.

¹¹⁵¹ BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 208.

¹¹⁵² Srv. GROUPE DES DOMBES. Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion, 164-168 (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 4 : Dialoghi locali 1988-1994*, čl. 1184-1188).

¹¹⁵³ FILIPI, P. „Dominus Iesus“ a budoucnost ekumenismu. Komentář ke kontroverznímu dokumentu, s. 15. Dvojí cestou nás „vyznavácký ekumenismus“ zaměřuje na základ jednoty, totiž vyznání víry: „Společné vyznání nabídky a cesty spásy, které se otevřely v Kristu všem lidem a vyznání jedněch před druhými o bohatství a kráse naší vlastní víry“ KASPER, W. Eine missionarische Kirche ist ökumenisch. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften, 14 : Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2012, s. 633.

¹¹⁵⁴ SCHEELE, P.-W. Konfession und Ökumene. In *Catholica*, 27 (1973), s. 143.

¹¹⁵⁵ Srv. AMBROS, P. Ekumenismus jako podněcující rozpominání víry, s. 21.

¹¹⁵⁶ SCHEELE, P.-W. Konfession und Ökumene, s. 146. „... katolík nestaví na rozředění konfesí a na zničení toho, co je v evangelickém prostoru církevní, nýbrž zcela naopak doufá v posílení vyznání a eleziální skutečnosti“ (BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 213).

4.5. Autentický nositel ekumenického procesu – charisma a/nebo instituce

Ekumenismus bývá v církvích nikoliv výjimečně vnímán jako oblast střetu, či alespoň jako potenciální zdroj nesouladu. Obecné povědomí přitom nezřídka inklinuje ke schematizující radikalizaci: na jedné straně „Boží lid“ jako původce opravdového ekumenického pokroku, na straně druhé netečná či nedostatečně pružná církevní hierarchie představující spíše „brzdnou páku“ celého procesu. Z takového výchozího nastavení však vyplývá možné riziko, neboť může dříve či později zavdat v hrubých rysech ke dvojímu druhu utopií, jak říká Walter Kasper: buďto se vytváří dojem, že rozdíly mezi církvemi jsou již v podstatě dávno překonány a že je uměle udržují jen debaty teologů a zatvrzelost struktur („utopie progresivismu“), čímž se vlastně ovšem posiluje především opačný extrém („klerikálně-integralistická utopie“), jehož vyjádření poukazují na to, „co všechno se dělat nesmí, avšak neukazují žádnou pozitivní cestu vedoucí ven z pohoršení, kterým je rozdělení“.¹¹⁵⁷

Musí vést otázka po „katalyzátorech“ ekumenického procesu k vyhocení stran? Historikové ekumenismu, například v Německu nebo ve Francii dospívají dnes k tvrzení, které se může zdát překvapující: že kořeny ekumenického úsilí vedou k charismatickým osobnostem, jakými byli Abbé Couturier, mniši z Chevetogne, Max Joseph Metzger anebo Robert Grosche je věcí známou, jež vede k závěru, že „ekumenismus začíná v katolickém prostředí (a nejen v něm) jasně směrem ‚zespodu‘“.¹¹⁵⁸ Objevení archivních materiálů, zvláště z období Třetí říše, však svědčí o tom, že předkoncilní fáze snah o vytváření jednoty mezi křesťany byla vskutku společným dílem teologů, biskupů i laiků.¹¹⁵⁹ Německého ekumenika Wolfganga Thönissenena tak vede tato skutečnost k následujícímu závěru: „Ekumenismus nejenže vyrostl ‚zespodu‘ a byl vynucen ‚zvnějšku‘, nýbrž byl uspořádáván a institucionalizován ‚shora‘ a uspíšen ‚zevnitř‘“.¹¹⁶⁰

Touha po jednotě, ale též námaha konkrétních kroků, které ji prohlubují, jsou živými událostmi, jež rozechvívají všechny roviny církve. V našich sondách do dějin českého ekumenismu jsme viděli, že tuto skutečnost si intenzivně uvědomoval jak A. C. Stojan – pozdější moravský metropolita –, tak i biskup Tomášek, který na něj navazoval ve svém koncilním projevu: „Jednoty musí dosáhnout Boží lid jako celek. Proto ‚apoštolát‘ umožňující zapojení nejširších vrstev, proto dialog teologů, který nesmí být vedený za zavřenými dveřmi, ale jehož závěry musí souznít se *sensus omnium fidelium*“.¹¹⁶¹ V šedesátých letech 20. století se nejvýznamnějším ekumenickým impulzem stal vedle obdivuhodného nasazení křesťanských intelektuálů-laiků v Jirchářích proslov hierarchy – pražského arcibiskupa Berana – na 2. vatikánském koncilu.

Není ovšem dnes skutečnost snad trochu více stratifikovaná, nežli nabízí černobílé nastavení naznačené v úvodu? Je „církevní báze“ opravdu onou studnicí, z níž vyvěrají výlučně

¹¹⁵⁷ KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 62.

¹¹⁵⁸ BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 315.

¹¹⁵⁹ Srv. důkladnou studii ERNESTI, J. *Ökumene im Dritten Reich*. Paderborn : Bonifatius, 2007.

¹¹⁶⁰ THÖNISSEN, W. Einführung. In ERNESTI, J. – THÖNISSEN, W. (ed.). *Die Entdeckung der Ökumene : Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, s. 12-13.

¹¹⁶¹ *Lumen gentium*, 12.

ekumenické proudy, jež jsou autentické a oživující? Podíváme-li se na úroveň jednotlivých farností a sborů, možná, že nás čeká vystřízlivění: Stojí vůbec samotné církevní obce a jednotliví členové církví o společenství s křesťany jiných tradic než je „ta naše“? Na druhou stranu jistě nelze mlčky přehlížet otázku, nakolik jsou k obdobnému zájmu podněcováni a podporováni svými pastýři.

V českém ekumenismu můžeme být svědky určitého napětí mezi „základnou“ a církevní institucí. Poté, co upozorníme na tendence, přítomné v tomto smyslu v české ekumeně, představíme jako stěžejní motiv, který je třeba v našem prostředí rozvinout, schopnost duchovního rozlišování, jež vytváří předpoklad k autentické ekumenické praxi celého společenství Božího lidu.

4.5.1. Ekumenismus „shora“ a ekumenismus „zdola“ – protikladnost pohybů?

Málokdo bude překvapen, když si zpětně uvědomí, jak se proces polarizace katolické církve v naší zemi, doprovázející profilaci církevního života v prostoru znovu darované svobody po pádu železné opony, projevil právě ve vztahu k ekumenismu. Podle analýzy Aleše Opatrného měly přitom protilehlé póly společného jmenovatele – *bagatelizaci*: na jedné straně stírání osobitosti a odlišnosti nauky a života druhých církví, na straně druhé neschopnost hledat a uznat, že by v druhých církvích mohlo být něco vskutku obohacujícího.¹¹⁶²

Jednou z iniciativ, do níž se atmosféra polarizace vtělila, bylo i hnutí Kairos 98, jež v letech 1998-2000 vydalo několik dokumentů s cílem podnítit dialog o stavu katolické církve v České republice. První z takových dokumentů se přitom věnoval otázce ekumenických vztahů a mezináboženského dialogu. Patrná je v něm distinkce mezi *oficiálním* ekumenismem a „ekumenismem *zdola*“, přičemž první z nich je charakterizován podstatně jako „ekumenická zdvořilost“, „jež je sice důležitá, ale představuje pouze nepatrný dílčí krok na cestě“.¹¹⁶³ Zdvořilost sama totiž ještě k ničemu nezavazuje, a proto selhává, jak dokládá podle autorů textu (J. Hanuše, H. Holcnerové a O. I. Štampacha) kauza Sarkander. Pohyb „zdola“, který je dnes nutné rozvinout, se dostává nezřídko do konfliktu s církevním řádem, a to v důsledku toho, že ekumenicky angažovaná společenství nenacházejí podporu u svých představených. Třebaže dokument uznává, že v takových případech jde o formální přestupek vůči normám církevního práva, „snahu těchto společenství je třeba ocenit a poučit se z jejich zkušenosti.“ Zákonický ani formální přístup je kontraproduktivní, vždyť i právo v církvi „nechce a nemůže překážet vanutí Ducha“¹¹⁶⁴ dodávají aktivisté.

Spíše kriticky se v téže době ke stavu oficiálního ekumenismu v Česku vyslovil i Jan Konzal. Podle něj dokonce takový ekumenismus ani „ještě nezačal – snad se probouzí“¹¹⁶⁵ a to především vinou katolické strany. To, že ekumenismus je živější daleko spíše „dole“, ovšem

¹¹⁶² OPATRŇÝ, A. Pastorence jako zdroj polarizujících napětí. In AA. VV. *Polarizace české katolické církve?*, s. 48-49.

¹¹⁶³ Kairos 98: Dokument č. 1. Jednota a dialog: úkol i dar. In *Teologický sborník*, 1 (1999), s. 82.

¹¹⁶⁴ Tamtéž, s. 83.

¹¹⁶⁵ KONZAL, J. *Zpověď tajného biskupa*, s. 91.

podle biskupa skryté církve není bez rizika. „Bude-li ekumenismus fungovat jenom dole, může se stát, že nikdo nebude za čas nikým,“ domnívá se Konzal, poněvadž chybí odpovídající ekumenická formace. Pohyb „odspodu“ je nezbytný a bez něj „nedojde ke skutečným pozitivním krokům“, avšak „když to půjde jenom odspodu, bude hrozit synkretismus“, připojuje autor.¹¹⁶⁶

Aniž by cíleně zaséval protikladnost, neváhá Pavel Filipi jasně formulovat své přesvědčení, že „nosičem ekumenického pokroku (...) nejsou ekumeničtí stratégové, nýbrž Boží lid ve vesnicích, v malých společenstvích, v teologických týmech, v rodinách“.¹¹⁶⁷ Napětí mezi bází a ekumenickou „generalitou“ vnímá evangelický ekumenik jako přínosné, favorizuje přitom úlohu duchovních realit, které na rovině žité ekumeny vznikají a „před nimiž doktrinalisté a kanonisté budou [nakonec] kapitulovat“.¹¹⁶⁸

4.5.2. Jednat ekumenicky z podnětu Ducha

„V církvi se nemůže vyskytnout nic pneumatického, co by nebylo pokryto kristologicky,“¹¹⁶⁹ říká Hans Urs von Balthasar a poukazuje na to, že plodné může být v křesťanovi pouze to hnutí Ducha, jehož měřítkem je dokonalost Kristovy poslušnosti k Otcově vůli, která na sebe bere podobu vydanosti a oběti. Je totiž pravdou, že z nitra Oslaveného budou proudit živé vody Ducha (srv. *J* 7,37-39). Dokud však Kristus sám zůstává poutníkem na této zemi, poslušně tohoto Ducha následuje (srv. *Mt* 4,1). Tak se to děje také v Kristově církvi, kde Duch Svatý žije současně jako „instituce“ i jako „inspirace“,¹¹⁷⁰ jako *norma* i *svoboda*, objektivní i subjektivní. Ten, komu byl dán do srdce Duch Svatý je tedy uschopněn nahlížet a rozpoznávat téhož Ducha také v řádu církve, který v důsledku toho nebude pokládat pouze za vyumělkovaný a izolovaný „establishment“,¹¹⁷¹ jenž je „pravému“ působení Ducha spíše na škodu. Odtud potřeba různá vnuknutí – i na poli ekumenismu – zkoumat a rozlišit, z kterého ducha pocházejí. Apoštol Jan, který nás k takové obezřetnosti vybízí, přitom poskytuje právě kristologický klíč: „Každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš Kristus přišel v těle, je z Boha“ (*1J* 3,2). Pneumatologický a kristologický aspekt tvoří jednotu.

Církev stojí na základě, jímž jsou „apoštolové a proroci“ (*Ef* 2,20). Zatímco apoštolské následování v církvi, jehož vyjádřením je úřad, má za cíl garantovat „svátostnou kontinuitu“¹¹⁷² a jednotu víry permanentním odkazem *ad personam Christi*, k Původci naší spásy (srv. *Žd* 2,10) a k jeho dílu vykonanému „jednou provždy“ (*Žd* 10,10), proroky jsou míněni jednotlivci, kteří tlumočí stále nově radostnou zvěst srozumitelnou pro spásonosné dnes.¹¹⁷³ Jak apoštolové, tak proroci jsou však ke svému úkolu zmocněni Duchem, kterým dýchá na svou snoubenku

¹¹⁶⁶ Tamtéž, s. 91-92.

¹¹⁶⁷ FILIPI, P. – HANUŠ, J. Jednota v rozmanitosti. In *Teologický sborník*, 3 (1996), s. 71.

¹¹⁶⁸ FILIPI, P. Po sedmašedesáti letech. Na okraj encykliky *Ut unum sint*. In *Teologická reflexe*, 2/1 (1996), s. 7.

¹¹⁶⁹ BALTHASAR, H.U. VON. Pneuma und Institution. In TENTÝŽ. *Pneuma und Institution : Skizzen zur Theologie*, IV. Einsiedeln : Johannesverlag, 1974, s. 229.

¹¹⁷⁰ Srv. tamtéž, s. 231.

¹¹⁷¹ Srv. tamtéž, s. 233.

¹¹⁷² Srv. RATZINGER, J. Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*, s. 163.

¹¹⁷³ Srv. KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 70-71.

vzkříšený Kristus (srv. *J* 20,22). Tento jediný Duch vybavuje a řídí církev růzností jak hierarchických tak charismatických darů.¹¹⁷⁴ „Církev není vystavěna dialekticky, nýbrž organicky“¹¹⁷⁵ a tak rovněž schématu *charisma/instituce* nelze rozumět exkluzivisticky, ale způsobem odpovídajícím slovům Jana Pavla II. o tom, že institucionální a charismatický aspekt jsou „ko-esenciální pro božské uspořádání církve založené Ježíšem, neboť společně zpřítomňují tajemství Krista a jeho spasitelného díla ve světě“.¹¹⁷⁶ Dějiny navíc dosvědčují, že „charismatickými“ osobnostmi mohou být nazváni jak laici anebo řeholníci, tak také kněží či biskupové.

Chápeme-li naopak pokrok v ekumenismu jako výsledek konkurenčního soupeření mezi pohybem „zdola“ a „shora“, mezi zkušeností konkrétního společenství církve („*Basiskirche*“) a postupem církve, jak ji reprezentuje úřad („*Amtskirche*“), nejenže vzájemně od sebe oba nositele ekumenického postupu izolujeme, ale připravujeme potenciálně půdu k tomu, aby se hnutí mající za cíl jednotu paradoxně proměnilo v proces favorizující spíše nová rozštěpení.¹¹⁷⁷ Úsilí o jednotu se pak stane buď jednostrannou záležitostí pokud možno co nejsilnějších tlaků, vycházejících z nekompromisní angažovanosti „uvědomělé“ církevní základny, anebo bude naopak podporováno přesvědčení, že jednotu je výhradně výsledkem umění diplomacie církevních představitelů ignorujících to, jak smýšlí „většina“. Z *communio* církve se stane kolbiště zápasu o moc.

Pro český ekumenismus, který do jisté míry slovy J. Vokouna „tenduje k redukci na koalici liberálních evangelíků a liberálních katolíků“,¹¹⁷⁸ je rozhodující, mít stále znovu na paměti, že úsilí o jednotu se mívá svého cíle, nestává-li se stmelujícím prvkem v životě církve jako celku, a zůstává-li naopak pouze součástí profilu atomizovaných frakcí Božího lidu. Není divu, že taková forma ekumenismu může zvláště u představitelů katolické hierarchie, kteří plní ve svých partikulárních církvích službu viditelného zdroje a základu jednoty,¹¹⁷⁹ již instinktivně probouzet spíše apriorní pochybnost.

Nevyzývá ekumenické hnutí jako impuls Ducha Svatého církev k tomu, že objeví a bude sama sebe novým způsobem zakoušet jako živý organismus jednoho těla, jehož údům jsou sice svěřeny různé úkoly, avšak všechny pocházející od jediného Boha v Trojici (srv. *IK* 12,4-6)? Není volání Ducha k jednotě církvi privilegovaným místem k tomu, abychom samotnou podstatu církve nalézali v jednom společenství, jednom duchovním chrámu tvořeném bezpočtem živých kamenů (srv. *IPt* 2,5) a okrášleném bohatstvím darů. Abychom věřili v církvi jako v Božím lidu, v němž jsou všichni „napojeni týmž Duchem“ (*IK* 12,13)? Vždyť přece hnutí za jednotu

¹¹⁷⁴ *Lumen gentium*, 4.

¹¹⁷⁵ KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 159-160.

¹¹⁷⁶ JAN PAVEL II. IV. Congresso mondiale dei movimenti e delle nuove comunità. Messaggio del papa (promluva z 27. května 1998). In *Il Regno – Documenti*, 43/13 (1998), s. 399.

¹¹⁷⁷ Srv. KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 134. Nejmarkantněji je toto napětí podle Kurta Kocha patrné v otázce eucharistické *intercommunio*.

¹¹⁷⁸ VOKOUN, J. *Ekumenismus v českých zemích. Doslov k českému vydání*, s. 300.

¹¹⁷⁹ Srv. *Lumen gentium*, 23.

křesťanů nás má vést především k tomu, abychom zkoumali „svou věrnost Kristově vůli ohledně církve“¹¹⁸⁰ a odhalovali tedy stále více její nejnvtřnější povahu a krásu.

Joseph Ratzinger před lety v souvislosti se stavem katolicko-protestantského ekumenismu formuloval myšlenku, že to, co bylo dosaženo na rovině oficiální, v prostředí ekumenických špiček, a co dostalo význam všeobecný, vděčí za svůj podnět do značné míry právě tomu, „co vyrostlo partikulárně“, tedy na úrovni místních církví. A dodal, že fakt, že nové formální kroky jakoby nenásledují, je zapříčiněn také „nedostatečným pokrytím ze strany ověřené lokální zkušenosti“. Německý teolog tím nechtěl říci, že by se grémia na špici ekumeny stala zbytečnými, měl v úmyslu spíše upozornit, „že ‚místní církve‘ a zkušenosti, které jsou možné pouze v nich, jsou nově povolány“ k tomu, aby pronesly své slovo. Právě společenství křesťanů v rámci místních církví jsou totiž prostředím „zkušenosti, ověření víry a místem utrpení, a tím ovšem také místy poznání, které se v utrpení otevírá“, to vše platí přirozeně v souladu a ve vnitřní jednotě s církví univerzální.¹¹⁸¹ „Pokud správně pochopené adjektivum ‚katolický‘ vyžaduje to, co je ‚ekumenické‘, musí každá ‚obec‘ a následně pak jednotlivé obce dohromady, každá ‚místní církev‘, svou víru ekumenicky žít.“¹¹⁸² Jako jednotlivé části Božího lidu zpestřují svými dary krásu jedné všeobecné církve,¹¹⁸³ tak rovněž ekumenicky žitá jednota víry na lokální úrovni stojí ve službě jednoty církve jako celku. Živnou půdou každého plodného díla v církvi, a tedy i ekumenismu, je *součinnost*: církve univerzální a církví místních, špiček a báze, instituce a charismatu, přičemž součinnost nenastane automaticky a nevylučuje moment napětí.¹¹⁸⁴ „Efektivní ekumenický čin předpokládá vnitřní jednotu spočívající v jednání autorit a vlastním životě víry církve.“¹¹⁸⁵

Jestliže si dnes, nikoliv bez pocitu zmaru, uvědomujeme, jak na jedné straně toneme v záplavě teologických konsensů a na druhé straně zjišťujeme, že prostředí a konkrétní život našich církví je jimi proměněn jen výjimečně, není nanejvýš nutné povzbudit místní společenství české ekumeny k autentické zkušenosti Ducha, vedoucího k jednotě? Dáváme za pravdu Pavlu Ambrosovi, když píše: „Vyznání víry nelze sjednotit na základě reflexe této víry, ale pouze na základě jejího sdílení.“¹¹⁸⁶ Je-li pak měřítkem křesťanské víry láska jakožto její výraz (srv. *Ga* 5,6), projevuje-li se život víry náležitě skutky (srv. *Jk* 2,18), pak se před církvemi otevírá široké pole „praktického ekumenismu“, v jehož rámci nás Duch bude inspirovat, abychom mohli *zde* a dnes *konat* to, co je možné a co nás sjednocuje. Právě tak definoval základní cíl ekumenismu, který v současnosti nesmíme ztratit z očí Walter Kasper.¹¹⁸⁷ Jak správně postřehla ve svém výkladu Kasperových úvah teoložka Johanna Rahner, poukázal německý kardinál svým pojetím

¹¹⁸⁰ *Unitatis redintegratio*, 4

¹¹⁸¹ Srv. BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, s. 327.

¹¹⁸² RATZINGER, J. Ökumene am Ort. In *Catholica*, 27 (1973), s. 162.

¹¹⁸³ Srv. *Lumen gentium*, 13.

¹¹⁸⁴ Učedník, kterého Ježíš miloval, doběhl k Pánovu hrobu rychleji, přesto však dává přednost Petrovi – nositeli úřadu, aby do něj vstoupil jako první (srv. *J* 20,4-6). Šimona Ježíš nazývá „Janovým synem“ (srv. *J* 21,15), aby mu připomněl, že jeho pastýřská služba je obestřena a vyživována primátem lásky: v první řadě lásky, kterou Pán navzdory všemu miluje své učedníky, v druhé řadě pak láskyplnou odpovědí apoštolů.

¹¹⁸⁵ RATZINGER, J. Zum Fortgang der Ökumene. Ein Brief an die Theologische Quartalschrift, Tübingen, s. 130.

¹¹⁸⁶ AMBROS, P. Ekumenismus jako podněcující rozpomínání víry, s. 20.

¹¹⁸⁷ Srv. KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 75.

na „centralitu a jistým způsobem dokonce i prioritu společného *konání* křesťanů a křesťanek, které překračuje hranice konfesí“.¹¹⁸⁸ Pokud pak jde o ono *zde* jako místo, kde se společné konání má uskutečňovat, pak nás takové chápání ekumenismu situuje především a v první řadě na rovinu konkrétních křesťanských společenství.¹¹⁸⁹ V jejich rámci se otevírá široký rezervoár také pro celou oblast ekumenicky žité spirituality, o níž budeme ještě hovořit.

Ani v českém ekumenismu si nemůžeme představovat, že nás k jednotě dovede pouze dialog nanejvýš specializovaných odborníků, stejně jako nelze uvažovat o tom, že k sjednocení postačí podpis dohod ze strany církevních reprezentantů. Jednota, o kterou by Boží lid jako celek nejevil než jen pramalý zájem, by se ukázala jako iluze. Na živých společenstvích (*κοινωνία*) je, aby se svědectvím víry (*μαρτυρία*), jejím společným liturgickým slavením (*λειτουργία*) a službou těm, kdo ji nejvíce potřebují (*διακονία*), odvážili z vnuknutí Ducha ke „křesťanskému jednotnému činu“,¹¹⁹⁰ který by se stal výrazem autentické ekumenické zkušenosti, „epifanií samotného Krista“,¹¹⁹¹ účinným znamením Boží lásky pro svět.¹¹⁹²

¹¹⁸⁸ Srv. RAHNER, J. *Ökumene des Lebens – Zeichen des Stillstand oder Fortschritt für das ökumenische Gespräch?* In HILBERATH, B.J. – NOBLE, I. – OELDEMANN, J. – MEY, P. DE (eds). *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 82, s. 64.

¹¹⁸⁹ Srv. tamtéž, s. 66-67. Na nezadatelný význam místní ekumenické zkušenosti poukazuje autorka též v příspěvku *Erfahrungen vor Ort. Die Zeichen der Einheit aufspüren und theologisch fruchtbar machen*. In *Versöhnt verschieden? : Perspektiven der Ökumene. Herder Korrespondenz Spezial*, s. 52-56.

¹¹⁹⁰ Srv. MANDL, A. *České křesťanství*, s. 143.

¹¹⁹¹ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 40.

¹¹⁹² Konkrétních podnětů pro ekumenickou praxi je celá řada. Některé z nich zmiňuje KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 66-67, další jsou samozřejmě uvedeny např. in PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, část IV a V; *Charta oecumenica*. Pro příklady ekumenismu žitého na lokální úrovni (včetně odkazu na rozšiřující literaturu) srv. třeba KAPPES, M. – FASSNACHT, M. (ed.). *Grundkurs Ökumene : Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis, 1. Theologische Grundlagen*. Kevelaer : Butzon & Becker, s. 210-229; OELDEMANN, J. *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? : Kleine Einführung in die Ökumene*. Regensburg : Pustet, 2009, s. 143-167.

5. SPIRITUÁLNÍ VÝZVY ČESKÉ EKUMENĚ ZE STRANY MAGISTERIA KATOLICKÉ CÍRKVE

V úvodu naší kapitoly může vyvstat otázka: Jaký smysl má spojovat magisterium katolické církve s českým ekumenismem? Pokud se nejvyšší učitelský úřad univerzální církve projevuje v autentickém učitelském úřadu papeže (i když nemluví *ex cathedra*),¹¹⁹³ nabývá otázka ještě specifičtější podobu: Jakým způsobem může římský biskup oslovit široké spektrum české ekumeny a působit jako plodný a účinný činitel, podporující v jejím rámci růst vnitřní sounáležitosti a společenství?

V našich specifických podmínkách bude tato otázka konfrontována v zásadě ze dvou výchozích pozic: zatímco katolický teolog bude podtrhovat silné pouto, které napříč dějinami pojí křesťanskou kulturu a spiritualitu v českých zemích s univerzální církví, v jejímž čele stojí papež,¹¹⁹⁴ neopomene bohoslovec jiného vyznání poukázat na to, že pro naše země je přinejmenším od dob reformace příznačný hluboký rozkol s katolickou církví.¹¹⁹⁵

Důvodem rozdílnosti – odhlédneme-li od odlišné dogmatické a teologické základny v pojetí úlohy papežského úřadu v církvi – budou do značné míry historické reminiscence. Zde jen namátkou zmiňme: od první křížové výpravy vůči husitským Čechám, vyhlášené Martinem V., přes marné úsilí Jana Rokycany dosáhnout od papežů potvrzení o kanonické platnosti své volby pražským arcibiskupem, až po podporu, kterou Petrův nástupce poskytoval rakouskému domu v době stavovského povstání, jež vyvrcholilo střetnutím bělohorským.¹¹⁹⁶ Tato a obdobná historická témata přitom ožívala především koncem 18. a začátkem 20. století v rámci emancipujícího se českého politického prostoru, kdy byla živena poukazem na to, že „spojenectví habsburských vládců a papežů stále trvá, a to k údajné škodě českého národa“.¹¹⁹⁷ Připočteme-li pak ještě kupříkladu „cestu do Canossy“, kterou se svými požadavky na reformy církevní organizace a disciplíny podnikli po vzniku Československa k apoštolským prahům zástupci Jednoty katolického duchovenstva,¹¹⁹⁸ můžeme vytušit zdroje napětí, které vztah *univerzální a partikulární* formy církve a křesťanství u nás doprovázel.

Současnou zdrženlivost českých nekatolíků vůči nejvyššímu magisteriu univerzální církve navíc podporuje jak interpretace některých jeho výroků, což bylo patrné např. v nám již známé reakci na *Dominus Iesus*, tak představa, že poslušnost „vzdálenému centru“ je pro katolickou církev u nás příčinou necitlivosti a nepokory, s níž tato církev reaguje na české

¹¹⁹³ Srv. *Lumen gentium*, 25.

¹¹⁹⁴ Srv. AMBROS, P. Česká spiritualita, s. 15.

¹¹⁹⁵ Srv. Setkání se zástupci Ekumenické rady církví v ČR v pražském Arcibiskupském paláci. Projev Pavla Černého, předsedy Ekumenické rady církví v ČR. In *Papež Benedikt XVI. v České republice*, s. 83.

¹¹⁹⁶ Srv. SAKAŘ, V. a členové literárně-historického odboru pražské diecézní rady ČČSH. Papež navštíví Československo. In *Český zápas*, 70/3 (25. března 1990), s. 3.

¹¹⁹⁷ HALAS, F.X. *Fenomén Vatikán : Idea, dějiny a současnost. Diplomacie Svatého stolce. České země a Vatikán*, s. 515.

¹¹⁹⁸ Srv. MAREK, P. *České schizma : Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917–1924*, s. 46–52.

společenské ovzduší.¹¹⁹⁹ Římský biskup pak v evangelickém *milieu* může být stále chápán jako „patriarcha Západu, který ještě evangelické církve nepropustil ze své jurisdikce“.¹²⁰⁰

V našem pojetí, ačkoliv si jsme vědomi nesnadnosti, která téma papež a český ekumenismus může doprovázet, vnímáme učitelský úřad, jenž v osobě římského biskupa promlouvá k místní církvi, především v jeho prorockém významu: „těšit Boží lid svědectvím o Božím životě mezi lidmi“.¹²⁰¹ Teologický odkaz na závaznou nauku církve, jak ji předkládá učitelský úřad v osobě Petrova nástupce, přitom plní na tomto místě naši pastorálně-teologické reflexe funkci *kriteriologickou*: jednak pomáhá v analýze a popisu stávající pastorační situace – v našem případě stavu ekumenismu u nás –, jednak slouží jako kritické ověření pastorálních orientací, které jsme identifikovali jako specifické ekumenické výzvy pro církev a církevní společenství v naší zemi a nakonec poskytuje korektiv při posouzení pastorační strategie, kterou navrhneme.¹²⁰²

Abychom vystihli poselství, kterým se magisterium obrací přímo na naši místní církev, soustředíme se na porozumění duchovním impulzům, která tvořila ohniska pastoračních návštěv dvou papežů – Jana Pavla II. a Benedikta XVI. – v českých zemích. Díky univerzalitě svého úřadu je papež schopen uvažovat v širokém horizontu a může tak místní církvi pomoci objevovat její identitu a poslání v rámci celé církevní jednoty. Římský biskup přijíždí pochopitelně vždy jako hlava katolické církve a jako takový se obrací především na její představitele a věřící, jeho návštěvy u nás ovšem ukazují, že svými výzvami cíleně směřuje jak k celku společnosti, tak ke křesťanské ekumeně.¹²⁰³ Proto můžeme v papežských homiliích, promluvách a projevech určit

¹¹⁹⁹ Srv. FILIPI, P. *Evangelická teologie v katolické zemi*, s. 44.

¹²⁰⁰ TENTÝŽ. *O ospravedlnění ekumenicky*, s. 155.

¹²⁰¹ AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 133.

¹²⁰² Srv. TENTÝŽ. *Pastorální teologie a kontinuita křesťanské tradice*, s. 61-62.

¹²⁰³ Význam, jaký Jan Pavel II. i Benedikt XVI. (a ještě dříve teolog a kardinál Joseph Ratzinger) přisuzují samotnému ekumenismu, je přitom nezpochybnitelný. Papež Wojtyła vstoupí do dějin mimo jiné také proto, že jako první pontifik věnoval ekumenismu zvláštní encykliku. Jeho nástupce na Petrově stolci označil, hned na počátku svého pontifikátu, za „přednostní závazek“ úsilí o plnou a viditelnou jednotu křesťanů. Přitom považoval za nejnaléhavější, Janem Pavlem II. zdůrazněnou, nutnost očištění paměti jako cesty, která „jediná může duše připravit k tomu, aby přijaly úplnou Kristovu pravdu“ (Primo messaggio di Sua Santità Benedetto XVI al termine della concelebrazione eucaristica con i cardinali elettori in Capella Sistina. Mercoledì, 20 aprile 2005. [on line]. [citováno 5. 12. 2012]. Dostupné na internetu: < http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia_it.html>). Pojetí ekumenismu a přínos Jana Pavla II. i Josepha Ratzingera jednotě křesťanů jsou již řadu let předmětem bádání, srv. např. PHAM VAN HUONG, P. *Ecumenism in the Mind of Pope John Paul II : Reading the Pope's Basic Understanding of Unity*. Roma : Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1989; MAZIKU, A.M. *The Contribution of the Pontificate of John Paul II on Ecumenism and Christian Unity*. Roma : Pontificia Università Urbaniana, 2003; CASSIDY, E.I. *Ökumenismus als pastorale Priorität. Der Ökumenismus in der Lehre Papst Johannes Pauls II.* In ERNST, J. – LEIMGRUBER, S. (ed.). *Surrexit Dominus vere : Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift für Erzbischof Johannes J. Degenhardt*. Paderborn : Bonifatius, 1996, s. 294-301; KAES, D. *Joseph Ratzingers Beitrag zum Ökumenischen Dialog – Eine Skizze*. In RISSE, G. (ed.). *Zeit-Geschichte und Begegnungen : Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres*. Paderborn : Bonifatius, 1998, s. 79-91; SURD, M.M. *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger : Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit*. Sankt Ottilien : EOS Verlag, 2009; MAASSEN, T. *Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers*. Göttingen : V & R Unipress, 2011.

základní linie myšlenek, které jsou vyjádřením služby římského biskupa jednotě místního Božího lidu.¹²⁰⁴

V této kapitole, věnované ekumenickým podnětům papežských návštěv Jana Pavla II. (1990, 1995, 1997) a Benedikta XVI.(2009), uvedeme nejprve do širších souvislostí jednotlivých apoštolských cest, následně představíme stěžejní myšlenky, s nimiž se oba pontifikové obrátili na křesťanskou ekumenu u nás, a nakonec dáme zaznít ohlasům, které v prostředí české ekumeny tyto návštěvy vyvolaly.

5.1.První návštěva Jana Pavla II. (21.–22. dubna 1990)

Návštěva byla situovaná do doby přechodu a významných změn, které od listopadu 1989 zasáhly všechny oblasti společenského a církevního života, na prahu nové etapy našich dějin.¹²⁰⁵ Šlo o zázrak, jak se ve svém projevu vyslovil Václav Havel, když jako hlava země, kterou donedávna devastovala ideologie nenávisti a rozdělení vítal posla lásky a zvěstovatele bratrské jednoty v různosti.¹²⁰⁶

Bytostně měla cesta Jana Pavla II. povahu díkůvzdání.¹²⁰⁷ Cílem návštěvy papeže, který přišel jako „poutník svobody“,¹²⁰⁸ bylo „povzbudit věřící v této zemi, aby silou své víry pomáhali řešit bolesti a problémy společnosti, aby dobře vykročila na cestu svobodného života“. ¹²⁰⁹ Uzdravení a obnova, před kterou stojí národy střední a východní Evropy, ochromené materialistickou ideologií, se musí odehrát nejen na politické ekonomické rovině, nýbrž musí proniknout především oblast duchovní a mravní. Jan Pavel II. přicházel posílit své bratry

¹²⁰⁴ Hovořil-li přítom papež k místní katolické církvi a k celé české ekumene dnes o naléhavosti úsilí o jednotu křesťanů, nejedná se o téma úplně nové. K českým a moravským biskupům se římský pontifikové obraceli v minulosti v této záležitosti, aby podpořili snahy unionistické. Benedikt XV. píše: „Neboť tak se dnes věci mají, že ze strany národů východního Slovanstva, jež trpí v důsledku dávno nastalého oddělení od tohoto [římského] Stolce, se jeví určitá naděje na přinavrácení svaté jednoty s námi. Vy tedy, ctihodní bratři, jimž zároveň s civilizací zazářila víra přinesená z Říma apoštoly Slovanů, Cyrilem a Metodějem, máte spolu s vašimi kněžími odvážně vykročit na tuto pro vás tak znamenitě připravenou cestu“ (BENEDIKT XV. *Saepe nobis* /list československým biskupům z 30. listopadu 1921/ /český překlad in *Cyriometodějské papežské dokumenty z let 869-1985 : Výběr*. Velehrad – Olomouc : Refugium, 2003, s. 71-72/). Dále srv. osobní pozdravy Pia XI. olomouckému arcibiskupu Prečanovi při příležitosti velehradských kongresů v letech 1924, 1927, 1932, vyzdvihující jejich význam pro jednotu církve: PIUS XI. Ad R.P.D. Leopoldum Prečan, archiepiscopum olomucensium: De conventu quarto in civitate Velehrad, prope sepulcrum S. Methodii episcopi, harendo, pro dissidentium orientie ecclesiarum unione; Ad R.P.D. Leopoldum Prečan archiepiscopum olomucensem eundemque „Apostolatus a Ss. Cyrillo e Methodio“ preasidem : De conventu quinto velehradensi. In *Acta apostolicae sedis : Commentarium officiale*. Annus XIX, volumen XIX. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1927, s. 340-341; Ad R.P.D. Leopoldum Prečan archiepiscopum olomucensium, de conventu velehradensi sexto. In *Acta apostolicae sedis : Commentarium officiale*. Annus XXIV, volumen XXIV. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1932, s. 338-339.

¹²⁰⁵ Srv. Projev Jana Pavla II. v Nové Rudolfově galerii na Pražském hradě při setkání s představiteli kulturních a intelektuálních kruhů, s. 23.

¹²⁰⁶ Srv. Uvítání papeže Jan Pavla II. prezidentem Československé republiky Václavem Havlem na starém letišti v Praze-Ruzyni (21. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 9.

¹²⁰⁷ Srv. JAN PAVEL II. Udienza generale. Mercoledì, 25 aprile 1990. [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900425_it.html>.

¹²⁰⁸ Přivítání svatého otce italským prezidentem Francescem Cossigou na římském letišti (z 22. dubna 1990). In *Jan Pavel II. v Československu 21.-22. dubna 1990. Projevy. Promluvy. Poselství*, Praha : Zvon 1990, s. 121.

¹²⁰⁹ Projev Jana Pavla II. na letišti v Praze-Ruzyni (z 21. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 11.

v církvi, která neoplývá bohatstvím ani politickou mocí, která je však „mocná vírou, prohloubenou a protříbenou léty pronásledování“.¹²¹⁰ Spíše než k „církvi administrativně zničené a potlačené“, chce papež hovořit k „církvi duchovně obrozené“.¹²¹¹

Jeho cesta však měla mít i charakter smíření mezi našimi zeměmi a Římem. První papež, který vstupuje do naší země a přináší pozdrav bratrství, pokoje a usmíření přitom je řízením prozřetelnosti Slovan, který hned v úvodním projevu poté, co na pražském letišti políbil českou zem, vyjádřil přání, aby svou návštěvou pomohl „zhojit jizvy minulosti a odstranit dávné stíny nedůvěry, které kdy v minulosti ležely mezi Čechami a Římem“.¹²¹² Papež měl výslovný zájem na tom, aby přispěl svým dílem k „bratrské spolupráci ve vzájemné úctě a důvěře“¹²¹³ mezi českými křesťany.

Cesta Jana Pavla II. do tehdejšího Československa, během níž navštívil Prahu, Velehrad a Bratislavu se odehrála na konci velikonočního oktávu, což se promítlo především do textu papežových homilií při slavení eucharistie. Bohoslužebný rámec tak umožnil, aby papežova duchovní četba minulosti a současnosti církve v Čechách a na Moravě vycházela z optiky velikonočního tajemství utrpení, smrti a vzkříšení Krista, Pána církve a dějin. Návštěva pontifika tak dosáhla svého vrcholu, když zvěstoval shromážděné církvi pokoj Zmrtvýchvstalého a dar Ducha, který ji zmocňuje k poslání (srv. *J 20,19-22*), poté co ji ujistil, že Kristus byl mezi svými učedníky přítomen po celý čas skrytosti večeřadla i během pronásledování.¹²¹⁴ Radostí a jásotem se pro místní církve měl stát „den, který učinil Hospodin“ (*Ž 118,24*), den Kristova vzkříšení jako plnost času, objímající všechna období, jimiž procházejí lidské dějiny.¹²¹⁵ Radost z Kristova vzkříšení tvořila červenou nit, spojující jednotlivé momenty celé návštěvy.¹²¹⁶ Tak lze poselství Jana Pavla II. rozumět jako novému apoštolskému hlásání odvěké pravdy o Kristu, který se stal „kamenem úhelným“ (*Ž 118,22*), Božího království, které „je ponořeno do lidského času (...) a zároveň přesahuje čas“.¹²¹⁷

Z hlediska ekumenických výzev, které Jan Pavel II. během své první návštěvy formuloval, si všimneme toho, jak definoval podíl křesťanů na obnově národa, jaké konkrétní kroky vytýčil českým křesťanům na cestě ke vzájemnému smíření a jak úsilí o jednotu církve i Evropy propojil s odkazem svatých věrozvěstů Cyrila a Metoděje.

5.1.1. Poslání křesťanů na obnově národa v procesu transformace společnosti

V nové situaci transformace položil papež výchozí otázku místní církvi pastoračně: Jaký je vnitřní charakter společenství církve v Čechách a na Moravě a co je *dnes* jeho posláním?

¹²¹⁰ Tamtéž.

¹²¹¹ Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Letenské pláni v Praze (z 21. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 19.

¹²¹² Projev Jana Pavla II. na letišti v Praze-Ruzyni, s. 11.

¹²¹³ Projev Jan Pavla II. v Nové Rudolfově galerii na Pražském hradě při setkání s představiteli kulturních a intelektuálních kruhů, s. 25.

¹²¹⁴ Srv. Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Letenské pláni v Praze, s. 18-21.

¹²¹⁵ Srv. Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Velehradě. In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 32-36.

¹²¹⁶ Srv. JAN PAVEL II. Udienza generale. Mercoledì, 25 aprile 1990.

¹²¹⁷ Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Velehradě, s. 33.

K poznání vlastní identity je nutné projít v paměti všechno to, co církev a křesťané zakusili v nedávné minulosti, je třeba pravdivě přiznat selhání, zvážit a ocenit plody zrozené v bolesti uplynulých desetiletí. Církev během nich sice byla v našich zemích odsouzena k tomu, stát se „mlčící církví“, nedobrovolnému mlčení lze ovšem porozumět jako prostoru, v němž v církvi uzrávaly opravdové hodnoty, především se pak osvědčovala *věrnost*.¹²¹⁸

Jedním ze tří aspektů věrnosti, kterou církev prokázala v době totality, byla vedle věrnosti ukřižovanému Kristu a jeho Duchu a rovněž Svatému stolci, věrnost národu, zvláště pak „solidarita s pronásledovanými a otevřenost vůči všem, kdo upřímně hledají pravdu a milují svobodu“.¹²¹⁹ Tato duchovní zkušenost projevené solidarity, kterou doprovázela ochota trpět, se přitom stala vkladem naší církve, který obohatil svět i církev v ostatních zemích. Opravdovost víry, otevřenost a solidárnost přitom mnohem spíše nežli počet věřících tvoří opravdovou sílu místní církve,¹²²⁰ která navzdory krajně nepříznivým podmínkám „uchovala svoji vitalitu a z mnoha hledisek se dokonce duchovně znovuzrodila“.¹²²¹

Dějiny církve je třeba odhalit jako živé *kontinuum*, a to výslovně i pokud jde o zkoušky a pronásledování, které jsou v dějinách evangelia v naší zemi přítomny od samého počátku, jak dokládají postavy světců – Václava, Ludmily a Vojtěcha.¹²²² Místní církev nyní stojí před výzvou, jak integrovat minulost, která přinesla konkrétní historické existenciální zkušenosti do nových perspektiv.¹²²³ Ty kladou před církev i společnost požadavek *obnovy*. Dynamicky definuje papež cestu našeho národa jako „pout' za svobodou“,¹²²⁴ na které bylo přineseno mnoho obětí, která však musí pokračovat, aby ona veliká setba nebyla promarněna.¹²²⁵ Znovunabytá svoboda nemá být příležitostí k navracení se k idealizované minulosti, „chrám svobodného života“ je třeba stavět v síle toho, k čemu věřící vnitřně došli v dobách pronásledování.¹²²⁶

Poslání věřících ve společnosti „právě dnes“ tudíž tkví zejména v tom, aby budování svobody doprovázeli „hlubokou mravní a duchovní obnovou“,¹²²⁷ která musí mít dimenzi ekumenickou.¹²²⁸ Touto cestou křesťané udrží a prohloubí svoji solidaritu s národem, kterou prokázali v minulosti a budou moci obstát před pokušením, stát se „do sebe uzavřenou skupinou“.¹²²⁹ Duch evangelia by díky křesťanům měl pronikat do politického života, a třebaže je na místě se vzdát utopistické formy směřování církve a státu, je nezastupitelnou úlohou církve

¹²¹⁸ Srv. Promluva Jana Pavla II. v chrámu sv. Víta při setkání s duchovními, řeholníky a řeholnicemi a s tělesně postiženými občany (z 21. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 14.

¹²¹⁹ Tamtéž, s. 15.

¹²²⁰ Srv. Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Letenské pláni v Praze, s. 19.

¹²²¹ JAN PAVEL II. Udienza generale. Mercoledì, 25 aprile 1990.

¹²²² Srv. Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Letenské pláni v Praze, s. 20.

¹²²³ AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 139.

¹²²⁴ Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Velehradě, s. 35.

¹²²⁵ Srv. Promluva Jana Pavla II. v chrámu sv. Víta při setkání s duchovními, řeholníky a řeholnicemi a s tělesně postiženými občany, s. 16.

¹²²⁶ Srv. tamtéž, s. 14.

¹²²⁷ Tamtéž, s. 16.

¹²²⁸ Srv. JAN PAVEL II. Udienza generale. Mercoledì, 25 aprile 1990.

¹²²⁹ Promluva Jana Pavla II. v chrámu sv. Víta při setkání s duchovními, řeholníky a řeholnicemi a s tělesně postiženými občany, s. 16.

pomáhat, „aby se uvnitř národa i mezi národy stále více rozmáhala spravedlnost a láska“,¹²³⁰ aby se rozvíjela politická svoboda a občanská odpovědnost. Se zvláštní nadějí přitom papež vyzdvihl výzvu Desetiletí duchovní obnovy,¹²³¹ která jako dílo čerpající „z nejhlubších kořenů (...) národní tradice“¹²³² svou povahou míří za hranice katolické církve směrem k ostatním křesťanům, ba k celému národu, a nadto poukazuje na neutuchající pouto Božího lidu putujícího naší zemí s „českým nebem“, světci, kteří jsou stále živí.¹²³³

5.1.2. Formulace „českého ekumenického programu“

Výslovný úkol „podporovat ekumenismus a cesty k bratrské jednotě všech, kdo věří v Krista“¹²³⁴ uložil papež během své návštěvy biskupům v poselství ČBK. Z hlediska duchovního ekumenismu pak není bez významu ani apel k tomu, aby biskupové podporovali povolání všech pokřtěných ke svatosti, a to především „vlastním příkladem lásky, pokory a prostoty života“.¹²³⁵ Alespoň krátce pozdravit, zástupce ostatních křesťanských církví a církevních společenství, se papeži podařilo v závěru setkání s představiteli české kultury a intelektuály.¹²³⁶

Právě toto setkání přineslo pro český ekumenismus impulzy naprosto zásadní povahy a papežem přednesená analýza ekumenických vztahů u nás se stala výjimečným dokladem zájmu hlavy univerzální církve o jednotu křesťanů v naší zemi. Podle přesvědčení Jana Pavla II. mají tato touha po jednotě a povolání o ni usilovat, jež jsou velkými znameními dnešní doby, v Čechách „zcela zvláštní váhu“.¹²³⁷ V době začínající nové etapy se pak snaha o jednotu stává slovy pontifika „přímo výzvou vašich dějin“.¹²³⁸ I při svých ekumenických úvahách kráčí papež cestou dialogu s minulostí: vzdálenou i nedávnou. Jako zůstává v paměti křesťanů živá vzpomínka „na události, které předznamenalý bolestný rozkol západního křesťanstva a způsobily tolik strastí v následujících staletích“,¹²³⁹ tak rovněž nelze zapomenout na to, že společně zakoušený útlak v nedávné době křesťany různých vyznání sblížil dohromady. Tyto zkušenosti,

¹²³⁰ Tamtéž, s. 17.

¹²³¹ Podle papeže bylo Desetiletí duchovní obnovy přímo „prozřetelnostní událostí“ a mělo se stát biskupům vzorem pro pastorační plán činnosti jak uvnitř církve, tak i vzhledem ke společnosti; srv. JAN PAVEL II. Poselství Československé biskupské konferenci (z 21. dubna 1990). In *Jan Pavel II. v Československu 21.-22. dubna 1990. Projevy. Promluvy. Poselství*, s. 40.

¹²³² Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Letenské pláni v Praze, s. 21.

¹²³³ Srv. tamtéž.

¹²³⁴ Poselství Československé biskupské konferenci, s. 39.

¹²³⁵ Tamtéž.

¹²³⁶ Srv. JAN PAVEL II. Setkání s představiteli křesťanských církví (21. dubna 1990). In *Jan Pavel II. v Československu 21.-22. dubna 1990. Projevy. Promluvy. Poselství*, s. 70. Pro mimořádnost návštěvy, která se vyznačovala svojí krátkostí, nebylo možné zorganizovat zvláštní, výhradně „ekumenické“ setkání papeže s českými nekatolickými křesťany, třebaže o něj sami zástupci ekumeny projevíli zájem; srv. SMETANA, Z. Dopis Janu Pavlu II. In *Kostnické jiskry*, 75/12 (1990), s. 4. Státní sekretář Casaroli však ještě před touto první papežovou cestou do Československa ERC ujistil o tom, že je papežovým vřelým přáním uskutečnit setkání se zástupci všech křesťanských církví naší vlasti při příští, „řádné pastorační návštěvě“; srv. CASAROLI, A. Odpověď z Vatikánu. In *Kostnické jiskry*, 75/15 (1990), s. 4.

¹²³⁷ Srv. Projev Jan Pavla II. v Nové Rudolfově galerii na Pražském hradě při setkání s představiteli kulturních a intelektuálních kruhů, s. 25.

¹²³⁸ Tamtéž, s. 26.

¹²³⁹ Tamtéž, s. 25.

jimiž Kristova církev prošla, jsou výzvou ke změně mentality a ke snaze o hlubokou proměnu kvality vztahů mezi Ježíšovými učedníky.

Papežův návrh, předložený české ekumeně, je zaměřen jak na nutnost hojit jizvy v srdci duchovních *dějin* národa, které nejsou jen mechanickým řazením faktů, nýbrž pochopením souvislostí a významů,¹²⁴⁰ tak na společnou a čínorodou angažovanost křesťanů při řešení problémů současné *společnosti* tím, že se v celém národě stanou zárodkem jednoty.

V souvislosti se smířením paměti připomněl papež v linii koncilního vystoupení kardinála Berana, jehož byl přímým účastníkem, klíčovou roli českého kněze Jana Husa, jemuž „odhlížeje od teologických názorů, které zastával, nelze (...) upřít bezúhonnost osobního života a úsilí o vzdělání a mravní povznesení národa“.¹²⁴¹ Právě v těchto oblastech by se reformátorův odkaz mohl stát pro české křesťany spojujícím prvkem. Vymezit místo, které patří Husovi, ale též jiným postavám českého středověku (Tomáš Štítýn, Jan Milíč), svěřuje papež odborníkům a v první řadě českým teologům.

Českými dějinami prostupuje nepřetržitě proud světců, slévající se v jedno se „vzácnými příklady křesťanské opravdovosti“,¹²⁴² a to až po nejnovější současnost. Vždyť jejich zástup se rozšířil ze zápasu národa v období nacistického i komunistického útlaku, během nichž „duchovní a věřící všech vyznání ve své naprosté většině stáli na straně národa“.¹²⁴³ Svědectví věrnosti a statečnosti křesťanů, kteří osobně vystoupili na obranu svobody každého člověka má tedy svůj dalekosáhlý význam ekumenický. Církev, která hlásá Krista jako dárce ryzí lidské svobody a přitom je si vědoma hluboké úcty k člověku,¹²⁴⁴ je povinna hájit a respektovat především svobodu svědomí a náboženského vyznání, které jsou zakořeněny v důstojnosti každé lidské osoby.¹²⁴⁵ Díky svědkům víry, kteří učinili z této pravdy osobní závazek, vyrostla mravní autorita křesťanů v této zemi.¹²⁴⁶

Soudobá situace přináší specifické otázky, na které lze nalézt odpověď jen v dialogu, do něhož křesťané mají se vši vážností vstoupit, a to „ve vzájemné bratrské jednotě“,¹²⁴⁷ která nebude kolem sebe šířit uniformitu, založenou na kompromisech, nýbrž bude vnášet do společnosti hodnotu vzájemné úcty a odpovědnost za kořeny národa a jeho kultury. „Sjednocujícím motivem“, přítomným v českém křesťanství od sv. Vojtěcha po kardinála Tomáška, který přitom všichni křesťané mají zvlášť střežit a rozvíjet, je zvláště „mravní opravdovost, výzva k obrácení, k proměně myslí a srdcí“.¹²⁴⁸

¹²⁴⁰ Srv. AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 151.

¹²⁴¹ Projev Jan Pavla II. v Nové Rudolfově galerii na Pražském hradě při setkání s představiteli kulturních a intelektuálních kruhů, s. 26.

¹²⁴² Tamtéž.

¹²⁴³ Tamtéž.

¹²⁴⁴ Srv. JAN PAVEL II. *Redemptor hominis* (encyklika o Kristu Vykupiteli z 4. března 1979), 12 (český překlad Praha : Zvon, 1996).

¹²⁴⁵ Srv. *Dignitatis humanae* (deklarace o náboženské svobodě z 7. prosince 1965), 2.

¹²⁴⁶ Srv. Projev Jan Pavla II. v Nové Rudolfově galerii na Pražském hradě při setkání s představiteli kulturních a intelektuálních kruhů, s. 26.

¹²⁴⁷ Tamtéž, s. 27.

¹²⁴⁸ Tamtéž.

Takto formulovaná východiska českého ekumenického úsilí jsou pro papeže příslibem neochvějné naděje, že „právě v této zemi (...) dojde k závažným krokům na cestě bratrského smíření a opravdové jednoty v Kristu“.¹²⁴⁹

5.1.3. Cyrilometodějský odkaz a jednota Evropy

„Evropa žije zkušenost hluboké transformace a nachází se před novou etapou svého uskutečnění se.“¹²⁵⁰ Evropa hledá cestu ke své jednotě, a jelikož tato jednota nemůže být jen výsledkem uspořádání politických a ekonomických faktorů, přináší s sebou toto hledání otázku po kulturní identitě Evropy. Evropská kulturní *jednota* je přitom „plodem kulturní *různosti*“.¹²⁵¹

Poznat identitu starého kontinentu, znamená vydat se cestou zkoumání historické paměti Evropy. V procesu hledání evropské jednoty, který se nemůže zastavit pouze u ideálů osvícenství, jsme pozváni znovu objevit v základech evropské kultury fenomén křesťanství. Bez živého vědomí duchovního a náboženského rozměru jako klíče k porozumění a plodné četbě evropské tradice hrozí, že se dnešní Evropané stanou „cizinci ve své vlastní kultuře“.¹²⁵² Takový byl záměr též ateistické ideologie komunismu.

Soluštní bratři se v tomto kontextu stávají reprezentanty plodného dialogu mezi *vírou* a *kulturou*. Papež ví, že „tento národ a jeho kultura byly od počátku spojeny se světlem Kristova evangelia a s dílem šířitelů křesťanské víry“,¹²⁵³ kteří do této země připutovali dříve, než k ostatním slovanským národům. Odtud vysvítá, proč připutovat na Velehrad bylo pro Jana Pavla II během jeho krátké a mimořádné návštěvy výslovným přáním.¹²⁵⁴ Velehrad je papeži v první řadě „počátkem vstupu Slovanů do církve a počátkem této části evropské kultury“,¹²⁵⁵ místem, odkud „apoštolové Slovanů“, Cyril a Metoděj, zahájili dílo evangelizace slovanských národů,¹²⁵⁶ aby jim srozumitelným způsobem předali zvěst o novém životě postaveném na Kristu, který je Kamenem nárožním. Takové srozumitelné hlásání pravdy má přitom nezbytný význam ekumenický, nakolik je základním prvkem ekumenismu „společenství pravdy“, jejíž vyjádření se vyznačuje pluralitou forem.¹²⁵⁷

S mimořádným důrazem polský papež vyzdvihl úlohu Velehradu jako místa, na kterém nalézáme „nárožní kámen evropské jednoty“.¹²⁵⁸ Podobně jako na Monte Cassino sv. Benedikt kladl základy „Evropy latinské“, na Velehradě Cyril s Metodějem „natrvalo vstúpili do dějin

¹²⁴⁹ Tamtéž, s. 25.

¹²⁵⁰ AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 143.

¹²⁵¹ Projev Jana Pavla II. v Nové Rudolfově galerii na Pražském hradě při setkání s představiteli kulturních a intelektuálních kruhů, s. 28

¹²⁵² Tamtéž.

¹²⁵³ Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Letenské pláni v Praze, s. 19.

¹²⁵⁴ Srv. Slova Mons. Františka Vaňáka, arcibiskupa olomouckého, k návštěvě papeže Jana Pavla II. na Velehradě. In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 31.

¹²⁵⁵ JAN PAVEL II. Udienza generale. Mercoledì, 25 aprile 1990.

¹²⁵⁶ Srv. Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Velehradě, s. 32-33.

¹²⁵⁷ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 19 (s explicitním odvoláním papeže na evangelizační dílo Cyrila a Metoděje).

¹²⁵⁸ Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Velehradě, s. 34.

Evropy tradici řeckou a byzantskou“.¹²⁵⁹ Oba tyto nesmírné proudy Tradice, jakkoliv různorodé jsou jejich rysy, přesto odkazují jeden na druhý a dohromady tvoří nedílnou tvář křesťanské Evropy. V životním příběhu slovanských věrozvěstů se řecký i římský prvek snoubí v plnou jednotu a podstatným rysem apoštolátu obou světců je svědectví nerozdělené církve: „jejich svědectví znamená výzvu k jednotě. Jsou nám společní a mají význam ekumenický“.¹²⁶⁰ Těmito slovy přitom papež připomenul myšlenku, kterou vyjádřil již ve své cyrilometodějské encyklice v r. 1985, když napsal: „Pro nás, lidi dneška, má jejich apoštolát výraz ekumenické výzvy: v pokoji usmíření znovu vystavět jednotu, jež byla v době po svatých Cyrilu a Metoděvi hluboce narušena, především jednotu mezi Východem a Západem.“¹²⁶¹ Odsud pramení i ekumenický úkol Velehradu, na kterém podle papeže unionistické sjezdy vykonaly první kroky k modernímu ekumenismu. Tomuto místu přísluší, aby se stalo místem pokorné a vroucí modlitby za to, aby „všichni, kdo uvěřili, byli jedné mysli a jednoho srdce“ (Sk 4,32).¹²⁶²

Jednota Evropy, o které Jan Pavel II. hovořil, se ve své autentické duchovní podstatě rodí z Kristova kříže a vzkříšení.¹²⁶³ Takové je i poselství, které Evropě vysílá Velehrad. Proto nebylo náhodou, že v závěru své návštěvy poutního místa papež oznámil veřejně svůj úmysl svolat mimořádnou biskupskou synodu o Evropě, která se pak věnovala nové evangelizaci starého kontinentu. Vyzval tak biskupy, zodpovědné zvláštním způsobem za hlásání evangelia, aby před Pánem dějin zkoumali a rozlišovali znamení času, a hledali odpovědi na otázku, kterým směrem se má dnes předávání radostné zvěsti v Evropě ubírat.¹²⁶⁴

¹²⁵⁹ Tamtéž. Zde je také třeba hledat důvod toho, proč papež r. 1983 prohlásil Cyrila a Metoděje za „spolupatrony Evropy“; srv. JAN PAVEL II. *Egregiae virtutis* (motu proprio vyhlášený sv. Cyrila a Metoděje za spolupatrony Evropy z 31. prosince 1980), 4. In LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 7 : Documenti ufficiali della Santa sede 1980-1981*. Bologna : Dehoniane 1991, čl. 968. Tímto aktem papež chtěl vyjádřit skutečnost, že duchovní a kulturní dědictví Evropy je syntézou různosti tradic a kultur, které kontinentem procházejí.

¹²⁶⁰ Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Velehradě, s. 34.

¹²⁶¹ JAN PAVEL II. *Slavorum apostoli* (encyklika u příležitosti jedenáctistého výročí evangelizačního díla sv. Cyrila a Metoděje z 2. června 1985), 13 (český překlad in *Cyrilometodějské papežské dokumenty z let 869-1985 : Výběr*, s. 166). Jan Pavel II. pokládal oba světce za „autentické předchůdce“ ekumenismu; srv. JAN PAVEL II. *Slavorum apostoli*, 14. In *op. cit.*, s. 167.

Význam Cyrila a Metoděje vzhledem k úsilí o jednotu církve představuje skutečný *locus*, k němuž se výroky magisteria pravidelně a vždy znovu vracejí; srv. např. LEV XIII. *Grande munus*. In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903)*, čl. 199-201; BENEDIKT XV. *Saepe nobis* (český překlad in *Cyrilometodějské papežské dokumenty z let 869-1985 : Výběr*, s. 80); PIUS XI. *Quod sanctum Cyrillum* (list srbsko-chorvatsko-slovinským a československým biskupům z 13. února 1927) (český překlad in *op. cit.*, s. 78); JAN XXIII. *Magnifici eventus* (apoštolický list slovanským biskupům z 11. května 1963) (český překlad in *op. cit.*, s. 93-94); PAVEL VI. *Antique nobilitatis* (apoštolický list věřícím Československa z 2. února 1969) (český překlad in *op. cit.*, s. 116-117); JAN PAVEL II. *Egregiae virtutis*, 3. In LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 7 : Documenti ufficiali della Santa sede 1980-1981*, čl. 963-965. Výčet prohlášení římských pontifiků můžeme zakončit zmínkou současného papeže Františka, který ve svém listě kardinálu Dukovi z 24. června 2013 u příležitosti cyrilometodějského jubilea vyslovil přání: „Kéž se toto důležité výročí stane pohnutkou ke stále intenzivnějším vztahům křesťanského bratrství mezi věřícími římskokatolické a řeckokatolické církve, mezi nimi a věřícími ostatních křesťanských vyznání“ (František píše na Velehrad. In *Katolický týdeník*, XXIV/27-28 /2013/, s. 1).

¹²⁶² Srv. Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Velehradě, s. 35.

¹²⁶³ Srv. Promluva Jana Pavla II. před modlitbou Regina Coeli na Velehradě (z 22. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 38.

¹²⁶⁴ Srv. tamtéž, s. 37.

5.1.4. Ohlasy v prostředí české ekumeny

Samotné ohlášení papežovy historické návštěvy vyvolalo v české ekumeně škálu reakcí: od probuzení obranného „protiřímského afektu“ až po otevřené očekávání. Pontifikát polského papeže byl některými vnímán v protikladu k ekumenické otevřenosti pokoncilní katolické církve, která dnes údajně prosazuje ekumenismus „povýšené, blahosklonné snášenlivosti“.¹²⁶⁵ Římská církev v osobě svého nejvyššího představitele vystupuje jako jediná držitelka Boží pravdy, což dokládá i tím, že hovoří o ostatních křesťanech jako o „odloučených bratřích“. Ti však před přiletem Jana Pavla II. důrazně připomínají: „Existují svéprávná a rovnoprávná církevní společenství, jejichž Pánem je Kristus, který výslovně neurčil žádné náměstky ani neurčil jednotlivé struktury.“¹²⁶⁶

ERC jako celek si byla vědoma, že význam cesty bude pro působení křesťanů v naší zemi mít rozhodující význam. Podle slov jejího předsedy, nekatolíci neočekávali od papeže ani rehabilitaci Jana Husa, ani výraz pokání za události na Bílé Hoře, toužili však po projevu upřímného bratrství. Očekávání návštěvy bylo spojeno s otázkou: „Potvrdí mocenský vliv některých proudů v římskokatolické církvi? Nebo podpoří úsilí o jednotu v pravdě a lásce?“¹²⁶⁷

Otázky týkající se vztahu mezi náboženstvím, kulturou a dějinami, které v kontextu evropské jednoty papež předložil českému kulturnímu vědomí, nakonec dolehly jako inspirace i ke sluchu evangelického teologa, třebaže jeho hlas zůstal osamělý: „Nadějme se, že tato návštěva položila základ novým ekumenickým vztahům mezi křesťany u nás.“¹²⁶⁸ „Za pronikavý postřeh“ pokládal Josef Smolík papežovo „rozpoznání, že pro české náboženské dějiny je od dob reformačních významným rysem důraz na hodnoty mravní.“¹²⁶⁹ Ačkoliv evangelíci jsou přesvědčeni, že Hus nebyl jen příkladem mravnosti, nýbrž postavil do středu svého boje otázku pravdy, důraz na mravní hodnoty jako podstatný rys v chápání evangelia je pro Čechy věrné reformační tradici – od Husa přes české bratry až k TGM – typický. Otevření obzoru pro české evangelíky by měla znamenat skutečnost, že nejsou jedinými nositeli mravní obrody národa. Svědkové evangelia doby předreformační patří ke společnému dědictví všech křesťanů a tak jako výzva do evangelických řad platí: „Budeme se muset učit chápat své dějiny na cestě za mravní obrodu národa širěji.“¹²⁷⁰ Právě k podobnému, ekumenicky otevřenému rozlišování, papežská návštěva směřovala jako k jednomu ze svých hlavních cílů.¹²⁷¹

Nejvýznamněji a dlouhodoběji se do vztahů uvnitř české ekumeny promítl papežův impulz k prohloubení poznání osobnosti a díla Jana Husa: od tohoto podnětu k založení studijní komise, přes vědecké konference, mezi nimiž zaujímá zvláštní místo ona bayreuthská, které se

¹²⁶⁵ VÍTEK, J. Co si myslím o návštěvě papeže v naší zemi? In *Protestant*, II/4 (1990), s. 12.

¹²⁶⁶ SAKAŘ, V. A ČLENOVÉ LITERÁRNĚ-HISTORICKÉHO ODBORU PRAŽSKÉ DIECÉZNÍ RADY ČČSH. Papež navštíví Československo.

¹²⁶⁷ SMETANA, Z. Dopis Janu Pavlu II.

¹²⁶⁸ SMOLÍK, J. Zhodnotit dosah návštěvy. In *Křesťanská revue*, LVII/5 (1990), s. 97

¹²⁶⁹ Tamtéž.

¹²⁷⁰ Tamtéž.

¹²⁷¹ Srv. AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*, s. 165.

zúčastnil i tehdejší předseda Papežské rady pro jednotu křesťanů E. Cassidy,¹²⁷² až po kající slova papeže Wojtyły v předvečer Velkého jubilea, uplynulo celkem bezmála plných deset let. Na tomto místě je vhodné si připomenout, že vážný a upřímný zájem slovanského papeže o nalezení osvobozující pravdy pokud jde o otázku českého reformátora, sahal ještě do doby, kdy ve střední a východní Evropě vládla komunistická totalita.¹²⁷³

5.2.Druhá návštěva Jana Pavla II. (20.–22. května 1995)

V roce 1995 přivítala naše země papeže v mnoha ohledech ve změněných podmínkách, nežli tomu bylo před pěti lety: vzácný host stanul poprvé na půdě samostatného státního útvaru zvaného Česká republika, v němž bylo obnoveno demokratické zřízení garantující občanské svobody, byl zahájen proces hospodářské transformace apod. Prostředí všedních starostí a střízlivějšího uvažování, které vystřídalo euforii ze svobody, se mohlo zároveň stát pozornějším příjemcem pro papežovo poselství, zaměřené na budování vnitřních a hlubších východisek této svobody.¹²⁷⁴ Zatímco při předchozí návštěvě církev v naší zemi sotva „vycházela z katakomb“,¹²⁷⁵ prostor otevřené svobody nyní kladl na křesťany a jejich společenství naprosto nové požadavky a vyzýval, pastoračně moudře rozlišit cesty nové evangelizace, která by přispěla k duchovní obnově společnosti.

O tom, jaká atmosféra vládla v době přípravy druhé návštěvy římského biskupa v našich zemích uvnitř evangelické části české ekumeny, již byla řeč: převládla v ní obava, že kanonizací Jana Sarkandra, k níž během papežovy cesty mělo dojít, se katolická církev přihlásí k dědictví neblahých a netolerantních praktik doby protireformační.¹²⁷⁶ Krátce před návštěvou sice čeští protestanté ústy synodního seniora ČCE vyjádřili lítost nad tím, že se Sarkander stal obětí politického procesu a byl-li zabit evangelickými křesťany, pak i svoji omluvu za tento čin,¹²⁷⁷ jednotlivé body papežova programu však probíhaly bez jejich přímé účasti.¹²⁷⁸

¹²⁷² Srv. LÁŠEK, J.B. (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN.*

¹²⁷³ Je známou skutečností, že Jan Pavel II. v polovině 80. let 20. století přivítal s potěšením nám dobře známou studii prof. Świeżawského a podpořil snahy polského episkopátu, zabývat se sondážní diskusí o možné Husově rehabilitaci; srv. Diskuse o Husovi. Iniciativa polského episkopátu. In *Teologické texty*, 16, s. 30. Je rovněž pozoruhodné, že v polském prostředí to nebyl pouze Świeżawski, kdo se kauzou našeho reformátora vážně zabýval. Bezprostředně po koncilu studoval zevrubně jeho případ historik a teolog Marian Rechowicz; srv. GŁOMBIK, C. Pokoncilní hlas polského teologa v Husově věci. In *Theologická revue*, 66/6 (1995), s. 91-92.

¹²⁷⁴ Srv. Uvítání Jana Pavla II. v České republice Václavem Havlem, prezidentem České republiky, na starém letišti v Praze-Ruzyni (20. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 41-42.

¹²⁷⁵ Projev Jana Pavla II. na letišti v Praze-Ruzyni (z 20. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 44.

¹²⁷⁶ Srv. REJCHRT, M. Kde jste, Zvěřinovi žáci?

¹²⁷⁷ Srv. Odpověď synodního seniora ČCE P. Smetany papeži Janu Pavlu II. In *Protestant*, VI/6 (1995), s. 5.

¹²⁷⁸ To platí o ČCE, Jednotě bratrské, Církvi bratrské, Slezské církvi evangelické a. v. a Evangelické církvi metodistické, které odmítly vyslat své zástupce na setkání s papežem, jež proběhlo první den jeho návštěvy v budově pražské apoštolské nunciatury. Ekumenické schůzky s Janem Pavlem II. se naproti tomu zúčastnili představitelé starokatolíků, pravoslavných, baptistů, CČSH, Luterské evangelické církve a. v. a kromě nich také reprezentanti zahraničních církví působících na našem území, křesťanských organizací, unitářů i židovské obce; srv. (la). Krůčky k jednotě. In *Katolický týdeník*, VI/22 (1995), s. 2.

Klíčem k porozumění významu papežovy cesty byl podle slov samotného pontifika kontext příprav na oslavy jubilejního roku 2000,¹²⁷⁹ jehož první fáze (1994-1996) se měla výrazně zaměřit právě na téma pokání a smíření. Podle slov apoštolského listu *Tertio millennio adveniente*, který papež v této souvislosti vydal, bude moci církve překročit práh nového tisíciletí jen tehdy, vezme-li „s jasnějším vědomím (...) na sebe hřích svých synů“ a vybídne-li „své syny, aby se v pokání očistili ode všech omylů, nevěrnosti, nedůslednosti a zpozdilosti“.¹²⁸⁰ Mezi hříchy, které zvláště vyžadují pokání a obrácení přitom papežský dokument výslovně uvedl ty, jež měly za následek nejednotu církve. Blížkost konce druhého křesťanského milénia se tak má stát apelem „ke zpytování svědomí a k vhodným ekumenickým iniciativám, aby tak [křesťané] mohli k velkému jubileu přistoupit ne-li již jako úplně sjednoceni, pak alespoň jako mnohem bližší překonání rozdělení“,¹²⁸¹ k nimž během uplynulého tisíciletí došlo. Zpytování svědomí křesťanů by se mělo zaměřit též na „tichý souhlas“, se kterým se především v jistých momentech dějin prosazovaly metody intolerance a dokonce násilí pod záminkou služby pravdě.¹²⁸²

Blížící se jubileum vtělení Božího Syna má svůj význam pro celou Evropu, neboť se podle papeže může stát příležitostí k tomu, aby náš kontinent znovu procházel stezky, jimiž do něj vešla křesťanská víra. Jedna z takových cest evangelizace vedla přitom i skrze Moravskou bránu.¹²⁸³ V kanonizaci Jana Sarkandra, jež nepochybně stála v centru apoštolské návštěvy,¹²⁸⁴ tedy Jan Pavel II. spatřoval především „prozřetelnostní příležitost vyjádřit na zvláště významném místě kritické zhodnocení náboženských válek, které si vyžádaly tolik obětí jak mezi katolíky, tak mezi protestanty“ s cílem, „aby se tato událost stala pro všechny mocným podnětem k úsilí, aby už nikdy nedošlo k podobným hříchům proti přikázání křesťanské lásky“.¹²⁸⁵ Tímto pojetím papež radikálně zpochybnil podezření z nové vlny triumfalismu místní katolické církve, které v souvislosti se svatořečením vzcházelo z řad evangelíků.

Pro českou ekumenu vidíme přínos papežovy návštěvy především ve dvou směrech: v jeho chápání církve u nás jako společenství mučedníků, svědků víry a v jeho akcentu na modlitbu za odpuštění a na pokání za hříchy proti jednotě Kristova těla.

¹²⁷⁹ „Myslím, že důležitost této cesty se dá pochopit ve světle dokumentu *Tertio millennio adveniente*“ (Proslov Jana Pavla II. při generální audienci 24. května 1995 v Římě. In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 71).

¹²⁸⁰ JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente* (apoštolský list o přípravě na jubilejní rok 2000 z 10. listopadu 1994), 33 (český překlad Praha : Zvon, 1995).

¹²⁸¹ Tamtéž, 34. Odpovědi na tuto papežovu výzvu v české ekumeně se stalo např. vytvoření Slavkovské iniciativy smíření; srv. *Pět let na cestě smíření*. Brno : Nová naděje, s. d. Do atmosféry příprav na jubilejní rok 2000 zapadaly též akty smíření, které se koncem devadesátých let minulého století symbolicky odehrály na místech spjatých s bolestnou minulostí soužití katolíků a evangelíků v naší zemi (Růžďka na Vsetínsku, Jičín, Chomutov, Bílá Hora); srv. PALA, Z. Evangelíci a katolíci se navzájem omluvili. In *Katolický týdeník*, IX/26 (1998), s. 4; Jičínská výzva. In EKUMENICKÁ RADA CÍRKVÍ V ČESKÉ REPUBLICE. *Sborník 1999*. Praha : ERC v ČR, 2000, s. 36-37; VOLNÝ, V. Akt smíření v Chomutově. In EKUMENICKÁ RADA CÍRKVÍ V ČESKÉ REPUBLICE. *op. cit.*, s. 38; SMETANA, P. Uložení ostatků obětí bitvy na Bílé Hoře. In EKUMENICKÁ RADA CÍRKVÍ V ČESKÉ REPUBLICE. *op. cit.*, s. 39.

¹²⁸² Srv. JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente*, 35.

¹²⁸³ Srv. Proslov Jana Pavla II. při generální audienci 24. května 1995 v Římě, s. 71.

¹²⁸⁴ Srv. Projev Jana Pavla II. na letišti v Praze-Ruzyni, s. 45.

¹²⁸⁵ Proslov Jana Pavla II. při generální audienci 24. května 1995 v Římě, s. 73; srv. Dopis papeže Jana Pavla II. synodnímu seniorovi ČCE a prezidentu ERC v ČR Pavlu Smetanovi (z 2. května 1995). In *Protestant*, VI/6 (1995), s. 2-3.

5.2.1. Církev v českých zemích – *communio martyrum*

Změněné vnější podmínky, do nichž jsou situováni křesťané u nás, mnohdy bolestná konfrontace s realitou otevřené společnosti, ale též vnitřní stav místní církve v českých zemích, v níž přetrvává nebezpečí rozdělení jako dědictví dob nedávno minulých, volají po živé *communio* církve jako specifické potřebě církve v Čechách a na Moravě, která po desetiletích útlaku je postavena novým výzvám. Tak pojmenoval papeži pastorační *status quo* český primas Miloslav Vlk.¹²⁸⁶ Jeho tvrzení přitom nemusíme rozumět jen jako hlasu *ad intra* katolické církve, vždyť právě pojetí církve jako *communio* otevírá cestu plodným ekumenickým implikacím, pakliže chápeme úsilí o jednotu jako „růst společenství“.

Liturgické texty, z nichž vycházely papežovy promluvy během návštěvy, souzněly s vrcholícím velikonočním obdobím, kdy Kristus zve svou církev do večeřadla (srv. *J* 13-17), aby zde pronesl svoji řeč na rozloučenou, přislíbil Utěšitele a přinesl „oběť modliteb a úpěnlivých proseb Bohu“ (*Žd* 5,7). Mezi nimi zaujímá zvláštní místo modlitba za jednotu učedníků, za církev putující staletími a dějinami národů, a to „také dějinami vašeho národa, Čech a Moravy“.¹²⁸⁷

Papežova replika se neomezuje na sociologickou analýzu církevních struktur za účelem zvýšit apoštolskou efektivitu. Církev jako *communio* povstává ze společenství Syna s Otcem, z Boží svatosti, do níž je člověk uváděn posvěcením skrze pravdu, kterou zjevuje Kristus (srv. *J* 17,17-19).¹²⁸⁸ Církev je tedy v prvé řadě *communio sanctorum*, tajemství, „které rozšiřuje srdce věřících a dovoluje jim vzdávat chválu Trojjedinému Bohu a dýchat zhluboka atmosféru víry, naděje a lásky“.¹²⁸⁹ Jako společenství svatých, tedy těch kdo náleží Bohu, se církev rodí jak z *pravdy*, tak také z *lásky*, která působí duchovní přebývání osob jedné v druhé. Tak Syn slibuje, že si s Otcem učiní příbytek v nitru toho, kdo jej miluje (srv. *J* 14,23), kdo přijal dar nestvořené lásky – Ducha Svatého.¹²⁹⁰ Je to právě Duch pravdy (srv. *J* 16,13), který společenství vytváří, když zaručuje, „aby Slovo, v božství jedno s Otcem, mohlo i nadále sjednocovat mezi sebou lidi z generace na generaci touž pravdou a láskou, kterou on [Syn] zjevil svým příchodem na svět“.¹²⁹¹

Srdcem společenství Kristovy církve v Čechách a na Moravě jsou tak podle slovanského papeže především „svatí a blahoslavení minulých dob a všichni vyznavači víry minulých let“.¹²⁹² Církev jako společenství svědků, *communio martyrum*. Dějinná kontinuita přítomnosti světců

¹²⁸⁶ Přivítání papeže Jan Pavla II. kardinálem Miloslavem Vlkem, arcibiskupem pražským, na Strahovském stadionu v Praze (20. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 48.

¹²⁸⁷ Promluva Jana Pavla II. při bohoslužbě slova na Strahovském stadionu v Praze (z 20. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 52.

¹²⁸⁸ Srv. tamtéž, s. 51.

¹²⁸⁹ Tamtéž.

¹²⁹⁰ Srv. Homilie Jana Pavla II. při mši sv. u příležitosti svatořečení Jana Sarkandra a Zdislavy z Lemberka v Olomouci na letišti Neřeďín (z 21. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 56.

¹²⁹¹ Tamtéž, s. 57.

¹²⁹² Promluva Jana Pavla II. při bohoslužbě slova na Strahovském stadionu v Praze, s. 51. Z těchto vyznavačů nedávné minulosti papež jmenoval Josefa Berana, Štěpána Trochtu, Františka Tomáška, Adolfa Kajpra, Jana Evangelistu Urbana, Silvestra Braitu a Josefa Zvěřinu; srv. op. cit., s. 50-51.

– patronů českých zemí, které jsou „domovem světců“,¹²⁹³ je výzvou k cestě ke svatosti všech křesťanů, která je „vlastně to jediné, na čem v životě záleží“,¹²⁹⁴ a kterou Jan Pavel chápe jako každodenní rozvíjení a uskutečňování pravdy víry, že jsme se v Kristu, Božím Synu stali dětmi nebeského Otce (srv. *J* 1,12).

Jednota společenství je ukryta v hloubce jednoty Otce a Syna (srv. *J* 17,22). Je zázrakem a přitom i závazkem týkajícím se i křesťanů v naší vlasti. „Viditelná a úplná jednota představuje jeden z osobitých úkolů, na kterých my věřící (...) jsme povinni se s Boží pomocí podílet.“¹²⁹⁵

5.2.2. Modlitba a pokání jako nový začátek na ekumenické cestě

Olomoucká kanonizace oživila v české evangelické paměti bolest nad osudy „dávných otců a matek“.¹²⁹⁶ V papežově intenci se však měla stát rovněž zpytováním svědomí pro české katolíky a výzvou místní katolické církvi, aby s lítostí želela nad slabostí těch „svých synů, kteří pokřivili její tvář a dokonce zabránili tomu, aby plně zrcadlila obraz svého ukřižovaného Pána, nepřekonatelného příkladu trpělivé lásky a pokorné mírnosti“.¹²⁹⁷ Pro římského biskupa je Sarkandrovo svatořečení příležitostí, aby tlumočil českým křesťanům výchozí a nezpochybnitelný princip koncilního učení o svobodě náboženského vyznání, který tkví ve zřeknutí se jakéhokoliv násilí ve věcech víry a svědomí: „...pravda nevznáší svůj nárok jinak, než silou pravdy samé, která proniká do lidské mysli jemně a spolu mocně.“¹²⁹⁸

Svědectví moravského kněze se kondenzuje do posledních okamžiků jeho pozemského života: oddanost povinnostem, trpělivost a vytrvalost, věrnost pastýře zvláště pokud jde o zpovědní tajemství. To je „tajemný odkaz“ světce, který vystupuje uprostřed kontrastů své doby, a který nás v kontextu dnešní evropské a celosvětové církve má vést k tomu, abychom si uchovali živou památku na ty, kdo i ve 20. století „dali přednost ztrátě majetku, ústrkům a smrti, před snadnějším řešením, jímž bylo shrbit se před útlakem a násilím“.¹²⁹⁹

Na Sarkandrově osudu chce papež poukázat na ekumenický rozměr křesťanského mučednictví a konkretizovat tímto způsobem jedno ze svých osobitých ekumenických témat: „Ekumenismus svatých, mučedníků, je pravděpodobně nejpřesvědčivější.“¹³⁰⁰ Světci vůbec a mučedníci především, jsou pro něho „prvními přímluvci ekumenických snah“,¹³⁰¹ nakolik stojí blízko Kristu, který se na vrcholu své pozemské cesty modlí za jednotu (srv. *J* 17,21). Modlitba

¹²⁹³ Promluva Jana Pavla II. před modlitbou Regina Coeli na letišti Neředín v Olomouci (z 21. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 62.

¹²⁹⁴ Tamtéž.

¹²⁹⁵ Promluva Jana Pavla II. při bohoslužbě slova na Strahovském stadionu v Praze, s. 52.

¹²⁹⁶ Odpověď synodního seniora ČCE P. Smetany papeži Janu Pavlu II, s. 8.

¹²⁹⁷ JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente*, 35; srv. Dopis papeže Jana Pavla II. synodnímu seniorovi ČCE a prezidentu ERC v ČR Pavlu Smetanovi, s. 3; Promluva Jana Pavla II. při setkání s mládeží na Svatém Kopečku v Olomouci (z 21. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 65.

¹²⁹⁸ *Dignitatis humanae*, 1; srv. Promluva Jana Pavla II. při setkání s mládeží na Svatém Kopečku v Olomouci, s. 64.

¹²⁹⁹ Homilie Jana Pavla II. při mši sv. u příležitosti svatořečení Jana Sarkandra a Zdislavy z Lemberka v Olomouci na letišti Neředín, s. 60.

¹³⁰⁰ JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente*, 37; srv. *Ut unum sint*, 83-84 (připomeňme jen pro doplnění souvislostí, že encyklika o ekumenismu byla promulgována v týdnu bezprostředně po návratu papeže ze zahraniční cesty v České republice a Polsku, 25. května 1995).

¹³⁰¹ Promluva Jana Pavla II. při bohoslužbě slova na Strahovském stadionu v Praze, s. 53.

nového olomouckého mučedníka křesťanům připomíná především důležitost prosby za odpuštění vin. Bolestné rozpomínání, během něhož rozpoznáváme a vyznáváme naši vlastní odpovědnost za hřích rozdělení a rozpadu církevní jednoty, nachází své vyústění v prosbě modlitby Páně: A odpusť nám naše viny, jako i my odpouštíme naši viníkům. „Vskutku, jedni vůči druhým jsme viníky.“¹³⁰²

Za srdce ekumenického poselství křesťanům v českých zemích pak lze chápat slova pronesená během kanonizační mše: „Dnes, já, papež římské církve, jménem všech katolíků prosím za odpuštění křivd, spáchaných na nekatolících v pohnutých dějinách tohoto národa; zároveň ujišťuji, že katolická církev odpouští všechno zlé, co vytrpěly zase její děti. Ať je dnešní den novým začátkem ve společné snaze následovat Krista, jeho evangelium, jeho zákon lásky, jeho svrchovanou touhu po jednotě věřících v Kristu: ‚Ať všichni jsou jedno‘ (J 17,21).“¹³⁰³

5.2.3. Ohlasy v prostředí české ekumeny

Každá kanonizace nejen oceňuje příklad konkrétního světce, kterého nyní katoličtí věřící mohou uctívat, ale představuje také signál pro ostatní křesťany a okolní svět, jímž katolická církev ukazuje své priority.¹³⁰⁴ I přes opakované oficiální ujištění katolické církve o smyslu svatořečení, čeští evangelíci středobod papežovy návštěvy jako celek neakceptovali a demonstrovali tak pro český protestantismus nebyvalou míru jednomyslnosti. Řečeno slovy P. Morée: „Papež obnovil jednotu v řadách ČCE.“¹³⁰⁵ Církevní vedení i notoričtí kritici církve, která se zpravidla vyznačuje programovou negací uniformity, se ve věci odmítnutí kanonizace spojili vjedno. Synodní senior za svou neúčast na setkání s papežem byl odměněn potleskem.¹³⁰⁶

Jak víme, problém tvořil v první řadě způsob četby toho, čemu se s oblibou přisuzuje nepopíratelná autorita „historického faktu“. Zde evangelíci, za které hlasitě promluvil např. Jan Dus, četli dějiny po svém a dospěli k závěru, že prosba o odpuštění, kterou papež během kanonizace pronesl, nemá údajně „žádnou skutečnou morální hodnotu“.¹³⁰⁷ Římská kurie vinou nedbalosti českých hierarchů se totiž dopustila „radikálního zkreslení dějin“, spočívajícího v tom, že z fanatických násilníků dnešní katolická církev činí lidi zbožné, mravně bezúhonné a příkladné.¹³⁰⁸ Poctivý přístup k dějinám evangelíky nutí k tomu, aby upustili od falešné tolerance, a od českých katolíků vyžaduje, aby se nového svatého zřekli a požádali při příští návštěvě papeže, aby „zřetelně nepravého mučedníka“¹³⁰⁹ vyškrtnul ze seznamu svatých...

¹³⁰² Promluva Jana Pavla II. při setkání s mládeží na Svatém Kopečku v Olomouci, s. 66.

¹³⁰³ Homilie Jana Pavla II. při mši sv. u příležitosti svatořečení Jana Sarkandra a Zdislavy z Lemberka v Olomouci na letišti Neředín, s. 59-60.

¹³⁰⁴ Srv. ŠTAMPACH, O. Posel pokoje a lásky (ekumenické aspekty návštěvy Svatého otce). In *Perspektivy*, 5 (1995), s. 2.

¹³⁰⁵ MORÉE, P. Česká evangelická teologie v očích jednoho cizince, s. 10.

¹³⁰⁶ Srv. Otevřený dopis Pavla Ottera synodnímu seniorovi P. Smetanovi. In *Protestant*, VI/6 (1995), s. 18-19.

¹³⁰⁷ DUS, J. Dnešní potíž s katolickou církví, s. 191.

¹³⁰⁸ Srv. tamtéž.

¹³⁰⁹ Tamtéž, s. 192.

Nevěrohodnost papežovy omluvy v evangelických očích doložil Pavel Otter odvoláním na to, že uvnitř katolické církve vládne exkomunikativní duch odporující dialogu. Navenek pak nejsou výzvy ke sjednocování křesťanů tváří v tvář novému miléniu ničím jiným, nežli snahou po římské centralizaci, která chce všechno křesťanstvo uzavřít v sakramentálních a hierarchických strukturách.¹³¹⁰

Jednota, která se díky Sarkandrově kanonizaci utvořila v evangelickém táboře, měla ovšem charakter do značné míry iluzorní, neboť byla „založena na někdejších, už neexistujících liniích“,¹³¹¹ na menšinové mentalitě a apologeticky zakořeněné identitě českých protestantů. Ideovým základem byla „sebedefinice na úkor katolíků“,¹³¹² třebaže skutečnou otázkou, která by zasluhovala v českém evangelickém prostředí snahu o nalezení jednoty, je místo a poslání církve v postmoderní společnosti, kde si nelze vystačit s mentalitou pronásledované menšiny.¹³¹³

Jakkoliv se může někomu zdát, že odpouštět křivdy a kát se za skutky minulosti je vyjádřením anachronické rozpolcenosti mezi katolicismem a protestantismem, která „je u nás nadměru živena nepřekonaným historismem, tak typickým pro českou moderní mentalitu“,¹³¹⁴ poukázaly události spjaté s papežkou návštěvou na to, že poctivé úsilí o uzdravení dějinné paměti zůstává jedním z prvních úkolů ekumenismu, nakolik platí smutné zjištění, že „dějiny křesťanství jsou do značné míry prostorem jeho sebeznevěrohodňování“. ¹³¹⁵ Také proto došlo rok po návštěvě k ustavení smíšené ekumenické Komise pro studium rekatolizace českých zemí v 16.-18. století.¹³¹⁶

Třebaže svatořečení pro protestantskou část české ekumeny zůstalo „hořkým soustem“, něčím „neblahým“ ba dokonce „pochybným“,¹³¹⁷ bylo i evangelíkům jasné, že sama skutečnost ekumenickou spolupráci a spolužití nemůže zastavit. Celé papežské návštěvy bylo možné si nevšímat, bylo však možné ji skutečně přijmout jako výzvu nastoupit cestu smíření,¹³¹⁸ a to i pokud jde o kontroverzní, nicméně klíčové téma křesťanské svatosti. Na tuto možnost poukázala Lydie Cejlová, která z protestantské perspektivy zdůraznila formu svatosti, již nelze ověřit či vyhlásit institučně. Právě tato svatost adresovaná všem bez rozdílu, ke které vyzývá Boží slovo ve Starém zákoně i v evangeliu (srv. *Lv* 19,2; *Mt* 5,48) „působí očistně a sjednocuje sféry, které si byly původně cizí, od sebe odloučené (...) Realizace takové svatosti je šancí obou stran ekumény, ale evangelická by v tom měla vynikat“. ¹³¹⁹

¹³¹⁰ Srv. Otevřený dopis Pavla Ottera synodnímu seniorovi P. Smetanovi, s. 19.

¹³¹¹ MORÉE, P.C.A. Česká evangelická teologie v očích jednoho cizince, s. 13.

¹³¹² Tamtéž.

¹³¹³ Srv. tamtéž.

¹³¹⁴ Otevřený dopis Pavla Ottera synodnímu seniorovi P. Smetanovi, s. 18-19.

¹³¹⁵ HELLER, J. Stín třicetileté války. In *Křesťanská revue*, LXII/7 (1995), s. 193.

¹³¹⁶ Komise byla ustanovena současně při ČBK tak při ERC a to na podnět Miloslava Vlka, Františka Holečka a Pavla Smetany. Cílem její práce není jen popis různých projevů společenského, kulturního, politického, hospodářského a náboženského vývoje od Bílé Hory do Tolerančního patentu, nýbrž také zkoumání východisek a vyhodnocení výsledků rekatolizačního úsilí v našich zemích; srv. JUST, J. Komise pro studium rekatolizace českých zemí v 16.-18. století při České biskupské konferenci a Ekumenické radě církvi v ČR. In *Studia Comeniana et historica*, 35/73-74 (2005), s. 238-239.

¹³¹⁷ CEJPOVÁ, L. Ekuména po svatořečení. In *Protestant*, VI/7 (1995), s. 17-18.

¹³¹⁸ Srv. PETRUSOVÁ, E. Potíž s bratrem Dusem – představitelem snad jen některých evangelíků, s. 275-276.

¹³¹⁹ CEJPOVÁ, L. Ekuména po svatořečení, s. 18.

5.3. Třetí návštěva Jana Pavla II. (25.–27. dubna 1997)

Během sedmi let od pádu železné opony navštívil Jan Pavel II. naše země třikrát, čímž jsme se, s výjimkou jeho rodného Polska, stali papežem nejčastěji navštěvovanou zemí střední a východní Evropy od konce komunismu. Stejně jako při dvou předcházejících příležitostech, byla i tato cesta zasazena ve velikonoční době, ačkoliv důvodem pro její načasování byla bezprostřední blízkost svátku svatého Vojtěcha (23. dubna), od jehož mučednické smrti uplynulo v roce 1997 právě tisíc let.

Se svatovojtěšským milénium, hned od původní intence kardinála Tomáška, souviselo též Desetiletí duchovní obnovy národa, které bylo vyhlášeno jako příprava právě na toto jubileum,¹³²⁰ a které se tedy v jubilejním roce uzavíralo. „Tisíciletí a desetiletí“ papež vnímal jako „dva velké historicko-náboženské momenty“¹³²¹ v životě naší země, které byly vlastním motivem jeho příjezdu. Papež přišel především poděkovat za duchovní dary, kterými Bůh během Desetiletí obdaroval církev u nás.¹³²² Připutoval současně jako svatovojtěšský poutník, který se vydává po stopách světce, jak dosvědčí místa, která během svého pobytu navštíví: Hradec Králové, Břevnov, pražská katedrála.¹³²³

Obě zmíněné události zapadaly do bezprostřední přípravy na rok 2000 a papež přijel s úmyslem vyzvat místní církev, aby objevila „onu zlatou nit, která jako by spojovala všechny tři velké události“.¹³²⁴ Klíčem přitom je kristologický charakter blížící se oslavy vtělení jako počátku našeho vykoupení a s ním spojená centrální úloha Druhé božské osoby, Písma svatého, křtu a tajemství křesťanské víry, což jsou všechno prvky mající v sobě – jak papež věří – široký a působivý dosah ekumenický.¹³²⁵

Ekumenickou otevřenost a výlučně „duchovní ráz“ své návštěvy zdůraznil římský biskup ihned na počátku po svém příletu.¹³²⁶ Vzpomínka na „ekumenickou rozladu“¹³²⁷ sarkandovskou mohla být v některých kruzích ještě živá¹³²⁸ a nevyřešené vztahy mezi státem a zvláště katolickou církví byly tématem dosti aktuálním na to, aby se důvody papežovy návštěvy případně hledaly i jinde.¹³²⁹ V souvislostech složitého procesu evropské integrace pak papež měl výjimečný zájem na tom, odkázat na duchovní jednotu Evropy pramenící z křesťanství. Jejím symbolem se stal právě „první český Evropan“ – Vojtěch.

¹³²⁰ Srv. Desetiletí duchovní obnovy, s. 294.

¹³²¹ Proslov Svatého otce při příjezdu (z 25. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 80.

¹³²² Srv. Promluva Svatého otce na setkání s členy České biskupské konference (z 25. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 84.

¹³²³ „Prostřednictvím pozemského *itinerarium* sv. Vojtěcha, skrze jeho mučednictví, můžeme znovu číst duchovní dějiny celého evropského kontinentu, zvláště pak střední Evropy“ (JAN PAVEL II. *Udienza generale*. Mercoledì, 30 aprile 1997. *Visita pastorale nella Repubblica Ceca*. [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_30041997_it.html>).

¹³²⁴ Proslov Svatého otce při příjezdu, s. 80.

¹³²⁵ Srv. JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente*, 41; Proslov Svatého otce při příjezdu, s. 81.

¹³²⁶ Srv. Proslov Svatého otce při příjezdu, s. 81.

¹³²⁷ FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*, s. 48.

¹³²⁸ Srv. DUS, J. *Dnešní potíže s katolickou církví*.

¹³²⁹ Srv. Promluva Svatého otce na setkání s členy České biskupské konference, s. 88-89.

Z ekumenického hlediska se nyní zastavme nad papežovými slovy, doceňujícími význam svatovojtěšské tradice v kontextu nové evangelizace a nad pojetím ekumenismu, které Jan Pavel II. během své návštěvy svěřil českým křesťanům a církvím.

5.3.1. Živá svatovojtěšská tradice – závazek k nové evangelizaci

Místní církev porozuměla návštěvě Petrova nástupce jakožto povzbuzení „v nelehkém úkolu nové evangelizace naší země“, ¹³³⁰ jejíž nová fáze se ohlašovala vyvrcholením Desetiletí, které – čteno optikou pastorace – lze vnímat jako prozíravou výzvu a konkrétní projev snahy naší církve, dát „odpověď“ na výzvu dneška, čerpající světlo a životní sílu z minulosti“. ¹³³¹ Platí přitom, že se skutečně solidní odpovědí může církev přijít pouze tehdy, bude-li v souladu s vybídnutím koncilu „neustále zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia“. ¹³³² „Novou evangelizací“ jakožto úkolu hlásat *dnes* evangelium „národům, které již obdržely Kristovo poselství“, ¹³³³ pak můžeme pochopit ve smyslu reakce církve na výzvy, které jejímu poslání předkládá soudobá společnost a kultura. ¹³³⁴

Aby takovému údělu mohla církev dostát, je třeba odkrýt, že poslání patří k samotné její dynamické povaze: podobně jako Kristus, rodí se i ona mocí Ducha Svatého (srv. *Lk*, 1,35; *Sk* 2,1-12). Podobně jako Otec posílá svého Syna, tví i její identita v poslání (srv. *J* 20,21). ¹³³⁵ Toto poslání má přitom univerzální charakter – evangelium je určeno všem lidem, vždyť univerzální hodnota Kristovy oběti je důvodem, že „už na Golgotě jsou duchovně přítomny všechny národy světa, které jsou povolány ke spáse“. ¹³³⁶

Církev jako celek je nositelkou evangelia, kdo však nese za evangelizaci zvláštní zodpovědnost? Prozrazuje to výběr publika, ke kterému papež v průběhu své cesty zvláště obracel: vedle biskupů a řeholníků jím byli též mladí a nemocní, nechyběla ani explicitní výzva zástupcům české ekumeny. Ve všech příležitostech Jan Pavel II. zdůraznil, že odpovědi na dnešní výzvy je zapotřebí dávat v *kontinuitě* tisícileté křesťanské civilizace naší země, ve které evangelium „nebylo kázáno nadarmo“, ¹³³⁷ jak o tom svědčí zástup českých světců, mezi nimiž zvláštní místo zaujímá mučedník Vojtěch. On ať „připomíná hluboké duchovní kořeny vašeho

¹³³⁰ Uvítací proslov kardinála Miloslava Vlka na Apoštolské administratuře v Praze (z 25. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 82.

¹³³¹ Proslov Svatého otce při příjezdu, s. 80.

¹³³² *Gaudium et spes*, 4.

¹³³³ JAN PAVEL II. *Redemptoris missio* (encyklika o stálé platnosti misijního poslání ze 7. prosince 1990), 30 (český překlad Praha : Zvon, 1994).

¹³³⁴ Srv. LEWEK, A. „Nowa ewangelizacja“. In KAMIŃSKI, R (ed.). *Lexykon teologii pastoralnej*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2009, s. 575-579.

¹³³⁵ Srv. Homilie Jana Pavla II. při mši svaté pro mládež v Hradci Králové (z 26. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 93-94.

¹³³⁶ Homilie Jana Pavla II. na závěr oslav svatovojtěšského milénia v Praze na Letné (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 107.

¹³³⁷ Promluva Jana Pavla II. před modlitbou Regina Coeli v Praze na Letné (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 109.

národa a ať vás vybízí ke starostlivé péči o dědictví víry a vzdělanosti...“, neboť toto dědictví „je pro vás zárukou identity a budoucnosti“, ¹³³⁸ prohlásil papež.

Uprostřed náboženské lhostejnosti, krize rodinné morálky a hédonismu je církev zodpovědná setkat se uprostřed světa s člověkem jako tím, který je povolán Bohem, a který svůj osud rozhoduje volbou *kultury*. „Péče o kulturu musí být trvalou starostí vaší pastorační činnosti,“¹³³⁹ vyzval papež české biskupy k aktivnímu spoluvyváření pravé kultury, neboť ta je zároveň ryzí humanizací.¹³⁴⁰ Jako spoluzakladatel křesťanské kultury ve střední Evropě¹³⁴¹ je Vojtěch tím, kdo i dnes vyzývá k „podporování kultury a ke zmobilizování nejintimnějších citů duše při hledání společného dobra“.¹³⁴²

Při své návštěvě pontifik nepřichází jen nabízet odpovědi, ale klade též Božímu lidu v naší zemi otázky po tom, nakolik je Vojtěchovo svědectví živé, „co zůstalo z duchovního odkazu, který zanechal? Jaké plody z něho vzešly?“¹³⁴³ Jako zvláště naléhavou vidí přítomnou potřebu, osvojit si světcovu zodpovědnost za hlásání evangelia ve světě, což se odráží v papežově imperativu účinně rozvíjet „civilizaci lásky“¹³⁴⁴ jako partikulární formu kultury života proniknuté evangelními hodnotami, která vyvěrá prvotně z prostředí láskou proniknutých rodinných vztahů.¹³⁴⁵

Obnovené dílo evangelizace, k němuž Vojtěch jako představitel „doposud nerozdělené křesťanské Tradice“¹³⁴⁶ svým svědectvím povzbuzuje všechny křesťany, předpokládá novou četbu a proniknutí do obsahu tajemství křesťanské víry teologickým studiem založeným na bibli a účasti na liturgickém životě církve. Vyžaduje od věřících aktivní život uvnitř křesťanského společenství, angažovanost ve službě potřebným a v neposlední řadě též „upřímný a odvážný dialog s blízkými i vzdálenými a vnímavé naslouchání těm, kteří jsou kolem nás“.¹³⁴⁷

„Nová evangelizace“ ovšem zůstává především synonymem duchovní obnovy v životě víry, neboť církev je povinna do každé doby přinášet Božího Ducha, který jako jediný má moc uzdravit, očistit, posvětit a tím obnovit tvář země (srv. Ž 104,30).¹³⁴⁸ Odvaha a schopnost proniknout hluboké kulturní proměny a změny mentality duchem evangelia nemůže být, než plodem intenzivní zkušenosti křesťana s velikonočním tajemstvím, jeho osobního setkání s Kristem.¹³⁴⁹

¹³³⁸ Projev Jana Pavla II. na rozloučenou na ruzyňském letišti v Praze (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 116.

¹³³⁹ Promluva Svatého otce na setkání s členy České biskupské konference, s. 87.

¹³⁴⁰ Srv. tamtéž.

¹³⁴¹ Srv. Proslov Svatého otce při příjezdu, s. 80.

¹³⁴² Promluva Jana Pavla II. před modlitbou Regina Coeli v Praze na Letné, s. 108.

¹³⁴³ Homilie Jana Pavla II. na závěr oslav svatovojtěšského milénia v Praze na Letné, s. 106.

¹³⁴⁴ Srv. tamtéž.

¹³⁴⁵ Srv. JAN PAVEL II. *Gratissimam sane* (list rodinám z 2. února 1994), 13. In TESTACI, B. – LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanicum 14 : Documenti ufficiali della Santa sede 1994-1995*, čl. 225-234.

¹³⁴⁶ Homilie Jana Pavla II. na závěr oslav svatovojtěšského milénia v Praze na Letné, s. 106.

¹³⁴⁷ Projev Jana Pavla II. na rozloučenou na ruzyňském letišti v Praze, s. 117.

¹³⁴⁸ Srv. Homilie Jana Pavla II. při mši svaté pro mládež v Hradci Králové, s. 95,97.

¹³⁴⁹ Srv. Promluva Svatého otce na setkání s nemocnými a členy řeholních komunit v bazilice svaté Markéty (z 26. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 101.

5.3.2. Ekumenismus pravdy, naděje a lásky

Setkání Jana Pavla II. s reprezentanty české ekumeny dostalo formu liturgické slavnosti, a to za aktivního podílu zúčastněných: svatovítskou katedrálou, kterou papež nazval „symbolem jednoty národa“,¹³⁵⁰ se nesly tóny českých reformačních písní a těž zněly přímluvné modlitby východní liturgie. Samotnému papežovu příchodu předcházela společná četba Božího slova i jeho zvěstování z úst evangelického luterského biskupa Volného.¹³⁵¹

Z takto pojatého vyjádření ekumenického společenství již samo o osobě vyšlo najevo prvenství modlitby v úsilí o jednotu křesťanů, což odpovídá papežově přesvědčení o tom, že „když se křesťané modlí, jeví se cíl jednoty blíže“,¹³⁵² neboť ve společné modlitbě se manifestuje obecenství se samotným Kristem. Jako Boží dar byly okamžiky setkání „chvílemi dialogu v modlitbě“,¹³⁵³ a tedy privilegovaným místem ekumenismu, přijmeme-li skutečnost, že „modlitba je na jedné straně podmínkou dialogu a na druhé straně v dialogu také vyžívá a stává se jeho plodem.“¹³⁵⁴

Ekumenický dialog má „povahu společného hledání pravdy, (...) [která] formuje svědomí a usměrňuje jeho jednání ve prospěch jednoty“.¹³⁵⁵ Je zvláštním způsobem „dialogem svědomí“, jeho důkladným zpytováním ve světle Ducha pravdy, které nás přivádí k výchozímu bodu, z něhož může vytrysknout touha po jednotě: „Hledání pravdy v nás vzbuzuje pocit, že jsme hříšníci.“¹³⁵⁶ Rozdělení křesťanů, jehož jsme dědicové a svědky je hříchem, a to „velmi těžkým“,¹³⁵⁷ v míře, v níž je důsledkem vzájemného nepřátelství. Před takové poznání nás stává společný pohled na Krista, který jako jedině přikázání odevzdává svým učedníkům *lásku* (srv. *J* 15,12.17).

Konkrétní kroky, jakými jsou zvláště práce ekumenických komisí zaměřená na uzdravení ran minulosti a pravidelné slavení ekumenických bohoslužeb, jsou podle Jana Pavla II. příslibem naděje, že i křesťané v našich zemích dojdou k cíli ekumenické cesty, totiž že dospějí „všichni společně k pokornému uznání jediné Pravdy“.¹³⁵⁸ Být spolupracovníky *pravdy* je základní charakteristikou křesťanů (srv. *3J* 8). Kristus, který jde před námi jako Pravda (srv. *J* 14,6), ukládá místním církvím důsledný a poctivý zájem na prohlubování teologické dimenze ekumenického dialogu.¹³⁵⁹ Klade před ně náročný úkol usilovat o jednotu, jakou chce on sám, což s sebou nese nutnost „hledět stále více na to, co vyžaduje jeho království“.¹³⁶⁰

¹³⁵⁰ Promluva Jana Pavla II. v katedrále svatého Víta při ekumenické bohoslužbě (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 112.

¹³⁵¹ Srv. (be). Jan Pavel II. u nás. In *Katolický týdeník*, VIII/18 (1997), s. 12.

¹³⁵² JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 22.

¹³⁵³ Promluva Jana Pavla II. v katedrále svatého Víta při ekumenické bohoslužbě, s. 111.

¹³⁵⁴ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 33.

¹³⁵⁵ *Tamtéž*; srv. Promluva Jana Pavla II. v katedrále svatého Víta při ekumenické bohoslužbě, s. 111.

¹³⁵⁶ Promluva Jana Pavla II. v katedrále svatého Víta při ekumenické bohoslužbě, s. 111.

¹³⁵⁷ JAN PAVEL II. *Oriente lumen* (apoštolský list ke stému výročí vydání listu *Orientalium dignitas* Pia XII. z 2. května 1995), 17. In TESTACI, B. – LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanium 14 : Documenti ufficiali della Santa sede 1994-1995*, čl. 2609; srv. Promluva Jana Pavla II. v katedrále svatého Víta při ekumenické bohoslužbě, s. 111.

¹³⁵⁸ Promluva Jana Pavla II. v katedrále svatého Víta při ekumenické bohoslužbě, s. 112.

¹³⁵⁹ Srv. *tamtéž*, s. 114.

¹³⁶⁰ *Tamtéž*.

Kristus přebývá mezi svými učedníky jako ten, kdo jim prokazuje lásku „až do konce“ (J 13,1). Ekumenické shromáždění těch, kdo jsou jeho, je právem nazváno „hodinou lásky“,¹³⁶¹ protože „jen v lásce je možné společně prosit Boha za odpuštění a najít odvahu si vzájemně odpustit nespravedlnosti a chyby minulosti, ať už byly jakkoli veliké a zavrženíhodné“.¹³⁶² Bez odstranění vzájemného podezírání a nedůvěry není možné spolupracovat na šíření pravdy, naděje a lásky, na růstu civilizace, která z lásky vyvěrá. V duchu ideálu svatého Vojtěcha, usilujícího o jednotu Božího stáde, tedy římský biskup zopakoval prosbu o odpuštění i ujištění o prominutí vin, které pronesl před dvěma lety při kanonizační mši v Olomouci.¹³⁶³ Snad nikoliv nadneseně lze tudíž v pražské ekumenické bohoslužbě spatřovat „zpečetění historického smíru“.¹³⁶⁴

5.3.3. Ohlasy v prostředí české ekumeny

Poslední návštěvu slovanského papeže v naší zemi lze bez nadsázky řadit k ekumenicky nejneproduktivnějším.¹³⁶⁵ V samotné katolické církvi zapadla návštěva do příprav ke svolání plenárního sněmu, kterému je za cíl vytčena nejen transpozice výsledků 2. vatikánského koncilu do života církve u nás, ale též vytvoření podmínek vyžadovaných novou evangelizací, do níž přešlo koncilní *aggiornamento*. Jako takový bude sněm rovněž „logickým vyvrcholením Desetiletí duchovní obnovy“.¹³⁶⁶

Čeští nekatolíci, kteří se aktivně zapojili již do příprav svatovojtěšských oslav,¹³⁶⁷ přijali ekumenický rozměr světcova odkazu jak ve smyslu jeho oddanosti evangelnímu poslání, tak proto, že je „zástupcem nerozdělené církve“.¹³⁶⁸ „Úcta“ k Vojtěchovi, údajně příliš svázanému s pochybným modelem otonské christianizace, která v důsledku podpořila symbiózu mocného papežství s římským impériem, však zůstává alespoň v evangelickém prostředí i nadále nepřijatelná. Opět zde vítězí posvátná bázeň před „historickou pravdou“ v protikladu k mýtům a

¹³⁶¹ Tamtéž, s. 113.

¹³⁶² Tamtéž.

¹³⁶³ Srv. tamtéž, s. 114; Homilie Jana Pavla II. při mši sv. u příležitosti svatořečení Jana Sarkandra a Zdislavy z Lemberka v Olomouci na letišti Neředín, s. 59-60.

¹³⁶⁴ HALAS, F.X. *Fenomén Vatikán : Idea, dějiny a současnost. Diplomacie Svatého stolce. České země a Vatikán*, s. 652.

¹³⁶⁵ Tomu nasvědčují již např. bezprostřední reakce významných osobností CČSH (patriarchy Josefa Špaka, teologů Zdeňka Kučery, Jana B. Láška a Milana Salajky) v rozhovoru Po papežově návštěvě. In *List Českého zápasu*, 1/6 (1997), s. A-C (studentská příloha časopisu *Český zápas*, 77/11 /25. 5. 1997/).

¹³⁶⁶ ČEŠTÍ A MORAVŠTÍ BISKUPOVÉ. Dekret o svolání Plenárního sněmu české Katolické církve (z 5. července 1997). In *Katolický týdeník*, VIII/33 (1997), s. 5.

¹³⁶⁷ Při ERC ČR vznikla za tímto účelem komise, která měla ve spolupráci s ČBK koordinovat účast nekatolických církví na oslavách milénia. Jejím předsedou byl jmenován Zdeněk Soušek, který měl o průběhu oslav zpočátku vskutku velkolepé představy: ekumenické bohoslužbě, která měla při této příležitosti proběhnout, podle něj měli předsedat současně papež, generální tajemník SRC a případně jeden z pravoslavných patriarchů, aby tak byl manifestován fakt, že světec reprezentuje ještě nerozdělenou církev; srv. Dopis ThDr. Zdeňka Souška ERC v ČR ze dne 4.3. 1996; Dopis ThDr. Zdeňka Souška Jeho eminenci p. Miloslavu kard. Vlčkovi ze dne 5.10. 1996. In ARCHIV ERC. Výrazem ekumenického rozměru svatovojtěšského milénia bylo též vědecké sympozium, které se konalo 29.-30. srpna 1997 v Libici nad Cidlinou; srv. SOUŠEK, Z. Svatovojtěšské milénium. In *Český bratr*, 73/14 (1997), s. 5.

¹³⁶⁸ Pozdrav Pavla Smetany, předsedy Ekumenické rady církví ČR, papeži Janu Pavlu II. v katedrále svatého Víta (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 110; srv. SUSA, Z. Vojtěch? Vojtěch! In *Český bratr*, 73/6 (1997), s. 2.

legendám, které nejenže zastírají věčný pohled na skutečnost, ale stávají se potenciálně i zbraní v rukou současných duchovních autorit, obávajících se „kritické reflexe“.¹³⁶⁹

Nicméně česká ekumena slovy předsedy ERC se cítí být oslovena starostí současného papeže nejen, pokud jde o hledání jednoty křesťanských církví, která musí pramenit ze vzájemného odpuštění, ale též co se týče zodpovědnosti křesťanů za to, jaké kulturní a politické dědictví předají následným generacím.¹³⁷⁰ Za nespornou duchovní autoritu pro celou ekumenu považuje pontifika i děkan HTF UK Zdeněk Kučera, který ocenil janovskou teologickou inspiraci papežovy promluvy v katedrále, během níž Jan Pavel II. položil lásku „za cíl i východisko ekumenického snažení“¹³⁷¹ a vnímal jeho slova o významu teologie v ekumenickém dialogu jako konkrétní apel českým teologickým fakultám ke spolupráci při hledání Kristovy pravdy.¹³⁷² Husovské motivy, rovněž přítomné v papežově projevu, hodnotil další teolog CČSH, J. B. Lášek jako naprosto seriózní a nadějně základy pro další práci ekumenické komise.¹³⁷³

Třebaže samotná myšlenka oslavy jubilejního roku 2000 vyvolala u místních nekatolíků spíše rozpaky,¹³⁷⁴ výzva k odpuštění vin, k obrácení a smíření jako nejpříznačnější aspekt této události byla přijata.¹³⁷⁵ Bezprostředně po návštěvě se Josef Smolík obrací na českou ekumenu, aby náležitě odpověděla na prosby o odpuštění, s nimiž se katolická církev u nás obrátila na ostatní křesťany: „Je třeba osvobodit se od nedůvěry, nakupené staletými utrpení a diskriminace, jež některé projevy i dnes připomínají, a vsadit vše na Krista a Ducha Svatého. V této svobodě víry je na nás vyznat, že jsme členům římské církve v minulosti nebyli vždy bratry a sestrami.“¹³⁷⁶

Oficiálního aktu přijetí odpuštění a vyznání vlastních vin se ujal jménem evangelických křesťanů synodní senior Pavel Smetana, který – sám potomek českých exulantů doby pobělohorské – na závěr hlavní poutní bohoslužby v den oslav svátku Cyrila a Metoděje na Velehradě na „statečná slova papeže Jana Pavla II.“¹³⁷⁷ odpověděl: „Vděčně přijímáme jeho omluvu a radostně odpouštíme, ba už dávno jsme odpustili. Kéž naše vzájemné odpuštění nese rysy odpuštění Božího, jenž hříchy lidu uvrhl do hlubin zapomnění, aby nebyly připomínány více.“¹³⁷⁸ Přiznal, že sami evangelíci nejsou v našem národě pouze obětí násilí a nespravedlnosti, a proto dodal: „...vyznávám veřejně viny a selhání nás evangelíků, které napomohly k rozdělení církve, a prosím i já naše bratry a sestry v římskokatolické církvi i v dalších křesťanských církvích za odpuštění v důvěře, že nám všem odpustí náš společný Pán, Bůh Otec, Syn i Duch

¹³⁶⁹ KERŤKOVSKÝ, P. Biskup Vojtěch. In *Protestant*, VIII/5 (1997), s. 13.

¹³⁷⁰ Srv. Pozdrav Pavla Smetany, předsedy Ekumenické rady církví ČR, papeži Janu Pavlu II. v katedrále svatého Víta, s. 110

¹³⁷¹ Po papežově návštěvě, s. A.

¹³⁷² Srv. tamtéž.

¹³⁷³ Srv. tamtéž, s. B.

¹³⁷⁴ Kritika se později výslovně objevila zejména v souvislosti s odpustkovou praxí, kterou papež v bule k začátku oslav jubilea označil za „jeden z konstitutivních prvků události“ (JAN PAVEL II. *Incarnationis mysterium*, 9. In LORA, E. /ed./ *Enchiridion vaticanum 17 : Documenti ufficiali della Santa Sede 1998*, čl. 1698); srv. Zápis ze setkání ř.v. ERC dne 9.9. 1999 v Praze 10, Donská 5, s. 2. In ARCHIV ERC.

¹³⁷⁵ Srv. JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente*, 31-32.

¹³⁷⁶ SMOLÍK, J. Po třetí papežově návštěvě. In *Perspektivy*, 6 (1997), s. VIII.

¹³⁷⁷ (bad). Smíření vychází z Božího odpuštění. In *Katolický týdeník*, VIII/29 (1997), s. 5.

¹³⁷⁸ Tamtéž.

Svatý“.¹³⁷⁹ Smíření mezi křesťany je podmínkou věrohodnosti našeho hlásání, ale je také cestou vyžadující vyjití z vlastních jistot, odhození nedůvěry, lhostejnosti a nezájmu o křesťanské spolubratry, je podmínkou toho, abychom se jednou mohli společně sejít u Pánova stolu.¹³⁸⁰

5.4. Návštěva Benedikta XVI. (26.–28. září 2009)

Dvacet let po pádu komunismu se papež Benedikt XVI. odhodlal ke své první apoštolské cestě do České republiky, která jakožto země nacházející se „zeměpisně i historicky v srdci Evropy (...) potřebuje, jako celý kontinent, znovu objevit důvody víry a naděje“.¹³⁸¹ Přestože papežova návštěva měla za cíl poukázat na křesťanské tradice jako zdroje místní kultury a povzbudit „křesťanské společenství, aby byl jeho hlas slyšet, když celá země musí čelit výzvám nového tisíciletí“,¹³⁸² nepřijíždí pouze v pozici toho, kdo chce vyučovat. Je totiž přesvědčen o aktuálnosti poselství, které země, do níž přijíždí, může poskytnout Evropě právě v době jejího nového utváření. Proto je třeba zaujmout postoj naslouchání. Jeho cesta tak měla charakter *poutě* i *mise*, neboť směřovala do krajiny s dlouhou tradicí víry a svatosti (což vystihlo i načasování návštěvy, jež vyvrcholila v den svátku knížete a mučedníka Václava), které mají být opět probuzeny k životu.¹³⁸³

Území dnešního českého státu vnímá papež především jako místo plodného setkávání různých národů, tradic a kultur, což vyjadřuje metafora *mostu*.¹³⁸⁴ Na úsvitu zdejších dějin se slovanská kultura, která má kořeny v Byzanci setkává s kulturou latinskou – římskou; ve středověku dochází k jejímu střetnutí s kulturou německé jazykové oblasti. Významným a aktuálním podnětem pro budování Evropy je kromě těchto dávných prolínání též zkušenost rezistence vůči komunistickému režimu, prožité „utrpení pro nové pojetí svobody a svobodné společnosti“.¹³⁸⁵ K pojetím a idejím svobody – zvláště k bytostnému sejetí svobody s pravdou, na něž poukázal Václav Havel –, které uzrály v dobách perzekuce, se musíme vrátit právě *nyin*, zdůraznil Benedikt XVI., kdy svoboda je v obecném pojetí vyvázána ze vztahu k hodnotám, dobru a pravdě a stává se libertinismem.¹³⁸⁶

¹³⁷⁹ Tamtéž.

¹³⁸⁰ Srv. ORT, J. Vyznání vin na Velehradě. In *Český bratr*, 73/14 (1997), s. 2.

¹³⁸¹ BENEDIKT XVI. Angelus. Palazzo Apostolico di Castel Gandolfo. Domenica, 20 settembre 2009. [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090920_it.html.

¹³⁸² Uvítací ceremoniál na letišti Praha-Stará Ruzyně. Projev papeže Benedikta (z 26. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*, s. 10.

¹³⁸³ Srv. BENEDIKT XVI. Udienza 30 settebre 2009. Viaggio apostolico nella Repubblica Ceca. [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090930_it.html.

¹³⁸⁴ Srv. Uvítací ceremoniál na letišti Praha-Stará Ruzyně. Projev papeže Benedikta, s. 9-10.

¹³⁸⁵ Intervista concessa dal Santo Padre ai giornalisti durante il volo verso la Repubblica Ceca (26 settembre 2009). [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090926_interview_it.html.

¹³⁸⁶ Srv. tamtéž.

Co se týče ekumenicky podnětných témat, kterých se Benedikt XVI. v průběhu svého pobytu dotknul, upozorníme na jeho pojetí povahy církve a poslání křesťanů u nás a na vyzdvižení tajemství Krista jako živého Středu křesťanské víry a života.

5.4.1. Ekumenicky otevřený model církve jako „kreativní minority“ a jejího poslání

Když Benedikt XVI. během svého letu do Prahy hovořil o přínosu, kterým by katolická církev v České republice mohla přispět k obecnému dobru země, stalo se východiskem papežovy úvahy konstatování, že církev zde musí přijmout roli „kreativní minority“. Podle mínění pontifika jsou to právě „tvůrčí menšiny, které určují budoucnost, a v tomto smyslu katolická církev musí sebe sama pojmout jako tvůrčí menšinu, která má dědictví hodnot, jež nepatří minulosti, nýbrž jsou skutečností velmi živou a aktuální“.¹³⁸⁷ Svým způsobem tím papež navázal na tezi britského historika A. J. Toynbeeho, který ve svých analýzách o vzniku a pádech civilizací tvrdí, že zřícení jednotlivých komplexních forem společnosti bylo vždy důsledkem toho, že „kreativní minority“ ve společnosti se transformovaly v „minority dominantní“.¹³⁸⁸

Původně sociologicky definovaný pojem se v kontextu výzvy Benedikta XVI. proměňuje v apel, který by místní katolická církev měla přechýlit především *duchovně*: minoritní postavení ve společnosti není pouze neúprosným číslem statistik, které vyvolává pocit rozčarování, vede ke zpochybňování směřovatnosti sociologických výzkumů a v důsledku se ohlíží s nostalgií po časech, kdy katolická církev byla synonymem národa. Fakt menšinovosti musí být nejprve samotnou církví přijat a v duchu Ježíšových slov o malém kousku kvasu, který má schopnost prokvasit tři měřice mouky (srv. *Mt* 13,33-35) být objeven jako specifická podmínka jejího tvůrčího poslání: neusilovat o privilegia, nýbrž sloužit v evangelním duchu.¹³⁸⁹ Takový přístup pak může favorizovat ekumenickou dimenzi života církve: v post-křesťanské společnosti stojí všichni křesťané před úkolem odkrýt ono *unum necessarium*: nejprve sami pro sebe, pak pro svět.

Prvním úkolem, který této tvůrčí menšině papež svěřil, aby jej rozvíjela a byla tak plodně přítomna v jinak sekularizované české společnosti, je „velký intelektuální, etický a lidský dialog“,¹³⁹⁰ jehož protagonisty jsou především agnostici a věřící. Přitom „jeden potřebuje druhého“,¹³⁹¹ jeden i druhý má možnost vyjít z takového poctivě vedeného rozhovoru obohacen, poté co obě strany přistoupily k sebekritice: jak novověku, prosazujícímu dvojznačný vědecký a ekonomický pokrok, tak „novověkého křesťanství“, vyznačujícího se akcentuací individuální

¹³⁸⁷ Intervista concessa dal Santo Padre ai giornalisti durante il volo verso la Repubblica Ceca (26 settembre 2009).

¹³⁸⁸ Srv. TOYNBEE, A.J. *A Study of History. I : Abridgement of Volumes I-VI by D.C. Somervell*, Oxford : University Press, 1987, s. 371-375.

¹³⁸⁹ Srv. Modlitba nešpor s kněžími, řeholníky, řeholnicemi, seminaristy a zástupci církevních hnutí v katedrále sv. Víta, Václava a Vojtěcha. Promluva papeže Benedikta XVI. (z 26. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*, s. 48.

¹³⁹⁰ Intervista concessa dal Santo Padre ai giornalisti durante il volo verso la Repubblica Ceca (26 settembre 2009).

¹³⁹¹ Tamtéž.

zbožnosti.¹³⁹² Dialog racionality a víry hledající soulad mezi moudrostí víry a intuicí rozumu jako jeden z hlavních důrazů teologie Josepha Ratzingera a pontifikátu Benedikta XVI., je navíc v jeho pojetí určující pro utváření „ideje Evropy“¹³⁹³ a přispívá rozhodující měrou k celosvětovému „dialogu kultur“, jehož potřeba se naléhavě pocítuje.¹³⁹⁴

Samotná hlava katolické církve během své návštěvy naznačila církvi i společnosti v našich zemích, v jakém duchu by takový dialog mohl být veden. Východiskem se mu stala v první řadě touha člověka po *svobodě*, jeho schopnost hledat *pravdu*, nacházet ji a nechat se jí vnitřně přetvářet a vést. „Touha po svobodě a pravdě je nezcizitelnou součástí naší společné lidské povahy,“¹³⁹⁵ proto je nelze navzájem oddělovat a vyčerpat rozměr svobody na prostor zabezpečený vnějšími strukturami. Zárukou svobody zůstává pravda,¹³⁹⁶ nakolik platí, že svoboda hledá smysl v přesahujícím tajemství, v transcendentní jednotě dobra, pravdy a krásy.¹³⁹⁷ Právě v tom spočívá kulturní bohatství Evropy, které je zároveň jejím specifickým posláním a které se zrodilo z tvůrčího setkání klasické tradice s evangeliem: podnítit rozum, aby se nezastavil před tím, co lze vidět pouze očima, nýbrž aby profiloval transcendentní pohled.¹³⁹⁸

Aby se Evropa mohla stát duchovním domovem, potřebuje ducha. Jestli platí, že „duchovní hodnoty se vyjadřují v kulturních a naopak“,¹³⁹⁹ pak tím, že Evropa naslouchá dějinám křesťanství, může zaslechnout tep svých vlastních dějin,¹⁴⁰⁰ dotknout se kořenů, které „dodávají kontinentu duchovní a morální výživu, jež mu umožňuje vést smysluplný dialog s lidmi jiných kultur a náboženství“. ¹⁴⁰¹ Ekumenicky míněnou výzvou, připomínat společně Evropě její křesťanské kořeny, pak navazuje současný pontifik vědomě na myšlenku Jana Pavla II., podle něhož se právě takový závazek může stát cestou ke stále plnější a viditelnější jednotě pokřtěných.¹⁴⁰²

Křesťané, principem jejich víry je svoboda hledající pravdu (srv. *J 8,28*) jsou dnes spolu s příslušníky jiných náboženství voláni zvláště k tomu, aby s dnešním člověkem navzdory cynismu, relativismu, ideologizaci, pragmatismu a prosazování úzce partikulárních zájmů neustaly v hledání pravdy, která činí možným dojít ke konsensu, aniž by byla potlačena tolerance

¹³⁹² Srv. Setkání se zástupci Ekumenické rady církví v ČR v pražském Arcibiskupském paláci. Projev papeže Benedikta XVI. (z 27. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*, s. 84; Mše svatá na letišti v Brně-Tuřanech. Homilie papeže Benedikta XVI. (z 27. září 2009), s. 65.

¹³⁹³ Srv. HALÍK, T. Víc než jen nostalgická vzpomínka. Papežova lekce české církvi i společnosti. In *Perspektivy*, 21 (2009), s. I.

¹³⁹⁴ Srv. Setkání s akademickou obcí ve Vladislavském sále Pražského hradu. Projev papeže Benedikta (z 27. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*, s. 99.

¹³⁹⁵ Tamtéž, s. 97.

¹³⁹⁶ Srv. BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (encyklika o integrálním rozvoji v lásce a pravdě z 29. června 2009), 9 (český překlad Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009).

¹³⁹⁷ Srv. Setkání s představiteli politického a veřejného života a s diplomatickým sborem ve Španělském sále Pražského hradu. Projev papeže Benedikta XVI. (z 26. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*, s. 33-34.

¹³⁹⁸ Srv. tamtéž, s. 34.

¹³⁹⁹ Tamtéž, s. 33.

¹⁴⁰⁰ Srv. Setkání se zástupci Ekumenické rady církví v ČR v pražském Arcibiskupském paláci. Projev papeže Benedikta XVI., s. 85.

¹⁴⁰¹ Tamtéž.

¹⁴⁰² Srv. BENEDIKT XVI. Udienza 30 settembre 2009. Viaggio apostolico nella Repubblica Ceca.

rozdílů či kulturní pluralita.¹⁴⁰³ Inspirující silou přitom pro křesťany zůstává moc lásky Kristovy.¹⁴⁰⁴

5.4.2. Kristologický střed křesťanského poselství a života

Na celou naši ekumenu se Benedikt XVI. obrátil s otázkou: „Co může evangelium říci České republice, a samozřejmě také celé Evropě, v dnešní době, jež nevyznačuje tolika pohledy na svět?“¹⁴⁰⁵ Takto formulovaná otázka nás přitom v první řadě staví před nutnost uvědomit si, jaká je povaha samotného evangelia, které nelze ztotožnit s ideologií.¹⁴⁰⁶ Pro pochopení toho, co evangelium znamená, se musíme zaměřit na jeho „ústřední pravdu“, kterou zcela v souladu s reformačním důrazem na *Mitte des Schriftes*, je poselství o Ježíši Kristu jako o tom, kdo přináší spásu. K této pravdě míří veškerá evangelizace a pastore, jedná se o rozhodující kritérium v procesu uzdravování ran minulých roztržení.¹⁴⁰⁷

Nakolik je pravda o Ježíši, Spasiteli vyznáním *víry*, spojuje nás křesťany dohromady. Společně totiž sdílíme především „radost z víry a dějinnou zodpovědnost vůči současným výzvám“.¹⁴⁰⁸ Jestliže křesťanská víra tkví v setkání s Kristem jako „živou Osobou, která dává životu nový rozměr“,¹⁴⁰⁹ pak také křesťanské poslání nachází své jádro v tom, „povzbuzovat muže a ženy k zásadnímu obrácení, které vyplývá ze setkání s Kristem a ústí do nového života v milosti“.¹⁴¹⁰ *Solus Christus*, ukřižovaný a zmrtvýchvstalý je spolehlivá Naděje, kterou křesťané jsou povoláni hlásat a dosvědčovat lidstvu.¹⁴¹¹

Živá vzpomínka na svatého Václava, kterou Boží lid v naší zemi uchovává ve své paměti, je příležitostí ke stále novému odkrývání hloubky křesťanské *svatosti*: vytrvale a věrně následovat Krista.¹⁴¹² Svatost je univerzálním povoláním všech pokřtěných.¹⁴¹³ Přitom její cesta je úzká a spočívá ve ztrátě vlastního života pro Krista (srv. *Mt* 16,25), v osobním následování Ježíše, který jde s křížem obětovat sám sebe „jako výkupné za mnohé“ (*Mk* 10,45) a dává nám příklad, abychom „šli v jeho šlépějích“ (*IPt* 2,21). Svět očekává od křesťana především důvěryhodnost jako formu života, jež odpovídá principům víry, které vyznává. Svatost křesťana pak spočívá v jeho průzračnosti, v tom, že nezakrývá Boží světlo, „nevynáší

¹⁴⁰³ Setkání s představiteli politického a veřejného života a s diplomatickým sborem ve Španělském sále Pražského hradu. Projev papeže Benedikta XVI., s. 33.

¹⁴⁰⁴ Srv. BENEDIKT XVI. Udienza 30 settembre 2009. Viaggio apostolico nella Repubblica Ceca.

¹⁴⁰⁵ Setkání se zástupci Ekumenické rady církví v ČR v pražském Arcibiskupském paláci. Projev papeže Benedikta XVI., s. 84.

¹⁴⁰⁶ Srv. tamtéž, s. 85.

¹⁴⁰⁷ Srv. tamtéž, s. 84.

¹⁴⁰⁸ BENEDIKT XVI. Udienza 30 settembre 2009. Viaggio apostolico nella Repubblica Ceca.

¹⁴⁰⁹ Mše svatá ve Staré Boleslavi. Poselství papeže Benedikta XVI. mládeži (z 28. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*, s. 115.

¹⁴¹⁰ Setkání se zástupci Ekumenické rady církví v ČR v pražském Arcibiskupském paláci. Projev papeže Benedikta XVI., s. 85.

¹⁴¹¹ Srv. Mše svatá na letišti v Brně-Tuřanech. Homilie papeže Benedikta XVI., s. 65.

¹⁴¹² Srv. Mše svatá ve Staré Boleslavi. Homilie papeže Benedikta XVI. (z 28. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*, s. 112.

¹⁴¹³ Srv. *Lumen gentium*, 40.

sám sebe, nýbrž nechává skrze sebe prosvítat Boha“,¹⁴¹⁴ vždyť svatí jsou výmluvným znamením Kristovy slávy.¹⁴¹⁵ Horizontem křesťanského životního svědectví zůstává *mučednictví*, jak dokládá nejen příběh svatého Václava, ale též ostatních Kristových přátel, svědků víry, kteří svou věrností prozářili historii naší země.¹⁴¹⁶

Oběť mučedníků ovšem nevolá po nenávisti a pomstě, nýbrž žije touhou po odpuštění a míru, která jako ryzí křesťanský kořen je znamením nové naděje.¹⁴¹⁷ Z velkorysého přilnutí ke Kristu, jak to dokazují všichni, kdo trpěli pro evangelium, pak současně vyvěrá ochota a síla nasadit se do zápasu za důstojnost člověka a za jeho svobodu.¹⁴¹⁸ Autentická láska jako dokonalá podoba křesťanského života se vždy projevuje jak ve vztahu k Bohu, tak vůči bližnímu.

5.4.3. Ohlasy v prostředí české ekumeny

Podaří-li se dostat katolické církvi u nás úkolu, který jí jako „kreativní minoritě“ svěčila ústy papeže univerzální církve, je jistě dlouhodobou výzvou zvláště a v první řadě pro české katolíky.¹⁴¹⁹ Co se týče české ekumeny, byla bezprostřední odezva na návštěvu papeže Benedikta spíše shovívavá. Třebaže již předem od ní naši nekatolíci nic nového pro ekumenismus v českých zemích neočekávali, postrádali prý konkrétní podnět k místní ekumenické praxi.¹⁴²⁰ Římský biskup jim na jednu stranu připadá jako ten, kdo je v podstatě „otevřený ekumenismu a nechce praktickou spolupráci brzdit“,¹⁴²¹ na druhou stranu však působí rozhořčení, nenazývá-li křesťanská společnost mimo katolickou církev jako církve, nýbrž právě jako *communities*, což je interpretováno jako dělení křesťanů „na první a druhou kategorii“.¹⁴²²

Zřejmě se čeští křesťané shodnou v tom, že Evropa i naše země mají své kořeny v Kristově evangeliu a že se k nim je potřeba vracet, prohlubovat je a očišťovat, k hlubšímu dialogu s odkazem Benedikta XVI. však stále brání do velké míry pouze ulpívání na vnějškovosti a přetrvávající ostrážitost nekatolíků nejen vůči papeži Ratzingerovi, nýbrž vzhledem k instituci papežství jako takové. Římská církev, ať již v jejím čele stojí „lepší nebo horší papež“ (rozuměj Karol Wojtyła nebo Joseph Ratzinger), je i dnes některými evangelíky chápána jako instituce sevřená „svátostněprávným krunýřem“, která je „nereformovatelná“ právě proto, že v ní údajně suverenita Božího slova byla umenšena nekontrolovatelnou mocí

¹⁴¹⁴ Mše svatá ve Staré Boleslavi. Homilie papeže Benedikta XVI., s. 113.

¹⁴¹⁵ Srv. BENEDIKT XVI. Udienza 30 settembre 2009. Viaggio apostolico nella Repubblica Ceca.

¹⁴¹⁶ Srv. Modlitba nešpor s kněžími, řeholníky, řeholnicemi, seminaristy a zástupci církevních hnutí v katedrále sv. Víta, Václava a Vojtěcha, s. 47.

¹⁴¹⁷ Setkání s představiteli politického a veřejného života a s diplomatickým sborem ve Španělském sále Pražského hradu. Projev papeže Benedikta XVI., s. 33.

¹⁴¹⁸ Srv. Mše svatá na letišti v Brně-Tuřanech. Homilie papeže Benedikta XVI., s. 65.

¹⁴¹⁹ Srv. HALÍK, T. Víc než jen nostalgická vzpomínka. Papežova lekce české církvi i společnosti; JAJTNER, P. Význam návštěvy Benedikta XVI. (nejen) pro ekumenismus. In *Dialog Evropa XXI*, 1-2 (2010), s. 54-57; Slova papeže Benedikta XVI. rok poté. In *Universum*, XX/4 (2010), s. 7-9.

¹⁴²⁰ Srv. mtz. Papež otevřený ekumenismu (odpověď Joela Rumla, synodního seniora ČCE). In *Perspektivy*, 20 (2009), s. III.

¹⁴²¹ Tamtéž (odpověď Pavla Černého, předsedy ERC v ČR). In *Perspektivy*, 20 (2009), s. III.

¹⁴²² Tamtéž (odpověď Dušana Hejbala, biskupa Starokatolické církve v ČR). In *Perspektivy*, 20 (2009), s. III.

jednotlivce.¹⁴²³ Pozornost při setkání papeže s reprezentanty ekumeny se soustředila na neverbální poselství: podle evangelického faráře E. Vejnarů rímský biskup ve svém projevu mluvil diplomaticky „a zcela jistě i strategicky“. Z atmosféry celého střetnutí dýchala údajně deformace biblické bezprostřednosti tradic a vatikánskou diplomacií, čímž se jen dokázalo, že jednota Římskokatolické církve s ostatními křesťany je velmi vzdálená.¹⁴²⁴ „Velmi spornou“ zůstává v očích evangelíka úcta a pozornost, které se projevují při obdobných návštěvách papeží samotnému,¹⁴²⁵ a které patří *solo Deo* a jeho slovu.¹⁴²⁶

Čeští evangelíci by mohli v názoru pontifika o tom, že společenský a náboženský rozměr nestojí proti sobě, nýbrž jsou povolány usilovat o harmonickou blízkost v rozlišení,¹⁴²⁷ spatřovat potvrzení teze Miloše Rejchrtů, který se domnívá, že jemnější podobou „triumfalistického konstantinismu“ jakožto hlavního pokušení katolické církve u nás, je právě snaha, přivést zjm. státní sektor ke kooperaci s církví, která sama sebe s uspokojením vnímá jako nositelku pravých hodnot.¹⁴²⁸ Na druhou stranu by ovšem evangelická teologie v naší „katolické zemi“ mohla slova papeže Benedikta o plodné a originální syntéze evangelia s jinými kulturními tradicemi přijmout jako nabídku k reflexi a rozhovorům o postavení a úloze církve ve světě, a to právě v rámci sekularizované, postkonstantinské a postmoderní společnosti.¹⁴²⁹ Namísto dialogu však zavládlo v české ekumeně spíše mlčení, a tak touha Pavla Černého, aby se dosud poslední papežská návštěva v Čechách a na Moravě stala „podnětem k duchovnímu ekumenismu a sdílení Kristovy lásky všemi křesťany“¹⁴³⁰ zůstává i po letech spíše nenaplněným přáním.

¹⁴²³ Srv. VESELÝ, J. Zásadně k návštěvě papeže. In *Kostnické jiskry*, 94/28 (2009), s. 1-2.

¹⁴²⁴ Srv. VEJNAR, E. V neděli ve čtvrt na šest. In *Kostnické jiskry*, 94/29 (2009), s. 2.

¹⁴²⁵ Srv. ToP. Papež ve Staré Boleslavi. In *Český bratr*, 85/11 (2009), s. 35.

¹⁴²⁶ Srv. MOLNÁR, D. Po papežově návštěvě v Čechách. In *Kostnické jiskry*, 94/29 (2009), s. 4.

¹⁴²⁷ Srv. BENEDIKT XVI. Udienza 30 settembre 2009. Viaggio apostolico nella Repubblica Ceca.

¹⁴²⁸ Srv. PŘÍHODA, P. – REJCHRT, M. Rozhovor o konstantinismu a triumfalismu.

¹⁴²⁹ Srv. FILIPI, P. Evangelická teologie v katolické zemi, s. 48. Příkladem by mohl být ekumenický ohlas na papežovu sociální encykliku týkající se přispění církve a křesťanských hodnot v integrálním rozvoji lidstva, který bylo možno zaregistrovat např. v německém prostoru; srv. BENEDIKT XVI. *Die Liebe in der Wahrheit : Die Sozialenzyklika „Caritas in veritate“*. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Aogustinos Labardakis, Erzbischof Robert Zollitsch. Freiburg im Breisgau : Herder, 2009.

¹⁴³⁰ Setkání se zástupci Ekumenické rady církví v ČR v pražském Arcibiskupském paláci. Projev Pavla Černého, předsedy Ekumenické rady církví v ČR (z 27. září 2009), s. 83.

6. ŽIVOT Z DUCHA SVATÉHO – PRAMEN JEDNOTY A SPOLEČNÉHO POSLÁNÍ KRISTOVÝCH UČEDNÍKŮ

Jednota, jež je Boží vůlí, kterou máme mít v ekumenismu na zřeteli jako cíl, není myslitelná jinak, než jako účast na trojjediné jednotě Boží, z níž povstává církev tajemně – svátostně – anticipující jednotu celého lidského rodu s Bohem. Bezprostřední spojitost církve s působením Boha, který se ve světě zjevuje jako pro spásu člověka z lásky jednající Trojice osob, nás přivádí k poznání, že jednota křesťanů není v první řadě *problémem*, nýbrž ve své podstatě představuje *tajemství*.¹⁴³¹ Zatímco problém (πρόβλημα) je „před-hozen“ naším zrakům a my jej můžeme uchopit, dospět k jeho pochopení a získat si tak nad ním v různé míře kontrolu, tajemství (μυστήριον) se otevírá jen očím víry, což *a priori* vylučuje jeho strukturalizaci ze strany člověka. Tajemství se nelze zmocnit analýzou, ono samo se však nabízí jako realita, do níž smíme vstoupit, a již můžeme být přetvořeni. „Tímto tajemstvím je Kristus – přesněji Kristova vůle ohledně dějin spásy, kterou napříč časem uskutečňuje církev.“¹⁴³² Církev, jež sdružuje v jedno učedníky, za které se Kristus modlí a pro které umírá, zůstává pak sama tajemstvím, které neuchopujeme my, ale které se cele zmocňuje nás,¹⁴³³ vždyť ona je „v Kristu jakoby svátost“.¹⁴³⁴ O církvi nelze hovořit bez tajemství Krista, do něhož pronikáme díky Duchu Svatému a rovněž její jednota je tajemstvím, do kterého ji podle vůle svého neustále uvádí její Pán.¹⁴³⁵

Dnes můžeme být na jedné straně svědky toho, „jak se z myslí křesťanů vytrácí vědomí mystické dimenze jednoty, která je bezpochyby hlubší a podstatnější než všechny ekumenické počiny a aktivity“,¹⁴³⁶ na druhé straně lze však jen s obdivem sledovat, jak duchovní rozměr jednoty, patrný kupříkladu v životě a působení ekumenických mnišských komunit, zůstává neustále aktuální a inspirující.¹⁴³⁷ S neklidem registrujeme množství nevyřešených ekumenických problémů v otázkách věrouky či pastorace a současně bolestně prožíváme, jak ztroskotává úsilí, budovat jednotu pouze na výsledku našich dohod, jak jednota uniká našim snahám. Přesto jsme do ní jako do samého centra boholidského tajemství církve, které k nám přichází, a které již zakoušíme ve společenství života a modlitby, pozváni vstoupit.

Jednota křesťanů ovšem není nepostřehnutelnou veličinou, vznášející se nepozorovatelně v éteru, jak by se snad dalo na základě dosud použitého slovníku usuzovat. Jednota, která se rodí

¹⁴³¹ Srv. GARRAPUCHO, F. Alcuni tratti della spiritualità ecumenica come cammino verso la santità. In VETRALI, T. (ed.), *La santità terreno di unità (Quaderni di Studi Ecumenici 18)*. Venezia : Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino, 2008, s. 207.

¹⁴³² VILLAIN, M. *Introduction a l'œcuménisme*. Tournai : Casterman, 1961, s. 155.

¹⁴³³ Srv. DE LUBAC, H. *Meditace o církvi*, s. 27.

¹⁴³⁴ *Lumen gentium*, 1.

¹⁴³⁵ „Nehleď tedy na naše hříchy, ale na víru své církve, a podle své vůle ji naplňuj pokojem a ved' k jednotě“ (Mešní řád. In *Český misál*, s. 461).

¹⁴³⁶ BLANCHARD, Y.-M. Duchovní ekumenismus ve zkoušce globalizace, s. 235.

¹⁴³⁷ Jako příklady za všechny zde jmenujme komunity ve francouzském Taizé, italské Bose či německém Niederaltich; srv. KASPER, W. *Vita consacrata ed ecumenismo spirituale*. [On line]. Dostupné na internetu: <http://www.usminazionale.it/2006_10/kasper.htm>. [cit. 05.06.2013].

z poznání tajemství společenství lásky mezi Otcem a Synem (srv. *J* 17,26), se má stát svědectvím Boží lásky k světu, a to svědectvím, které tento svět otevře směrem k víře (srv. *J* 17,21). Svědectví není možné přijmout, pokud nedostane určitou podobu, tvar, proto ani jednotu učedníků si nelze představovat jinak, než jako skutečnost, kterou je možné postřehnout a zakusit. Jedině ti, kdo viděli konkrétní podobu jednoty lásky prvních křesťanů, mohli zvolat: „Hle, jak se milují!“¹⁴³⁸ Církev jako společenství, které sjednocuje a kterým proudí Boží láska, je viditelná a současně vykazuje charakter skrytosti. Podobně je každý křesťan povolán, aby svým světlem svítil před lidmi (srv. *Mt* 5,15), zatímco jeho „život je skryt s Kristem v Bohu“ (*Ko* 3,3).

„Duch Svatý, který sídlí ve věřících a naplňuje i řídí celou církev, vytváří ono podivuhodné společenství věřících a tak hluboce všechny v Kristu spojuje, že je zdrojem jednoty církve.“¹⁴³⁹ Tato výpověď 2. vatikánského koncilu nejen potvrzuje kristocentrickou povahu církevní jednoty jako společenství učedníků kolem svého Mistra a Pána (srv. *J* 13,13), ale též odhaluje úlohu Ducha, který ke Kristu jako jednomu Pánu přivádí (srv. *IK* 12,3). Jednota vyvěrající z Ducha, jenž jako Přímlovce je darován učedníkům, „aby byl Otec oslaven v Synu“ (*J* 14,13)! O tomto Duchu jednoty pak víme, že naplňuje nejen celé Kristovo tělo, ale též každý úd tohoto těla jednotlivě a svou láskou působí, „aby v těle nedošlo k roztržce, ale aby údy shodně pečovaly jeden o druhý“ (*IK* 12,25).

Jednota křesťanů jako dílo Nejsvětější Trojice již přímo ze své povahy bytostně odkazuje na tajemství Božího života, který se v Kristu zjevil (srv. *IJ* 1,2), aby se ti, kdo ho přijmou a uvěří v něho, narodili z Boha a stali se Božími dětmi (srv. *J* 1,12-13). Vychází-li jednota primárně ze sdílení Božího života těmi, kdo jej přijali za svého Pána a Spasitele a kteří nosí jeho jméno (srv. *Sk* 11,26), ukazuje se, že v rámci ekumenismu je namístě, otevřít a rozvinout otázku po tom, jak tento život v křesťanech zapouští kořeny, jak roste, jak se stává pravým a jediným neochvějným zdrojem jednoty učedníků, jejichž úkolem je, aby byli posláni do světa (srv. *J* 17,16).

„Společný duchovní život je pro křesťanstvo na jeho cestě k jednotě konstitutivní.“¹⁴⁴⁰ Z tohoto zjištění vyplývá nutnost ekumenicky reflektovat spiritualitu jako duchovní život, který nás do tajemství jednoty s Bohem a mezi námi stále hlouběji zasazuje a tak přivádí k její plnosti.

Závěrečnou kapitolu naší práce tedy věnujeme vztahu ekumenismu a spirituality, přičemž jsme stále vedeni otázkou po tom, co dnes jako křesťané v naší zemi máme konat pro jednotu Kristova těla. K tomu je nejprve třeba zasadit otázku spirituality do souvislosti úsilí křesťanů o jednotu, následně určit východiska, umožňující diskurs o „ekumenické spiritualitě“ a nakonec navrhnout jako horizont jednotlivé prvky, které by vyjadřovaly konkrétní náplň takovéto spirituality.

¹⁴³⁸ TERTULIÁN. *Apologeticum*, 39,7. In *PL* 1,468.

¹⁴³⁹ *Unitatis redintegratio*, 2.

¹⁴⁴⁰ AUGUSTIN, G. *Ökumene als geistlicher Prozess*, s. 525.

6.1.Spiritualita v kontextu úsilí křesťanů o jednotu

Přinášíme-li do debaty pojem *spirituality*, musíme nejprve přiznat, že zdaleka nejde o bezproblémovou záležitost, natožpak o magickou formuli, rozklíčující automaticky veškeré ekumenické otázky. Samotné slovo „spiritualita“ – jak je možné se s ním dnes v širokých a velmi rozdílných souvislostech setkat – se totiž vyznačuje mnohoznačností a jednoznačně mu není rozuměno ani v rámci jednotlivých křesťanských tradic. Přesto není pochyb o tom, že právě spiritualita patří k pojům, do nichž se soustředí rozhodující zkušenosti a očekávání současnosti.¹⁴⁴¹

Všeobecně lze v současné době konstatovat rozšířenou vnímavost či snad přímo zájem současného člověka vzhledem k tomu, co přesahuje rámec jeho každodenního světa, co odkazuje ke skrytému, k tajemnu, mnohdy jako k alternativě vůči skličujícímu materialismu. Důvodem přitom nemusí být pouhá zvědavost. Znovuobjevování této dimenze může naopak pramenit z touhy člověka, hledat rozvinutí vlastní autentičnosti, niternosti a svobody, a jako takové je pak často spojeno právě s pojmy jako „spiritualita“, „spirituální“ neboli duchovní, které nezřídka charakterizuje obsah spíše psychologizující a synkretizující. Tato slova totiž v sobě zahrnují celou, mnohdy i protichůdnou, škálu skutečností a jevů: od zájmu o okultismus přes východní meditaci, „nové duchovní proudy“, až třeba po citlivost vůči transcendentnímu rozměru lidské zkušenosti.¹⁴⁴² Klíčem, umožňujícím vstup do zvláštního světa spirituality, je zde mimořádný *zážitek*, kdy se člověk jakožto individuum cítí být účasten atmosféry, která se mu za obvyklých podmínek vymyká a kterou lze jen těžko vyjádřit slovy. Přestože samotné setkání s tajemstvím může být rozlišeno jako počátek autentické náboženské zkušenosti posvátného, pokud jde o pojem spirituality, je na místě konstatovat, že trpí nemalou mírou inflace. Tento fakt je způsoben právě tím, že se spiritualita jeví jako vše-objímající pojem, který zároveň postrádá moment bližšího rozlišování, což může vést k apriornímu postoji rezervovanosti, chceme-li z něj učinit vážný předmět zájmu v rámci tak specifické oblasti, jíž je křesťanský ekumenismus.¹⁴⁴³

Za další těžkost by bylo možné považovat to, že samotný pojem „spiritualita“ je spjat s prostředím francouzského katolicismu 17. století, v jehož rámci se pod označením *spiritualité* měl vyjádřit osobní vztah člověka k Bohu s důrazem na jeho subjektivní stránku.¹⁴⁴⁴ Jiné, nežli katolické tradice, hovoří o spiritualitě spíše střídměji: ve východních církvích se užívá spíše termín „asketika“ nebo „mystika“,¹⁴⁴⁵ v reformačním prostředí se udomácnilo označení „zbožnost“,¹⁴⁴⁶ třebaže dnes ani zde už „spiritualita“ není něčím zcela cizorodým a navíc třeba i

¹⁴⁴¹ Srv. HÜTTENBÜGEL, J. Über ökumenische Spiritualität. In *Catholica*, 35 (1981), s. 211.

¹⁴⁴² Srv. DE FIORES, S. „Spiritualita soudobá“. In DE FIORES, S. – GOFFI, T. (ed.). *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 913-915.

¹⁴⁴³ Srv. KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 132-133.

¹⁴⁴⁴ Srv. GRESHAKE, G. „Spiritualität“. In RUH, K. et alii (ed.). *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1986, s. 444.

¹⁴⁴⁵ Srv. ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 43.

¹⁴⁴⁶ Vedle zbožnosti jakožto *praxis pietatis* se v tuzemském evangelickém *milieu* můžeme setkat rovněž s pojmem „vnitřní život“ církevních sborů; srv. KERŤOVSKÝ, P. Úvahy nad současnou evangelickou zbožností. In AA. VV. *Zbožnost*. Heršpice : EMAN, 2000, s. 56-68; FILIPÍ, P. Zbožnost novodobého českého evangelictví; MACEK, O. *Praxis pietatis haereticorum*. In TENTÝŽ (ed.). *Po vzoru Berojských : Život a víra českých a moravských evangeliků*

„katolizujícím“.¹⁴⁴⁷ Ostražitost vůči spiritualitě zasévá zvláště v křesťanství reformační tradice příklon k subjektivizaci víry ve smyslu přílišné zaměřenosti na to, co se děje v lidském nitru, na oblast týkající se pouze „věcí duchovních“ v protikladu ke skutečnostem tělesným, materiálním. Následkem je pak logicky větší soustředěnost na zákoutí vnitřního světa, nežli pozornost vůči potřebám a nouzi, které nás obklopují, což lze kriticky hodnotit poukazem na slova Písma o tom, že křesťanská zbožnost se má především projevat službou (srv. *Jk* 1,27). Výtka je do jisté míry opodstatněná. Omezíme-li totiž spiritualitu jenom na provádění niterných úkonů zbožnosti nebo na zdokonalování se v asketických cvičeních, může být právem na místě obava, že sklouzneme ve „zbožnostní sebeukájení“¹⁴⁴⁸ či v pokušení nárokovat si dary Boží milosti na základě vlastní dokonalosti. Sklon k intelektualismu, typický svým způsobem pro evangelickou tradici, ovšem na druhé straně nefavorizuje ani moment tajemství, ke kterému otevírá cestu křesťanská mystika.¹⁴⁴⁹

Naznačené nesnáze s pojmem poukazují na nutnost jej vyjasnit. Učiníme tak v naději, že rozprava o spiritualitě v souvislosti s úsilím o jednotu křesťanů není podlehnutí „módním trendům“, ale naopak má své oprávněné místo, že „nemlží“ ani neodvádí pozornost od toho, co se může jevit a prezentovat na této cestě jako bezproblémovější a současně naléhavější, potřebnější a opravdovější. „Ekumenismus je všemi lidskými i morálními požadavky natolik zakořeněn v tajemném plánu Otcovy prozřetelnosti skrze Syna v Duchu, že zasahuje do hlubin křesťanské spirituality.“¹⁴⁵⁰ Na tomto místě nepůjde o to, popsat počátky a nanejvýš složitý vývoj různých podob spiritualit, vázaných na jednotlivé křesťanské konfese. Snahou bude, daleko spíše afirmovat spojení spirituality se samotným jádrem křesťanské víry, a vyvodit z toho důsledky pro ekumenický proces, v němž, namísto utvrzení se v ohraničujících protikladnostech, usilujeme o smíření různosti v jednotě, pramenící právě z živého ohniska víry.

Naším úkolem tedy bude nejprve objevit podstatné rysy křesťanské spirituality, poukázat na skutečnost, že tato spiritualita nabírá různé výrazové formy a zjistit, jakou specifickou úlohu spiritualita hraje a může hrát v oblasti ekumenismu, zvláště pokud chápeme jako jeho cíl sjednocení v pravdě víry.

6.1.1. Spiritualita jako život z Ducha Svatého

Jaká je tedy autentická křesťanská spiritualita, na jejíž ekumenický význam chceme upozornit? Co je kritériem této spirituality? V zásadě lze říci, že její podstatné rysy můžeme

v *předtoleranční a toleranční době*. Praha : Kalich, 2008, s. 160-284; SMOLÍK, J. Vnitřní život toleranční církve. In TENTÝŽ. *Boží slovo v dějinách : Sborník menších prací*, s. 47-58.

¹⁴⁴⁷ V prostředí německého evangelictví k tomu přispěl rozhodující měrou dokument pracovní skupiny evangelické církve, který vznikl koncem sedmdesátých let minulého století, a který vybízel věřící, sbory i celé církve k objevování spirituality jako nedílné součásti reformačního dědictví; srv. *Evangelische Spiritualität : Überlegungen und Anstöße zu einer Neuorientierung. Vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh : Mohn, 1980. V poslední době v tomto směru zazněly nové podněty a konkrétní návrhy zdůrazňující typické prvky „evangelické spirituality“; srv. ZIMMERLING, P. *Evangelische Spiritualität : Wurzeln und Zugänge*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

¹⁴⁴⁸ Srv. FILIPI, P. Zbožnost novodobého českého evangelictví, s. 63.

¹⁴⁴⁹ Srv. tamtéž, s. 61.

¹⁴⁵⁰ PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, 25.

načrtnout, budeme-li primárně vycházet ze dvou veličin: *Božího slova* a *víry*. Jelikož v samotné povaze Božího slova je, aby jako semeno padlo do lidského srdce a přineslo úrodu (srv. *Mt* 13,18-23), můžeme za obsah spirituality v návaznosti na Hans Urs von Balthasara považovat Boží slovo, které přijímá a nechává v sobě rozeznít a rozvinout jeho nevěsta. Tou je v první řadě církev, která je však tvořena jednotlivými křesťanskými subjekty: *universale in rebus*, to jest *in personis*, tedy *Sponsa-Ecclesia* přítomná v *sponsa-anima*.¹⁴⁵¹ Slova, která Kristus rozsévá „jsou Duch a jsou život“ (*J* 6,63), vždyť Duch je Dárce života, a každý, kdo Kristova slova slyší, má život věčný a „přešel již ze smrti do života“ (*J* 5,24). K tomu aby se Boží slovo stalo v člověku, který je přijme, principem života, je ovšem zapotřebí víra: Ježíš totiž nemluví sám od sebe, nýbrž jako jednorozený Syn, kterého poslal do světa jeho Otec (srv. *J* 14,10). Kristus přichází z Otcovy lásky k lidem, aby jim přinesl život, a to život v hojnosti (srv. *J* 10,10). Kdo pak tento nový život působí, je sám Duch (srv. *J* 6,63). Otevírat se s vírou Ježíšovu slovu jako slovu Božímu tedy znamená, že se církev buduje jako společenství věřících, žijících z Ducha Svatého.

Jestliže, podepření křesťanskou tradicí, chápeme s Tomášem Špidlíkem spiritualitu ve vlastním slova smyslu jako synonymum pro „duchovní život“, a ten pak zase popisujeme jako „přítomnost a činnost Ducha Svatého v nás“,¹⁴⁵² můžeme se odvolat na kategorie novozákonního zjevení. Jako příklad uveďme strhující osmou kapitolu Pavlova Listu Římanům, která popisuje člověka vykoupeného Kristem – Božím Synem, kterého Otec poslal, „aby na lidském těle odsoudil hřích“ (*Ř* 8,3) – jako toho, který se neřídí vlastní vůlí (srv. 8,4), nýbrž nechává se vést Duchem a „táhne k tomu, co je duchovní“ (8,5). Duch Svatý, jenž „dává život“ (8,10), který už nepodléhá zákonu „hříchu a smrti“ (8,2), přitom přebývá v samotném věřícím (srv. 8,9), jak o tom apoštol svědčí již dříve, když říká plný naděje: „Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha Svatého, který nám byl dán“ (*Ř* 5,5). Nechat se jím vést znamená stát se Božími syny, smět volat k Bohu: „*Abba*, Otče!“ (8,15), nežít podle vlastní vůle, která vede ke smrti, nýbrž dosáhnout „život a pokoj“ (8,6). Duch pak, který je „příslib darů Božích“ (8,23), se v nás, kdo „spaseni v naději“ (8,24) v porodních bolestech očekáváme vykoupení svého těla, modlí a přimlouvá za druhé podle Boží vůle (srv. 8,27). Adjektivum *duchovní*, *spirituální* tedy nanejvýš vhodně vyjadřuje novost a kvalitu totality křesťanské existence jako „tvůrčí proniknutí celého lidského života Božím Duchem“:¹⁴⁵³ my jsme v Duchu a Duch je v nás.¹⁴⁵⁴

Zkušenost Ducha, jak o ní hovoří novozákonní zjevení, neznamená „*spiritualismus*“: vždyť Duch je křesťanům dán v síle události Kristova kříže a zmrtvýchvstání, díky níž máme podíl na Božím synovství.¹⁴⁵⁵ Duch uvádí do Božího společenství, neboť tím, že vstupuje do našeho lidského ducha, oživuje nás, připojuje nás ke Kristovu vykupitelskému dílu a znovu nás

¹⁴⁵¹ Srv. BALTHASAR, H.U. VON. *Spiritualität*. In *Geist und Leben*, 31 (1958), s. 341. Jednotu této analogie, typické pro pojetí církevních otců, přitom vytváří osoba Marie, která je „předobraz a dokonalý vzor“ (*Lumen gentium*, 53) víry a lásky církve, nakolik „uvěřila, že se splní to, co jí bylo řečeno od Pána“ (*L* 1,45) a s láskou opatrovala jí svěcené Boží Slovo.

¹⁴⁵² ŠPIDLÍK, T. *Prameny světla (Příručka křesťanské dokonalosti)*, s. 17.

¹⁴⁵³ HÜTTENBÜGEL, J. *Über ökumenische Spiritualität*, s. 214.

¹⁴⁵⁴ Srv. SCHLIER, H. *Der Römerbrief*. Freiburg im Breisgau – Basel – Wien : Herder, 1977, s. 256.

¹⁴⁵⁵ Srv. SCHMIDT, H.W. *Der Brief des Paulus an die Römer : Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, 6. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1972, s. 135.

sjednocuje s Bohem.¹⁴⁵⁶ Takto pojatá spiritualita nás přivádí v první řadě k *trojičnímu* jádru křesťanské víry, neboť se v ní jedná o skutečnost rozvíjení života, který je osobním vztahem k jedinému Bohu, jenž je Trojicí vzájemně milujících se osob. Oživující Duch, který v nás přebývá je totiž Duchem Kristovým (srv. Ř 8,9) a zároveň též Duchem „toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých“ (Ř 8,11), tedy Otce. Duch Svatý jako Duch, kterého sdílí Otec se Synem, nás přivádí k Bohu jako k Otci (srv. Ga 4,6) a umožňuje nám poznat a vyznat Ježíše jako Božího Syna (srv. IK 12,3). Láska k Ježíši, která je ovocem Ducha a projevuje se poslušností vůči jeho slovu, působí, že Syn i Otec přicházejí do nitra věřícího, aby si v něm učinili svůj příbytek (srv. J 14,23). Právě *inhabitatio*, tajemné přebývání trojjediného Boha v srdci člověka, je rozlišujícím jádrem křesťanské spirituality. „Pravzorem a posledním důvodem“ tohoto přebývání je přitom trinitární *περιχώρησις*, totiž „tajemství božského způsobu milování, které spočívá v oblažujícím přebývání Otce v Synu a v Duchu, Syna v Otci a v Duchu, Ducha v Otci a Synu“.¹⁴⁵⁷ Jelikož uvnitř Nejsvětější Trojice má láska charakter věčného sebe-darování a sebe-přijímání ve vztahu k druhému, je pak též nejautentičtějším vyjádřením spirituality extatická láska, již se člověk „zřiká sebe sama, aby tak ve svém nitru směl hostit Nejvyššího a spolu s ním i všechny jeho syny a dcery“.¹⁴⁵⁸

Spiritualita spojuje teologii s *antropologií*: jde o setkání Boha, zjevujícího se jako společenství tří osob a člověka, který se svým poznáním, chtěním a cítěním je do tohoto společenství zván. Tím jsou určeny dva stěžejní komponenty spirituality, jímž je *objektivita* Božího pozvání a *subjektivita* jejího přijetí.¹⁴⁵⁹ Objektivní Boží příklon totiž vede subjektivně člověka v jeho praktickém a existenciálním postoji k ratifikaci spásonosného Božího díla *pro me*. Samotný nový život, který se zrodí v srdci toho, kdo pronesl své „ano“ zachraňující Boží lásce, se vyznačuje jednotou: subjektivní a objektivní je spojeno v Duchu, který nejen přebývá v člověku, ale zná také hlubiny Boží a umožňuje lidskému duchu jejich poznání (srv. IK 2,10). Objektivní rovinu spirituality přitom představuje pro jednotlivce kromě samotného zjevení trojjediného Boha také *církev* a *svět*.

Třebaže křesťanská spiritualita odkazuje primárně na subjektivní rozměr zkušenosti a osobní rozhodnutí – Bůh mě stvořil jako jedinečnou osobu, Kristus mě volá jménem a Duch Svatý přebývá v mém nitru –, je duchovní skutečnost, kterou prožívám komunikativní povahy.¹⁴⁶⁰ Její sdílení mě přivádí do *communio* bratří a sester, obdobně jako když Pán svěřuje Šavla, s nímž se právě setkal, péči damašské církve (srv. Sk 9,6). Pouhý individuální zážitek, který neústí do společenství Kristova těla, aby v něm vydal plody služby, lze jen stěží pokládat za ryzí obdarování Duchem (srv. IK 12,7). Přítomnost Ducha Svatého v podobě jeho darů v nitru věřícího vede zároveň k posílení církevní *κοινωνία*: to, co je vnitřní, nezůstává utajeno, nýbrž

¹⁴⁵⁶ Srv. TEOFAN ZATVORNIK. *Povzbuzení k duchovnímu životu : Korespondence*. Velehrad : Refugium, 2004, s. 99-100.

¹⁴⁵⁷ POSPÍŠIL, C.V. Cesty k trinitární spiritualitě. In *Teologické texty*, 4 (2000), s. 140-141.

¹⁴⁵⁸ Tamtéž, s. 141.

¹⁴⁵⁹ Srv. SUDBRACK, J. „Spiritualität“. In RAHNER, K. (ed.). *Herders Theologisches Taschenlexikon*. 7. Freiburg im Breisgau : Herder, 1973, s. 117.

¹⁴⁶⁰ Srv. KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 142.

projevuje se tím, že vede k vnější jednotě.¹⁴⁶¹ Křesťanská spiritualita je ekleziální, protože Duch Svátý jako její princip v duši jednoho každého věřícího, jenž je jeho chrámem (srv. *IK* 3,16), je zároveň Duchem, který přebývá „v Božím domě, jímž je církev živého Boha“ (*ITm* 3,16). Subjektivní odpověď Bohu dává křesťan vždy jako úd Kristova těla.

Křesťan je tedy ve své podstatě πνευματικός ἄνθρωπος, *homo spiritualis*. Že tento pojem můžeme označit za „*terminus technicus* pro křesťanskou existenci“¹⁴⁶² neznamená, že definujeme křesťana v protikladu k tomu, co není duchovní povahy, tedy ve vyhraněnosti či přímo odporu vůči tělu, hmotě a následně pak ke světu. Jakákoliv forma gnosticizmu či manicheismu, afirmujících podřadnou úlohu hmotného světa a těla, z něhož je nutné vyprostit duši, je spiritualitě založené na křesťanském zjevení cizí. Když mluvíme o křesťanském životě jako o postupném „zduchovňování“,¹⁴⁶³ znamená to, že podstata nového stvoření v Kristu spočívá v uvádění duše i těla do souladu s Duchem. Kvalifikujeme-li křesťana jako bytost duchovní, vyjadřujeme tím stěžejní výpověď biblické antropologie, totiž že Duch zakládá křesťanskou existenci jakožto život k Boží slávě, neboť opravdová úcta Boha je možná pouze „v Duchu a v pravdě“ (*J* 4,23).

Duch je původcem života lidské osoby, nicméně současně prostupuje svět jako ten, kdo jej naplňuje a uspořádává (srv. *Mdr* 1,7). Duch Boží se neváže na nitro jednoho člověka, na život jednoho společenství, ba dokonce ani ne pouze na církev, nýbrž „vane, kam chce“ (*J* 3,8). Jako takový nás, samotný Duch Boží, ponouká nikoliv k tomu, abychom před světem, který je Božím stvořením, utíkali, nýbrž abychom v něm pracovali na jeho vysvobození a proměnění. Vtělením vstoupil Bůh do lidských dějin. Kristus, v němž „bylo stvořeno všechno na nebi a na zemi – svět viditelný a neviditelný“ (*Ko* 1,16), svým vykupitelským dílem přivádí celé stvoření Otcí, aby na konci byl „Bůh všechno ve všem“ (*IK* 15,28). Nechat do celého kosmu pronikat život Krista, je úkolem těch, kdo se ve křtu k tomuto novému životu narodili. Křesťansky míněná spiritualita spolu s rozvíjením osobního vztahu k Bohu ve společenství víry, jímž je církev, zahrnuje postoj zodpovědnosti za svět. Měřítkem tohoto našeho postoje přitom zůstává Otcova láska vůči světu (srv. *J* 3,16).

Křesťanská spiritualita je tedy pojmem komplexním, nakolik se snaží postihnout celek tajemství života vykoupeného člověka jakožto života víry a zkušenosti s Bohem. Jako taková obsahuje prvky *zbožnosti*, jimiž člověk ve víře osobně odpovídá na jemu adresované Boží slovo, úkony *askese*, které jej pro slyšení slova mají stále lépe disponovat, i *mystickou* zkušenost jako milost poznání, jež je plodem sjednocení se s Bohem, kterého se věřícímu může dostat.¹⁴⁶⁴

¹⁴⁶¹ Srv. DÖRING, H. Gemeinschaft im geistlichen Tun. Aspekte ökumenischer Spiritualität. In KRÄMER, K. – PAUS, A. (ed.). *Die Weite des Mysteriums : Christliche Identität im Dialog*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2000, s. 599.

¹⁴⁶² Srv. SUDBRACK, J. „Spiritualität“, s. 119.

¹⁴⁶³ ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 52.

¹⁴⁶⁴ Srv. DÖRING, H. Gemeinschaft im geistlichen Tun. Aspekte ökumenischer Spiritualität, s. 594.

6.1.2. Duchovní život v pluralitě křesťanských spiritualit

Uvažujeme-li o křesťanské spiritualitě jako o životě vykoupeného člověka, který se nechává přetvářet působením Ducha Svatého v Boží příbytek, pak konstatujeme, že stojíme před skutečností boholidskou. Člověk žije duchovním životem v síle Ducha Svatého, která mu umožňuje, aby Bohu stále novým způsobem odpovídal na jeho volání. Boží povolání je přitom jedinečné, neboť Bůh zasahuje jednotlivou lidskou osobu uprostřed neopakovatelné dějinné situace a každý křesťan žije z Boží milosti tajemství víry určitým, jemu vlastním způsobem, ke kterému jej Bůh osobně volá. Křesťanství vychází nikoliv z teoretických principů, nýbrž ze setkání s Bohem, a to v konkrétních podmínkách života, přičemž obsah křesťanské víry („Co“) se sděluje a prožívá skrze jistou náboženskou zkušenost („Jak“).¹⁴⁶⁵ Tím se, pokud jde o spiritualitu, ohlašuje binomie jednoty a mnohosti: přítomnost *jednoho* Ducha se rozvíjí v *mnohosti* různých forem křesťanského života, což nás již upozorňuje na možnou ekumenickou implikaci pojmu spirituality.¹⁴⁶⁶

O křesťanské spiritualitě je tedy příznačné mluvit v množném čísle. Kupříkladu v prostředí katolické církve koexistují spirituality, které odrážejí fakt různosti životních stavů (laická, kněžská, řeholní...) a jejich specifikací (manželská, diecézní, spiritualita vyjadřující charisma zakladatele určité řeholní rodiny jako např. sv. Benedikta, Františka...), ale odpovídají též mnohosti jednotlivých skupin, jichž jsou věřící součástí (hnutí v církvi, profese...)¹⁴⁶⁷ Na rozmanitost spiritualit přitom nemůžeme poukazovat pouze jako na výsledek našeho empirického zkoumání různých typů duchovního života. Jejím základem je život samého Boha, Jediného v Trojici.¹⁴⁶⁸ Množství křesťanských spiritualit je úzce spjato s rozmanitostí darů Ducha (srv. *IK* 12,4-11), jež mají za cíl budovat církev, Kristovo tělo, a přispívat k tomu, abychom „všichni dosáhli jednoty víry a poznání Syna Božího, a tak dorostli zralého lidství, měřeno mírou Kristovy plnosti“ (*Ef* 4,13). Přestože zmíněná legitimní pluralita poukazuje na to, jak se Boží slovo z moci Ducha Svatého „inkarnuje“ do lidských souvislostí (vždyť již v Novém zákoně jinak žije svůj vztah ke Kristu Petr, jinak Jan, Pavel či Jakub...), nesmí na druhou stranu tento pestrobarevný spirituální vějíř zastínit fundamentální křesťanskou pravdu, že totiž v důsledku křtu již není rozdíl mezi Řekem a Židem, obřezaným a neobřezaným..., „ale všechno a ve všech [je] Kristus“ (*Ko* 3,11). To znamená, že mnohost náboženské zkušenosti je

¹⁴⁶⁵ Srv. VOSS, G. Wachsendes Interesse an Spiritualität. Von einer not-wendigen Dimension ökumenischer Theologie. In *Una sancta*, 34 (1979), s. 111.

¹⁴⁶⁶ Srv. HELLER, D. Erfahrbare Einheit inmitten der Vielfalt. Überlegungen zur Funktion von Spiritualität in der Ökumene. In *Ökumenischer Rundschau*, 51 (2002), s. 56.

¹⁴⁶⁷ O spiritualitách v plurálu můžeme hovořit také, pokud jde například o prameny spiritualit (biblická, patristická...) a o jejich teologické důrazy (kristocentrická, mariánská...), ale též ve smyslu chronologickém (středověká, novověká...) a geografickém (španělská, francouzská, česká...); srv. KOHUT, V. „Spiritualita“. In *DE FIORES*, S. – GOFFI, T. (ed.). *Slovník spirituality*, s. 905. V návaznosti na posledně jmenovaný okruh připomeňme, že kupříkladu samotné studium otázky „české spirituality“ vyžaduje široký ekumenický záběr, nakolik jeho cílem je zachytit „postupně zakořenění Ducha svatého v českém národě, projevující se osobitým liturgickým, spirituálním a modlitebním životem“ (AMBROS, P. Česká spiritualita, s. 15). Duchovní pohled na dějiny, bez něhož nelze tento tvůrčí proces Ducha Svatého v národě vyjádřit, nám ukládá celistvost a varuje před jednostranností: „K identitě národa patří v jednotě všechno, co bylo. Je proto potřeba umět zachytit prozřetelnost ve všem“ (ŠPIDLÍK, T. Cesty české teologie. In AA. VV. *Otázky české spirituality*, s. 11).

¹⁴⁶⁸ Srv. ALTRICHTER, M. *Krátké dějiny křesťanské spirituality*. Olomouc : Refugium, 2013, s. 9-10.

srozumitelná pouze, chápeme-li ji ve vztahu k jednotlicímu východisku naší víry – k jednomu Pánu.¹⁴⁶⁹

Pro všechny formy křesťanské spirituality je společný jejich základající vztah ke Kristu, nakolik je pravdou, že Duch Svatý vede vykoupené k tomu, aby žili jako Boží synové (srv. Ř 8,14) a brali tak na sebe stále dokonaleji podobu jediného Božího Syna, Ježíše Krista. Avšak podobně jako nejsme schopni rozumem najednou a bez specifických akcentů proniknout celek tajemství Božího Syna, v němž „jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání“ (Ko 2,3), tak dostává také následování Krista v duchovním životě konkrétní formu odpovídající více jednomu či druhému aspektu Kristova tajemství. Ježíšova samota v Getsemanech, jeho opuštěnost na kříži, proměnění na hoře, okamžiky, kdy veřejně hlásá evangelium – to vše mohou být příklady ústředních bodů jednotlivých spiritualit, kolem nichž se jako kolem svého stavebního principu uspořádává a rozvíjí totalita křesťanské víry.¹⁴⁷⁰

V kontextu rozděleného křesťanstva spiritualita nabírá určitá konfesní specifika. Hovoříme proto o „konfesně ražených spiritualitách“,¹⁴⁷¹ jimiž jsou např. katolická,¹⁴⁷² pravoslavná,¹⁴⁷³ evangelická,¹⁴⁷⁴ anglikánská,¹⁴⁷⁵ evangelikální¹⁴⁷⁶ či pentekostální.¹⁴⁷⁷ Podle německého ekumenika benediktýna Gerharda Vosse souvisí jejich utváření se vzájemným prolínáním tří faktorů, jež můžeme shrnout do termínů: *traditio*, *confessio* a *intentio*.¹⁴⁷⁸ Víra komunikovaná živou tradicí (*traditio*) je spojena s konkrétní zkušeností společenství víry, tedy církve, v jejímž rámci se vyjadřuje určitým druhem liturgie, diakonie etc. Projevy žité víry, jež tvoří součást spirituality, souvisejí s vyznáním (*confessio*), k němuž se to které společenství hlásí, což má za následek, že v praxi i zbožnosti najdeme vyjádřenou nauku.¹⁴⁷⁹ Jakožto *intentio* konfesní spiritualita vyjadřuje celkové zaměření a perspektivu předávané víry, tedy specifický

¹⁴⁶⁹ Srv. BOUYER, L. *Einführung in die christliche Spiritualität*. Mainz : Matthias Grünewald, 1965, s. 33.

¹⁴⁷⁰ Srv. KOHUT, V. „Spiritualita“, s. 907.

¹⁴⁷¹ HELLER, D. *Erfahrbare Einheit inmitten der Vielfalt. Überlegungen zur Funktion von Spiritualität in der Ökumene* s. 58.

¹⁴⁷² Srv. AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha : Karolinum, 2000.

¹⁴⁷³ Srv. STĀNILOAE, D. *Orthodox Spirituality : A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*. South Canaan 2002; ŠPIDLÍK, T. „Pravoslavná spiritualita“. In *Velehrad – Řím : Modlil se tváří k východu*, s. 186-225.

¹⁴⁷⁴ Srv. JEPSEN, M. (ed.). *Evangelische Spiritualität heute : Mehr als ein Gefühl*. Kreuz : Stuttgart, 2004. Celistvější reflexe evangelické konfesní spirituality je přitom především výsadou luterských teologů; srv. HANSON, B. *A Graceful Life : Lutheran Spirituality for Today*. Minneapolis : Augsburg Fortress, 2000; KRECH, H. – HAHN, U. (ed.). *Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag*, Hannover, 2005. Přesto jsou k dispozici i pohledy na spiritualitu v pojetí reformované tradice; srv. RICE, H.L. *Reformed Spirituality : An Introduction for Believers*. Louisville : Westminster/John Knox Press, 1991.

¹⁴⁷⁵ BOUYER, L. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality*. Minnesota : Winston Press, 1969, s. 99-168.

¹⁴⁷⁶ Srv. GORDON, J.M. *Evangelical Spirituality : From the Wesleys to John Stott*. London : SPCK, 1991.

¹⁴⁷⁷ Srv. LAND, S.J. *Pentecostal Spirituality : A Passion for the Kingdom*. New York : Continuum International Publishing Group, 1993.

¹⁴⁷⁸ Srv. VOSS, G. *Wachsendes Interesse an Spiritualität. Von einer notwendigen Dimension ökumenischer Theologie*, s. 118-121.

¹⁴⁷⁹ Tento aspekt je obzvláště silný v protestantském prostředí, v němž zbožnost je především existenciální vztah ke správně pochopenému evangeliu, tak jak ho představují reformační vyznání. „Zbožnost našich sborů až dodnes byla formována důrazy reformačních konfesí; zda a jak se tyto důrazy uplatňovaly tak v životě, je otázka druhá, avšak jejich existence v povědomí evangelického lidu trvá. Jakákoli zmínka, jež by snižovala v kázání spasení v Kristu, jež by zapochybovala o věčném životě, jež by snižovala význam Písma, v našich sborech narazí“ (SMOLÍK, J. *Význam konfesí dnes*. In TENTÝŽ. *Boží slovo v dějinách : Sborník menších prací*, s. 187).

úhel pohledu, ze kterého se dané společenství církve k tajemství víry vztahuje, střed, který je klíčem k interpretaci.

6.1.3. Spiritualita – faktor rozdělující, nebo sjednocující?

Skutečnost, že existuje množství spiritualit v konfesním smyslu, ovšem nelze ještě samo o sobě přijmout jako výraz pluriformního působení jednoho a téhož Ducha Svatého. Tyto formy spirituality, třebaže se všechny označují jako „křesťanské“, přece vznikly v důsledku rozkolů, k nimž došlo ve značné míře nikoliv bez viny lidského hříchu. Rovněž následné utváření konfesně specifických spiritualit bylo doprovázeno profilací konfesních identit, kdy zdůrazňování proprií jednotlivých křesťanských tradic probíhalo v atmosféře vzájemného vymezování, ohraničování a vylučování.

Již naše vlastní zkušenost jakoby nám dosvědčovala, že je to právě oblast spirituality, přesněji praxe duchovního života, v níž na nás rozdělení doléhá nejmarkantnějším způsobem.¹⁴⁸⁰ Stačí jen účast na bohoslužbách a liturgických shromážděních jednotlivých církví, abychom postřehli, jak velmi se od sebe liší například úkony zbožnosti nebo řeč náboženských symbolů. To, co bude typické pro katolíka (znamením kříže počínaje a oslavou Božího těla či mariánskou pobožností konče), vyvolá v evangelíkovi pocit odcizení, obavy či rovnou pohoršení, jež pouze umocní jeho příkré odmítnutí toho, co mu není vlastní. Reakce v opačném případě bude často obdobná. Důvod je nasnadě: staletí rozdělení „vytvořily v církvích rozdílně strukturované duchovní světy s vlastním způsobem života, formami myšlení a styly cítění.“¹⁴⁸¹ V oblasti praxe duchovního života se rozdílují jeví ještě jako mnohem závažnější, nežli je tomu na rovině dogmatické. Co totiž teologie pojmenovává jako naukový rozdíl, „je ve spiritualitě zakoušeno jednotlivým křesťanem na osobní úrovni“.¹⁴⁸²

Nahlédneme-li do dějin, dáme nejspíše za pravdu Walteru Kasperovi, který dokonce tvrdí, že „do jisté míry jsou rozdílná pojetí spirituality důvodem pro rozdělení křesťanstva“, jelikož „různé formy, jak žít křesťanskou vírou, se vzdálily a odcizily natolik, že vedly k vzájemnému nepochopení a tudíž k rozkolu“.¹⁴⁸³ V případě obou velkých církevních schizmat 11. a posléze 16. století, tedy při roztržce mezi Západem a Východem a v době rozdělení západní církve za časů reformace, byly ve hře nikoliv výlučně věroučné spory o jednotlivé články víry, nýbrž spolu s nimi též mnohé faktory řekněme „ne-dogmatické“, týkající se často právě způsobu vyjádření křesťanské víry v životě. Roztržce s Východem předcházela postupný proces odcizování, který měl své důvody v odlišnosti kultur a mentalit, v rozdílných důzrech teologických i liturgických. Nelze ignorovat, že ani samotný věroučný problém *Filioque* zrcadlí též rozdílnost spiritualit, uvědomíme-li si navíc, jak intimně se na Východě teologie a duchovní

¹⁴⁸⁰ „Ve svém důsledku se mohou rozdíly související s každodenním životem a rituály projevit jako mnohem větší než celá snaha o dogmatické sjednocení“ (BULGAKOV, S. *Jaltský a konstantinopolský deník : Duchovní deník teologa II*, s. 78).

¹⁴⁸¹ HÜTTENBÜGEL, J. Ökumenische Spiritualität. In *Una sanctam*, 31 (1976), s. 130.

¹⁴⁸² HELLER, D. Erfahrbare Einheit inmitten der Vielfalt. Überlegungen zur Funktion von Spiritualität in der Ökumene, s. 57.

¹⁴⁸³ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für Ökumene*, s. 208.

život prolínají. V případě reformace vidíme, jak u kořene věroučné otázky o ospravedlnění, stojí právě osobní existenciální zkušenost víry Martina Luthera, jejímž výchozím bodem byla ryzí spirituální otázka: Jak mohu dosáhnout milostivého Boha?¹⁴⁸⁴ Odpustková praxe, která reformátora vedla k veřejné kritice církve, pak patří svou povahou opět do oblasti náboženské praxe: forma zbožnosti musí přece odpovídat evangeliu o Boží milosti přijaté vírou.

Z toho, co jsme řekli, vysvítá, že samotnou tezi: „Spiritualita sjednocuje“, nelze v ekumenismu aplikovat zcela bez rozlišení.¹⁴⁸⁵ Různé konfesní spirituality totiž nebezpečí rozdělení nesou jakoby v sobě. Oprávněně se lze navíc domnívat, že rozdíly v konfesních spiritualitách působí mnohdy spíše jako inhibitor dosaženého konsensu v oblasti nauky víry, jak to dokládá recepce, či mnohdy spíše ne-recepce výsledků teologických dialogů v životě církví a věřících. Tytéž formulace ekumenických dohod jsou v kontextu různých spiritualit přijímány odlišně, anebo nepřijímány vůbec, nakolik jsou vnímány jako potenciální nebezpečí vyvlastnění těch forem spirituality, které bytostně pokládáme jako pilíře vlastní identity. Tomáš Špidlík pokládal za ekumenicky nosnou takovou formu jednoty, k níž se dochází „na základě neustálého hledání pravých projevů Ducha a jejich ocenění podle osobní duchovní zralosti toho, u něhož se projevují“.¹⁴⁸⁶ Autentická působení Ducha v člověku, která vždy tíhnou k jednotě, je totiž zapotřebí neustále zkoumat a odlišovat od těch prvků spiritualit, které nesou stopy starého člověka v nás.

Ruský teolog Pavel Evdokimov si svého času povzdechl, že hlavní slabostí ekumenismu je, „že nezpívá, ale mluví a diskutuje“,¹⁴⁸⁷ což se projevuje ekumenickým deficitem v oblasti liturgie. Jinak řečeno: v ekumenickém „úsilí“ se zapomíná na to, že samotná teologická reflexe je vždy již *theologia secunda*, že totiž myšlení (*Denken*) o Božích věcech se rodí z děkování (*Danken*).¹⁴⁸⁸ Je mimo pochybnost, že pro ekumenický pokrok hrají teologické rozhovory, vedoucí ke konvergenci a dogmatickému konsensu, roli nenahraditelnou. Současně jsme však stále naléhavěji stavěni do pozice, v níž si uvědomujeme, že „veškerá teologická práce se mine účinku, bude-li abstrahovat od spirituálního kontextu dějinných výrazových forem víry“.¹⁴⁸⁹

Co z toho vyplývá pro vzájemný vztah ekumenismu a spirituality? Jako zvlášť nutné se podle nás jeví tři prvky: nejprve je třeba přijmout, že křesťanská víra je pro jednotlivého věřícího vždy spojena s konkrétní životní praxí, jež je navíc spjata s určitou podobou konfesní spirituality a že tudíž ani v oblasti ekumenismu nestačí pouze definovat a vyhlásit věroučnou shodu, týkající se určitého článku víry. V tomto smyslu jako požadavek platí, že: „Dosažený konsens musí mít

¹⁴⁸⁴ Srv. BENEDIKT XVI. Ansprache bei dem ökumenischen Gottesdienst. *Augustinerkloster Erfurt*. 23. September 2011. [online]. [cit. 8. 2. 2013]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_augustinian-convent-erfurt_ge.html>.

¹⁴⁸⁵ Srv. KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 209.

¹⁴⁸⁶ ŠPIDLÍK, T. *Duše poutníka : V rozhovoru s Janem Paulasem*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004, s. 115.

¹⁴⁸⁷ EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 271.

¹⁴⁸⁸ VOSS, G. Wachsendes Interesse an Spiritualität. Von einer notwendigen Dimension ökumenischer Theologie, s. 117.

¹⁴⁸⁹ Tamtéž, s. 112-113.

své vyjádření také v bohoslužebném životě, strukturách a *ethosu* jednotlivých církví.¹⁴⁹⁰ To, co se na první pohled může jevit věřícím jako cizorodé, musí být objeveno jakožto komplementární výsledek působení jednoho a téhož Ducha, kterého již zakouším právě ve svém životě.¹⁴⁹¹ Teprve tehdy, je-li možné konsensus „zažít“, otevírají se nové prostory, v nichž může působit Duch a nová skutečnost začne hrát svoji roli v dějinách spásy.¹⁴⁹²

Důležitost spirituality se však zdaleka neomezuje pouze na okamžik aplikace výsledku ekumenických dialogů, nýbrž je určující pro proces vzájemného sblížení jako takový. Celé toto úsilí totiž spočívá v „interakci mezi žitou (*gelebte*) a hledanou (*gesuchte*) jednotou ve víře“.¹⁴⁹³ Z toho vyplývá, že jako se snažíme nacházet jednotu pohnutí a vedení Duchem Svatým, tak i každý opravdový projev křesťanského života víry má svůj poslední základ v působení téhož Utěšitele. Žít autentický křesťanský duchovní život již samo o sobě znamená stát se součástí události, jíž je Duchem-Tvůrcem vytvářena jednota církve.¹⁴⁹⁴ Zde se ukazuje, že dialog jednotlivých spiritualit je zvlášť důležitou cestou ekumenismu, nakolik znamená „naslouchání a otevření se nároku Ducha, který promlouvá také z rozdílných podob zbožnosti.“¹⁴⁹⁵ „Čerpáme-li ze spirituality, čerpáme z živé víry a společenství spirituality je společenstvím víry.“¹⁴⁹⁶ Ryzí projevy Ducha nestojí proti sobě, nýbrž přivádějí k jednotě, protože je to právě osoba Ducha Svatého, jež mnohé spojuje vjedno. Z tohoto pohledu je nutné vznést naléhavý požadavek, aby každá podoba křesťanské spirituality byla prožívána ekumenicky zodpovědně.

Za třetí je nutné vědomě a se vši péčí rozvíjet skutečnost, že ekumenismus jako takový je již formou křesťanské spirituality, jak to vystihl ve své encyklice Jan Pavel II.: „Celý život křesťanů je charakterizován starostmi o ekumenismus a křesťané jsou povolání k tomu, aby se jí nechali jakoby přetvářet.“¹⁴⁹⁷ Je-li klíčovým požadavkem křesťanského života uvést, po vzoru

¹⁴⁹⁰ NØRGAARD-HØJEN, P. Spiritualität und Wahrheit. Überlegungen zur Grundlegung und zum Inhalt einer ökumenischen Spiritualität. In TENTÝŽ. *Ökumenisches Engagement und theologisches Erkennen*. Frankfurt am Main : Lang, 1998, s. 59. Příkladem může být tzv. limská liturgie, která doprovázela vypracování dokumentu konvergence o křtu, eucharistii a úřadu v r. 1982, a která došla své obliby nejen při valných shromážděních SRC, ale našla též své místo v bohoslužebném řádu samotných křesťanských církví; srv. HELLER, D. *Erfahrbare Einheit inmitten der Vielfalt. Überlegungen zur Funktion von Spiritualität in der Ökumene*, s. 59.

¹⁴⁹¹ „Život víry a modlitba víry, stejně jako reflexe nauky víry vstupují do tohoto procesu přijímání, jímž si celá církev inspirovaná Duchem Svatým (...) přivlastňuje plody dialogu v procesu naslouchání, zakoušení, posuzování a žití“ (PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, 180).

¹⁴⁹² Srv. NØRGAARD-HØJEN, P. *Spiritualität und Wahrheit. Überlegungen zur Grundlegung und zum Inhalt einer ökumenischen Spiritualität*, s. 60.

¹⁴⁹³ AUGUSTIN, G. *Ökumene als geistlicher Prozess*, s. 526.

¹⁴⁹⁴ V tomto smyslu hovoří i ekumenický *Direktář*: „Nakolik tedy jednotliví křesťané žijí ryzí duchovní život, jehož středem je Kristus Spasitel a jeho cílem sláva Boha Otce, mohou se vždy a všude hluboce sdílet s ekumenickým hnutím a vydávat svědectví Kristovu evangelium svým životem“ (PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem*, 63).

¹⁴⁹⁵ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 210. „Jsou mosty, které nás spojují a které vycházejí z hloubky duchovní zkušenosti, jsou mosty, které mohou být v oblasti askeze i učení stavěny na základě duchovního života,“ konstatoval již v roce 1957, v úvodu série duchovních setkání katolických a evangelických křesťanů, převor benediktýnského opatství v Niederalteich Thomas Sartory (SARTORY, T. *Vom Sinn dieser Tage*. In *Una Sancta*, 12 /1957/, s. 165).

¹⁴⁹⁶ VETRALI, T. La spiritualità “nuova via dell’ecumenismo”, ma quale spiritualità? In AA. VV. *Quale spiritualità per il terzo millennio?* Venezia : I.S.E., 2000, s. 90.

¹⁴⁹⁷ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 15.

Krista, do souladu vlastní chtění s vůlí Boží (srv. *Mt* 26,42), pak nás ekumenismus ve své spirituální podstatě vlastně přivádí k tomu, abychom se stále velkodušněji v jednotlivostech našeho života víry otevírali pro dar jednoty, který chce trojjediný Bůh své církvi nepřetržitě udílet a odpovídali na něj tak, že umožníme, aby v nás tento dar přinášel trvalé ovoce (srv. *J* 15,16).

6.1.4. Spiritualita na cestě k jednotě v pravdě a lásce

Jestliže Kristus jako měřítko svobody svých učedníků označil přijetí pravdy (srv. *J* 8,32), pak ani ekumenismus, má-li křesťany vysvobodit z osidel samolibosti či lhostejnosti, nemůže být myslitelný jinak, nežli jako neutuchající touha otevírat se stále více pravdě, především o tajemství Krista a církve.¹⁴⁹⁸ Vůle po smíru a po sjednocení v pravdě jsou dvě tváře téže skutečnosti, jež stojí jako předpoklad na počátku každého ekumenického dialogu¹⁴⁹⁹ a „skutečný ekumenismus je jednou z milostí pravdy“.¹⁵⁰⁰

Vnášíme-li do ekumenického diskursu pojem spirituality, mohl by na první pohled vzniknout dojem, že hledáme způsob, jak se pro ekumenismus ústřední a nesnadné otázky – totiž otázky pravdy – vyhnout. Pochybnost může být formulována například tak, nakolik jsou ekumenicky slučitelné teologie, které za jednotlivými spiritualitami stojí.¹⁵⁰¹ Nepodléháme akcentuaci spirituality pokušení nějakého *ecumenism light*? Nepropadáme iluzi, že chceme stavět jednotu na základech, které jsou vratké? Takto vyjádřené znějstění ovšem odráží skutečnost v hloubi ukrytého vzájemného odcizení teologie a spirituality. Důsledkem takového stavu je právě to, že spiritualita se vnímá pouze jako určitý druh „neteologických faktorů“, kterým je nakonec v ekumenickém „dialogu pravdy“ vykázána jenom sekundární, doprovodná role. Ekumenicky plodnou se přitom může stát jediné taková teologie, která ve své nejniternější podstatě zahrnuje spiritualitu.¹⁵⁰²

Úkol, před kterým stojíme, tak spočívá v tom, vystihnout náležitě vztah, který vládne mezi třemi veličinami, jimiž jsou: *spiritualita*, *dogma* a *pravda*. Prostřednímu z termínů – dogmatu – rozumíme jako „autentickému vyjádření pravdy, která byla ve Starém a Novém zákoně zjevena Bohem“.¹⁵⁰³ Smyslem dogmatu je přivádět k větší evidenci pravdu obsaženou ve Zjevení. Dogma stojí ve službě této pravdy. Jedná se přitom o pravdu týkající se Boha a spásy člověka. Bůh se ve Zjevení činy a slovy obrací ve své lásce k lidem, nabízí jim své společenství a otevírá přístup k tajemství svého vnitřního života. Nejhlubší pravda Zjevení přitom září

¹⁴⁹⁸ Srv. *Unitatis redintegratio*, 4.

¹⁴⁹⁹ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 29.

¹⁵⁰⁰ Tamtéž, 38.

¹⁵⁰¹ Srv. VOKOUN, J. Ekumenický konfesionalismus?, s. 19.

¹⁵⁰² „V žádném případě nemohou být rozdíly zahlazeny vyjednáváním mezi abstraktními dogmatikami, které ve svých abstrakcích vůbec nejsou schopné se dohodnout. Toho lze docílit pouze mezi živými organismy, které mají možnost se setkat a porozumět si, právě protože jsou všechny ožívované jedním životem: životem Božím v Kristu“ (BALTHASAR, H.U. VON. *Einfaltungen : Auf Wegen christlicher Einigung*, s. 42).

¹⁵⁰³ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. Interpretationis problema (dokument o interpretaci dogmatu z října 1989). In CABRI, P. – LORA, E. – TESTACCI, B. (ed.). *Enchiridion vaticanicum 11 : Documenti ufficiali della Santa sede 1988-1989*. Bologna : Dehoniane 1992, čl. 2729.

v Kristu (srv. *Žd* 1,1-4).¹⁵⁰⁴ Jakou povahu tato pravda má? Jedná se více, nežli o pojem, neboť v Kristu se zjevená pravda stává tělem (srv. *J* 1,14,17) a světlo Boží slávy se zrcadlí v jeho tváři (srv. *2K* 4,6). V něm je „vtělena všechna plnost božství“ (*Ko* 2,9). *Univerzální* nevystižitelné bohatství (srv. *Ef* 3,8) je přítomno v jedné *konkrétní* osobě toho, jehož současníci pokládají prostě za tesařova syna (srv. *Mt* 13,55). Křesťanské pojetí pravdy je tedy osobní, poněvadž pravdou je samotný Boží Syna, který přijal lidskou přirozenost (srv. *J* 14,6).

Církev, která jako společenství věřících Boží pravdu poznává, vyjadřuje jednotlivé její aspekty ve formě dogmatu. Cíl této výpovědi tedy nespočívá v samotné formulaci, nýbrž v tom, *co* se snaží pojmenovat. Podle známé scholastické definice je dogmatická výpověď *perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*,¹⁵⁰⁵ tedy zachycení Boží pravdy, které k této pravdě směřuje a tudíž nikoliv prostě Boží pravda sama o sobě, která bude dokonale odhalena až tam, kde už nebude zapotřebí „světlo lampy ani světlo slunce“ (*Zj* 22,5). Celá církev v průběhu dějin zatím pouze „směřuje k plnosti pravdy, dokud se na ní nenaplní Boží slova“.¹⁵⁰⁶ To jistě neznamená dogmatický relativismus. Vždyť k poznání pravdy vyjádřené v dogmatu dochází církev za asistence Ducha Svatého! Nicméně platí, že pro jakoukoliv formu lidského poznání je v pozemském stavu putování příznačná útržkovitost a neúplnost (srv. *IK* 13,9). Proto může být též dogma vystaveno určitému historickému vývoji.¹⁵⁰⁷

Pokud se týče spirituality, ta bývá často kvalifikována prostě jako subjektivně prožívané dogma. Tomáš Špidlík v této souvislosti přichází k poněkud překvapivému zjištění, že totiž rozdíly dogmatických výpovědí neměly v dějinách křesťanství vždy bezpodmínečně za následek rozdělení v oblasti duchovního života. Jako příklad uvádí Izáka z Ninive, který třebaže byl nestoriánem, tedy z pohledu pravoslavných věřících heretikem, od něhož tudíž nemůže pocházet autentická duchovní nauka, bývá řazen k největším mystikům východní církve. Jak to, že přes opozici dogmat můžeme konstatovat soulad spiritualit? V duchu východních asketických autorů Špidlík jako důvod konstatuje rozdíl mezi *θεωρία* ve smyslu ryze spekulativním a *θεωρία* ve významu duchovním. Ta druhá se od první liší tím, že předpokládá křesťanskou lásku. Skutečným kořenem herezí v církvi je přitom právě nedostatek lásky k Bohu i k sobě navzájem.¹⁵⁰⁸

Liší se tedy pravda vystižená církevními dogmaty od pravdy, jak ji předkládají různé podoby křesťanské spirituality? Není snad pramenem obojího, věroučné formulace i duchovního života jedna a téže pravda Zjevení? Spíše bychom mohli říci, že rozdíl je v tom, jakým způsobem tato jediná pravda dochází svého vyjádření. Jak již bylo naznačeno, Boží pravda se otevírá člověku osobním v setkání s Kristem, které v sobě skrývá spásonosný význam. V době povelikonoční vede církev i jednotlivé věřící k tomuto setkání se Zmrtvýchvstalým jeho Duch,

¹⁵⁰⁴ Srv. *Dei Verbum*, 2.

¹⁵⁰⁵ TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa theologiae*, pars 2a/2ae, q. 1, a. 2, ad 2 (český překlad Olomouc : Krystal, 1938).

¹⁵⁰⁶ *Dei Verbum*, 8.

¹⁵⁰⁷ Srv. např. Newmannova kriteriologie vývoje dogmatu, kterou předkládá MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. Interpretationis problema. In CABRI, P. – LORA, E. – TESTACI, B. (ed.). *Enchiridion vaticanicum 11 : Documenti ufficiali della Santa sede 1988-1989*, čl. 2802-2809.

¹⁵⁰⁸ Srv. ŠPIDLÍK, T. „Křesťanský Východ v patristice a spiritualita“. In *Velehrad – Řím : Modlil se tváři k východu*, s. 162-163.

díky němuž se každý křesťan může v přítomném okamžiku stát aktérem dramatu dějin spásy.¹⁵⁰⁹ Pravdu Zjevení tedy není možné zachytit výlučně nasazením intelektu, jenž osvícený vírou vkládá své poznání do slovní formulace, nýbrž v první řadě ve vztahu, do něhož vstupujeme celou svou osobou. Tento vztah vyžaduje postoj následování pravdy, která se stává měřítkem vlastního života a jednání, vždyť ke světlu přichází podle Ježíše nikoliv ten, kdo pravdu jen slyší, poznává a říká, ale ten, kdo ji koná (srv. *J* 3,21; *Mt* 7,21). Je to pak právě spiritualita, která „převádí pravdu sdělenou ve Zjevení do života.“¹⁵¹⁰

Pokud jde o porozumění zjevené pravdě, je tedy na místě překonat intelektualismus, který tíhne k tomu, vnímat pravdu izolovanou od vztahu lásky, neboť platí právě to, že „pravda je v evangeliu a ve vtěleném Kristu Božím zjevením jakožto zjevením Boží lásky.“¹⁵¹¹ Tuto skutečnost vidíme *par excellence* na kříži, který má – především v pohledu janovské teologie – význam teofanický. V nejzazším úkonu lásky, v poslušnosti vůči Otci a v oběti sebe sama za spásu světa, Ježíš zjevuje pravdu o sobě jako o Božím Synu: „Teprve až vyvýšíte Syna člověka, poznáte, že já jsem to“ (*J* 8,28; srv. *Mk* 15,39). Lásky je zjevením pravdy, která se mimo kontext lásky stává nesrozumitelnou šifrou, dokonce nástrojem, který může být i zneužit. To je důvodem, proč se ve východní křesťanské tradici tolik zdůrazňovala kontemplace, a to jako cesta intelektu, *voûç*, k poznání Boha skrze lásku.¹⁵¹² Vyžaduje se zde jistá *connaturalitas*: bez lásky nelze proniknout Lásku. Proto i pro ekumenický dialog platí, že společný přístup k božským tajemstvím se má odehrávat s křesťanskou láskou, která je spjata s pokorou.¹⁵¹³

Co z toho vyplývá pro vztah pravdy a spirituality v rámci ekumenismu? Podle úvah Hans Urs von Balthasara nacházejí všechny formy spirituality v církvi svůj smysl v Ježíši Kristu, který v postoji láskyplné poslušnosti zjevuje Boha jako lásku. Jednotlivé spirituality jsou podle něj spojeny v kristologickém středu víry, „jsou vyjádřením jednoho Kristova poslání (kterým je jeho svrchovaná poslušnost lásky) v mnohosti milostí poslání a úkolů, kterými sám Kristus disponuje“.¹⁵¹⁴ Dánský ekumenik Peder Nørgaard-Højen, který tuto myšlenku rozvíjí právě pro oblast vztahu různých konfesních spiritualit, pak dospívá k závěru, že *imitatio Christi* je exkluzivním kritériem pravdivosti každé křesťanské spirituality.¹⁵¹⁵ Kde se v konkrétní formě života, byť fragmentárně, přijímá za vlastní smýšlení Krista, který „ačkoli má božskou přirozenost (...) sám sebe se zřekl (...) ponížil se a byl poslušný až k smrti“ (*Fp* 2,6-8), tam spiritualita skutečně předkládá pravdu Zjevení a stává se cestou přivádějící k jednotě v této pravdě.

¹⁵⁰⁹ Srv. NØRGAARD-HØJEN, P. *Spiritualität und Wahrheit. Überlegungen zur Grundlegung und zum Inhalt einer ökumenischen Spiritualität*, s. 60.

¹⁵¹⁰ HÜTTENBÜGEL, J. *Über ökumenische Spiritualität*, s. 216.

¹⁵¹¹ VETRALI, T. *Vangelo, conversione e riconciliazione. Per una spiritualità ecumenica*. In *Studi Ecumenici*, 3 (1985), s. 504.

¹⁵¹² Srv. AMBROS, P. *Teologicky milova církev*, s. 346-347.

¹⁵¹³ Srv. *Unitatis redintegratio*, 11.

¹⁵¹⁴ BALTHASAR, H.U. VON. *Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualitäten in der Kirche*. In *Concilium*, 1/9 (1965), s. 719.

¹⁵¹⁵ Srv. NØRGAARD-HØJEN, P. *Spiritualität und Wahrheit. Überlegungen zur Grundlegung und zum Inhalt einer ökumenischen Spiritualität*, s. 67.

6.2. Spirituální jádro ekumenismu – *oecumenismus spiritualis*

Dílo obnovení plné a viditelné jednoty křesťanů je v první řadě duchovním imperativem, který musí zaznít a najít adekvátní odpověď v životě všech Ježíšových učedníků. Pokud jednotu církve vyvěrá z tajemného působení Boží milosti, je třeba se nechat touto milostí stále více prostoupit a utvářet v souladu s ní celou naši existenci jakožto nový život těch, kdo uvěřili, že v Kristu Bůh přivádí všechno na nebi i na zemi k jednotě (srv. *Ef* 1,10). Živoucí střed ekumenismu je duchovní povahy.

Právě tuto skutečnost mělo na mysli magisterium katolické církve, když v osmé kapitole dekretu *Unitatis redintegratio* poprvé oficiálně uplatnilo pojem „duchovní ekumenismus“, *oecumenismus spiritualis*, o němž je řečeno, že „je třeba [jej] považovat za duši celého ekumenického hnutí“ a za jehož komponenty jsou vyjmenovány obrácení srdce, svatost života a soukromé i veřejné modlitby za jednotu křesťanů.¹⁵¹⁶

Jak dokládá geneze textu, odvolávali se otcové přítomní v koncilní aule při této formulaci naprosto vědomě na duchovní koncepci ekumenismu, kterou nacházíme zpřítomněnou v životě a díle Paula Couturiera.¹⁵¹⁷ Tento francouzský kněz totiž již čtvrt století před svoláním 2. vatikánského koncilu pronikavě vyjádřil základní dimenzi ekumenismu takto: „Jestliže jednotu křesťanů závisí na pravdivé a tudíž pokorné modlitbě, znějícím *Confiteor*, a je-li zasazena do duchovního kontextu, pak z toho vyplývá, že před každého z nás klade otázku osobního

¹⁵¹⁶ Srv. *Unitatis redintegratio*, 8. Akcent na duchovní jádro ekumenického úsilí přitom není výsadou způsobu, s nímž k otázce prohloubení jednoty mezi všemi křesťany přistupuje katolická církev. Rovněž v rámci SRC postupně, třebaže nikoliv přímočaře, roste vědomí významu spirituálního rozměru ekumenického hnutí. Za vyvrcholení tohoto procesu objevování spirituální povahy ekumenismu lze pokládat osmé valné shromáždění SRC v Harare v r. 1998. Zde bylo ekumenické hnutí definováno především jako „obrácení se k Bohu“, jako „ekumenismus srdce“, v němž programy, struktury a formy spolupráce hrají teprve sekundární roli. SRC při této příležitosti prohlásila bohoslužbu a spiritualitu za „podstatnou metodu“ ekumenické práce, která nesmí být v rámci života rady opomíjena, ale naopak „zcela využita“. Vyplývalo to právě z přesvědčení, že „jediná autentická cesta ke středu jednoty, kterou hledáme, nás přivádí společně k bohoslužbě, modlitbě a sdílení duchovního života“ (italský překlad Ottava assemblea. *Volgiamoci a Dio. Esultiamo nella speranza*. Harare, 8-13 dicembre 1998. *Il lavoro del CEC: passato, presente e futuro. Il lavoro del comitato delle linee programmatiche*. ROSSO, S. – TURCO, E. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1948-1998*, čl. 2119).

¹⁵¹⁷ Srv. JAEGER, L. *Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“ : Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung*. Paderborn : Bonifacius, 1965, s. 89. Podle Congara, který se sám koncilu aktivně účastnil jako *peritus*, je Couturierovým duchem nepochybně prodchnuta celá druhá kapitola koncilního dekretu, jež předkládá metodu uskutečňování ekumenismu; srv. CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 126. Jak se zdá, sám abbé Couturier pojem „duchovní ekumenismus“ nepoužíval, třebaže jej můžeme s papežem Benediktem XVI. poprávu nazvat „otcem duchovního ekumenismu“ (Ökumenisches Treffen im erzbischöflichen Sitz in Köln. *Ansprache von Benedikt XVI. Köln, Erzbischöfliches Palais. Freitag, 19. August 2005*). Klíčovým se pro lyonského kněze stal spíše termín *émulation spirituelle*, tedy „duchovní soutěžení“, kterým vyjadřoval své přesvědčení, že v otázce jednoty se křesťané odhodlaně „musí ponořit do ovzduší letnic, velkodušně se odevzdat vanutí Ducha Svatého“ (VILLAIN, M. *Introduction a l'œcuménisme*, s. 165). V textu koncilního dekretu nacházíme pojem *aemulatio* v souvislosti „bratrského soutěžení“, které popisuje způsob, jímž se mají partneři v dialogu vzájemně povzbuzovat na cestě k poznávání Kristova bohatství; srv. *Unitatis redintegratio*, 11. K pojetí duchovního ekumenismu P. Couturiera srv. přehledně např. MICHALON, P. *The abbé Couturier and his continuing influence. In One in Christ*, 1 (1965), s. 6-18; SIRONI, E.M. *L'ecumenismo spirituale secondo l'intuizione dell'Abbé Paul Couturier (1881-1953)*. In *Nicolaus*, 30 (2003), s. 285-306; KULKE, D. „Ein Vorläufer und ein Beispiel“. *Paul Couturier als Vordenker und Wegbereiter der Ökumene*. In *Catholica*, 67 (2013), s. 19-39.

posvěcení.¹⁵¹⁸ Všechny tři složky duchovního ekumenismu zde tvoří jeden živý celek: *Modlitba* jako místo vyznání víry i našich selhání – počátek naší *konverze*, úsilí o *svatost* života jako podmínka pro dílo sjednocení.

„Abbé Couturier mířil k oné jednotě na úrovni duchovních realit,¹⁵¹⁹ shrnul jeho koncepci Yves Congar. Jestliže totiž působením milosti vzrůstá spojení s Kristem ve víře a lásce, pokud se rozšiřuje společenství Ducha Svatého, stává-li se modlitba prostředkem stále důvěrnějšího proniknutí naší vůle vůlí Boží, pak jednota mezi křesťany bude vyrůstat „zevnitř“, bude pramenit ze sdílení nadpřirozeného života milosti. Tato duchovní vize nicméně neústí v nějaký ekumenismus, který by zůstal pouze skrytý, blíže neurčitelný, neboť výsledkem úsilí, jak jej má Couturier na srdci je jednota viditelná, vyjádřená sjednocením ve víře. Pouť k jednotě ve víře ovšem začíná nevyhnutelně tam, kde křesťané usilují stále více o průzračný křesťanský život, který je bude, každého v tom společenství, ve kterém se mu počátku víry dostalo, přetvářet stále více do podoby Kristovy. Jen tehdy se podaří překlenout zeď rozdělení, křesťané rozpoznají jeden ve druhém Kristovu tvář a jednota srdcí najde své vyjádření v jednotě víry: „Modlitba vede k lásce a láska přivádí k plnosti víry, která sjednocuje“.¹⁵²⁰ Takový zákon nachází autor v samotné události Kristova vtělení, kdy Bůh chtěl zjevit tajemství svého *života a pravdy*, a zvolil přitom cestu *lásky*, kterou je ponížení Božího Syna: „Vtělené Slovo se zjevilo ‚plné milosti‘, abychom mohli poznat, že bylo ‚plné pravdy‘“.¹⁵²¹

Spirituální východisko úsilí o jednotu, jak je představuje pojem duchovního ekumenismu, nám staví před oči skutečnost, že ekumenismu může pokračovat kupředu pouze jako cesta směřující „k opravdovosti a plnosti křesťanské víry a života, k ryznosti celé křesťanské existence“.¹⁵²² Jakožto o „duši ekumenismu“, jedná se zde o princip, který celé dílo oživuje. „Bez této duše ekumenismus umírá“¹⁵²³ a utápí se v bezduchem aktivismu nebo abstraktním akademickém cvičení.¹⁵²⁴ Duchovní ekumenismus nesoustředí náš zrak v první řadě na otázku struktur, nýbrž ukazuje, že jednota církve vyrůstá ze vztahu: každého věřícího ke Kristu a celé církve ke svému Pánu. Ve své duchovní podstatě ekumenismus nejlépe ukazuje, čím je: naléhavou „záležitostí celé církve“.¹⁵²⁵

Podívejme se nyní na každou z jednotlivých složek duchovního ekumenismu poněkud blíže.

¹⁵¹⁸ COUTURIER, P. La preghiera universale dei cristiani per l'unità cristiana (text z r. 1937). In VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*. Alba : Paoline, 1965, s. 111.

¹⁵¹⁹ CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 125.

¹⁵²⁰ COUTURIER, P. Preghiera e unità cristiana (text původně publikovaný r. 1944 jako „ekumenický testament“ autora). In VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*, s. 342.

¹⁵²¹ Tamtéž, s. 359-360.

¹⁵²² VODOPIVEC, I. Renovatio et oratio tamtam anima motus oecumenici: Ad cap. II Decreti „Unitatis redintegratio“. In SCHÖNMETZER, A. (ed.). *Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II : Romae diebus 26 septembris – 1 octobris 1966 celebrati*. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, s. 753.

¹⁵²³ KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 155.

¹⁵²⁴ Srv. KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 31.

¹⁵²⁵ *Unitatis redintegratio*, 5.

6.2.1. Jednota jako plod společenství modlitby

Modlitba je základním projevem křesťanské víry, je podstatným rysem života církve i jednotlivého křesťana. V kontextu ekumenickém je pak pro ni podle slov koncilu charakteristické dvojí: jednak jde o „velmi účinný prostředek k vyprošení milosti jednoty“, současně představuje taková modlitba „autentický výraz společenství“, které mezi těmi, kdo jsou dosud rozdělení, nepřestává existovat.¹⁵²⁶ „Když se křesťané modlí, jeví se cíl jednoty blíže,“¹⁵²⁷ napsal ve své ekumenické encyklice Jan Pavel II. Důvodem je, že v modlitbě přicházíme společně k prameni jednoty, jímž je Ježíš Kristus. „V síle Ducha sice konfesní hranice nejsou zrušeny, přesto však jsou překonány skrze sounáležitost, spočívající v tom, že všichni, kdo se modlí, jsou zaměřeni na Pána.“¹⁵²⁸ Ba co víc: jako údy Kristova těla pronášíme naši modlitbu ve společenství s naším Spasitelem. Podle známé myšlenky sv. Augustina, je Boží Syn současně tím, jenž se modlí *za* nás i *v* nás, a *k* němuž se zároveň naše modlitby obracejí. Jako náš kněz totiž přednáší před Otcovou tvář prosby za svůj lid, jako naše hlava se modlí spolu s námi a jako Bůh je adresátem našich modliteb.¹⁵²⁹

Jedině zůstáváme-li v Kristu a přebýváme-li v nás jeho slova, může být naše modlitba účinná (srv. *J* 15,7). Když jsme totiž s Kristem spojeni a prosíme v jeho jménu, otevírá se nám v modlitbě přístup k Otci, který dává z bohatství svých darů (srv. *J* 15,16;17,23). Když se křesťané v modlitbě obracejí Bohu slovy, která jim odkázal sám Ježíš, vyznávají Boha za svého společného Otce a rozeznávají sebe navzájem jako jeho syny a dcery, kteří k sobě patří. Samotnou modlitbu Páně pak můžeme právem označit za „společnou modlitbu velké křesťanské rodiny, za ekumenickou modlitbu v pravém slova smyslu“.¹⁵³⁰ Ti, kdo se ji modlí, totiž objevují sami sebe jako součást společenství s prvními křesťany, s Božím lidem, který je na cestě dějinami, se všemi, kdo jako členové různých křesťanských konfesí ve všech končinách země každý den prosí jednoho Otce, který je na nebesích.

Modlit se k Bohu a nazývat jej tak, jako to činil Ježíš, tedy *Abba*, Otče, je ovšem možné pouze v Synově Duchu. Je to dokonce on sám, kdo se v nás takto modlí (srv. *Ga* 4,6). Modlitba je totiž jakoby „dechem Ducha“.¹⁵³¹ Vždyť my sami „ani nevíme, jak a za co se modlit, ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkaním“ (*Ř* 8,26). Díky této modlitbě Ducha v nás tak sami vstupujeme do rozhovoru, který spolu Otec a Syn v Lásce od věčnosti vedou. Duch Svatý v pokřtěných hovoří řečí Boží a tak dává proniknout naši naději na spásu jejím eschatologickým dovršením – je naším poutem s Bohem i se sebou navzájem: „Jako živoucí ‚my‘ mezi Otcem a Synem ve vnitřním božském životě se stává Duch Svatý také tvůrčím ‚my‘ mezi trojjediným

¹⁵²⁶ Srv. *Unitatis redintegratio*, 8.

¹⁵²⁷ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 22.

¹⁵²⁸ WANKE, J. Ökumene im Gebet – nur eine Verlegenheit? Überlegungen zum theologischen und pastoralen Stellenwert ökumenischer Gebetsinitiativen. In SCHREINER, J. – WITTSTADT, K. (ed.). *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche : Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele*, Würzburg : Echter, 1988, s. 560-561.

¹⁵²⁹ Srv. AUGUSTIN. Ennarationes in Psalmos LXXX-CL, 85,1. In *PL* 37,1081.

¹⁵³⁰ BARTH, H.-M. Das Vaterunser als ökumenisches Gebet. In *Una sancta*, 45 (1990), s. 109.

¹⁵³¹ ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 387, s odvoláním na Teofana Zlatovrnika.

Bohem a křesťany a osvobozujícím ‚my‘ mezi křesťany a křesťanskými církvemi.¹⁵³² Skrze modlitbu již nyní křesťané na způsob anticipace zakoušejí, co to znamená být jedno, neboť modlitbou „vnikáme do vnitřního života Nejsvětější Trojice, do Božího světa, tam, kde je všechno štěstí, kde se rozhodují osudy celého vesmíru,¹⁵³³ kde je nerozborně ukryta a dokonale uskutečněna naše jednota.

Modlíme-li se jako křesťané za smíření a růst jednoty mezi námi, nejde o projev rezignace nad bezvýchodností našich ekumenických plánů a představ, nýbrž naopak o úkon víry, o projev naší touhy proniknout Boží způsob vidění jednoty a i našeho rozštěpení, pochopit jeho záměr, odevzdat se jeho vůli. Jádrem křesťanské modlitby přece spočívá právě v tom, že se svěříme do rukou Boha, aby nás on sám přetvářel a vedl.¹⁵³⁴ Jedná se o důkaz naší důvěry ve svrchovanou moc Boží lásky, která všechno dokáže nakonec podivuhodně proměňovat v dobro. Aby naše naděje na jednotu byla stále více sycena jistotou, že jejím svrchovaným garantem je sám Bůh, proto je v ekumenismu nanejvýš příhodné apoštolovo slovo: „V modlitbách buďte vytrvalí“ (Ko 4,2).

6.2.1.1. Základ – Ježíšova velekněžská modlitba (J 17)

Podle slov Waltera Kaspera ekumenismus jako duchovní úkol „nemůže být ničím jiným než účastí na Ježíšově velekněžské modlitbě“.¹⁵³⁵ Jak dalece ovšem samotná Spasitelova modlitba pronesená ve večeradle, jež se nám dochovala v Janově evangeliu, souvisí se současnou dějinnou situací, v níž křesťané žijí v církvích, které mezi sebou nesdílejí úplnou a viditelnou jednotu? Interpretace Ježíšovy prosby o jednotu, její původní *Sitz im Leben*, dokonce i vztah janovské obce, pro niž bylo evangelium napsáno (srv. J 20,31), k „velké církvi“ raného křesťanství, která jako kritérium své pravosti chápala jednotu ve smyslu Ef 4,5 („jeden Pán, jedna víra, jeden křest“), zdaleka nejsou jednoznačné.

Pokud jde o otázku jednoty křesťanů, o níž je v textu řeč a jednoty církve, můžeme nicméně, například na základě výkladu Rudolfa Schnackenburga konstatovat, že Janovo evangelium se plně zasazuje do prostoru prvotního křesťanství, pro který je typická misijní šíře.¹⁵³⁶ To, že v Janově pojetí se společenství učedníků neomezuje na exkluzivní a pouze spirituálně míněnou spřízněnost mezi členy jakési ezoterické skupiny, kteří se vzdělili z nepřátelského světa, dokazují například výroky o tom, že Ježíš jako jeden pastýř přichází jak pro Židy, tak i pro ovce, „které nejsou z tohoto ovčince“ (J 10,16), že jeho smrt má za cíl shromáždit v jedno rozptýlené Boží děti (srv. J 11,52). Rovněž přijetí petrovské tradice do celku evangelia (srv. J 21) vykazuje ekleziální charakter, což poukazuje na to, že pro janovskou obec bylo vědomí sounáležitosti s ostatními kruhy prvotní církve živou skutečností.¹⁵³⁷

¹⁵³² KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 146.

¹⁵³³ ŠPIDLÍK, T. *Prameny světla (Příručka křesťanské dokonalosti)*, s. 353.

¹⁵³⁴ Srv. CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 172.

¹⁵³⁵ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 204.

¹⁵³⁶ Srv. SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. III : Kommentar zu Kap. 13-21*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1977, s. 244.

¹⁵³⁷ Srv. tamtéž, s. 241-244.

V evangelistově pojetí obecenství věřících se tedy předpokládá existence konkrétního společenství, Božího lidu, v němž se uskutečňuje spásonosné jednání, jak to zřejmě nejnvýstižněji vystihuje obraz o vinném kmeni a ratolestech (srv. *J* 15,1-11), který byl ve starozákonních souvislostech typickým symbolem pro znázornění Izraele (srv. *Iz* 5,1-7).

Za předpoklad pro porozumění obsahu Ježíšovy velekněžské modlitby tedy s J. Ratzingerem bereme skutečnost, že v pojetí biblického textu sedmnácté kapitoly čtvrtého evangelia „jednota církve je jednotou křesťanů“.¹⁵³⁸ Co je pro tuto jednotu charakteristické? V první řadě je nutné si náležitě uvědomit dalekosáhlý význam toho, že „jednota mezi učedníky není něčím, co by Ježíš od nich vyžadoval, nýbrž něčím, za co se on sám modlí“.¹⁵³⁹ Celý text sedmnácté kapitoly je totiž uvozen slovy o tom, že Ježíš pozdvihuje oči k nebi a obrací se k Otci (srv. 17,1) a každé ze čtyř míst, kde pak o jednotě výslovně hovoří (srv. 17,11.21.22.23), má formu prosby: jednota je tedy především plodem modlitby, darem přicházejícím shůry.

Modlitbu Ježíš vyslovuje v předvečer svého utrpení, kdy jej naplňuje jistota, že „hodina“, pro kterou přišel na svět, je tady. Přiblížila se hodina soudu nad tímto světem, kdy bude vyvržen ven jeho vládce a Ježíš, vyvýšený ze země, přitáhne všechny k sobě (srv. *J* 8,31-32). Tato chvíle bude ovšem také příležitostí k tomu, aby Otec oslavil své jméno (srv. *J* 8,27n), aby se ukázal jako ten, kdo je přítomný mezi lidmi jako odpouštějící a vydávající se Láska. Ježíšova modlitba jej představuje jako velekněze, který je odhodlán vzít na sebe viny všech a svou obětí uskutečnit smíření mezi Bohem a člověkem.¹⁵⁴⁰ V tomto závažném okamžiku rekapituluje evangelista v Ježíšových slovech podstatu svého poselství, což je patrné z klíčových slov a témat, která zde zaznívají: sláva, život věčný, Boží jméno, pravda, svědectví, svět, víra, poslání, poznání, láska a konečně jednota.

Oslava Otce je smyslem Ježíšova působení ve světě, které nyní vrcholí. Všechno, co mu Otec svěřil – věčný život – odevzdal lidem, kterým zjevil jeho *jméno*. Celý Ježíšův život se nesl ve znamení toho, že je poslán Otcem a nehledá vůli svou, nýbrž vůli toho, který jej poslal (srv. *J* 5,30). Kdo uvěřili, že Ježíš je vyslancem Božím, kdo přijali jeho slovo jako slovo toho, který jej *poslal* a poznali Boha jako jediného, pravého a milujícího, sdílejí novost a nevýstižnost věčného *života*. To jsou Ježíšovi učedníci: ti, kdo *uvěřili* a *poznali*, že on je ten Svatý Boží (srv. *J* 6,69) a právě víra v Krista otevírá brány věčného života jako přebývání s tím, který je sám věčný. Zatímco je ještě ve *světě*, prosí Ježíš Otce za ty, které mu on sám dal, a které ve světě zanechává, aby je zachoval od zlého. To je možné jedině tehdy, zůstanou-li učedníci v Božím jménu a bude-li v nich přebývat Otcovo slovo *pravdy*. Proto Kristus prosí, aby je Otec posvětil pravdou, a dokonce za ně posvěcuje sám sebe. To jest, „vyděljuje“ se zcela pro Boha, zasvěcuje se mu a odevzdává se bezvýhradně jeho vůli. Je-li Ježíšovou identitou jeho poslání, pak platí totéž pro jeho učedníky: i oni jsou posláni, aby světu, který dosud nepoznal Otce a neuvěřil v jeho Syna, vydávali *svědectví* (srv. *J* 15,27).

¹⁵³⁸ Srv. RATZINGER, J. Luther und die Einheit der Kirchen. Ein Gespräch mit der internationalen katholischen Zeitschrift „Communio“. In TENTÝŽ. *Kirche, Ökumene und Politik*, s. 113.

¹⁵³⁹ KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 144.

¹⁵⁴⁰ Srv. RATZINGER, J./BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský. 2 : Od vjezdu do Jeruzaléma po zmrtychvstání*. Brno : Barrister & Principal, 2011, s. 55-58.

Právě úkol svědectví, který je učedníkům ve světě svěřen, je podstatně spojen s jejich *jednotou*: mají být jedno, aby svět uvěřil a poznal, že Ježíše poslal Otec. Jednota, za kterou Ježíš prosí, se přitom nevztahuje pouze na kruh učedníků, kteří s Mistrem zasedli k poslední večeři, nýbrž přesahuje jejich společenství směrem k těm, „kteří skrze jejich slovo uvěří“ (17,20). Kristova modlitba tak zahrnuje celou církev, od chvíle, kdy se rodí, až po okamžik, v němž dojde svého naplnění v Božím království. Všichni tito učedníci mají být jedno. Přitom jednota, o kterou jde, musí být pro svět postřehnutelnou skutečností, z čehož vyplývá, že musí mít povahu znamení. To samo o sobě vylučuje, že by šlo o záležitost omezující se pouze na oblast toho, co je neviditelné.¹⁵⁴¹

Jednota církve pochází „shůry“, z jednoty Otce a Syna, vždyť Ježíš se modlí za to, aby učedníci byli jedno „jako my“ (17,11,22). Takto koncipovaná jednota je v první řadě kvalitou vztahu mezi Božím Synem a nebeským Otcem, jak to dokládá Ježíš, když prohlašuje na jiném místě: „Já a Otec jsme jedno“ (J 10,30). Základem vztahu mezi Otcem a Synem je přitom láska, „vždyť Otec miluje Syna“ (J 5,20), a to již „před založením světa“ (17,24). Láska mezi Otcem a Synem tedy sahá až do nitra tajemství samotného Božího života. Od počátku sdílí Otec ve své lásce všechno co má se svým Synem, kterého plodí, aby s ním byl jedno v téže Boží podstatě. Otec je od věčnosti láska, která bezesbytku dává a plodí; Syn tuto lásku přijímá a odpovídá na ni. „Ježíšova láska, která se projevuje v darování sebe samého, a to až k smrti v poslušnosti vůči Otci, musí být odrazem Otcovy lásky, která v Synu nachází odpověď“.¹⁵⁴² Ježíšova kenotická láska tak nejen zjevuje Otcovu lásku k nám, ale dovoluje nám nahlédnout do způsobu, jímž Otec miluje Syna a Syn Otce. V lásce, spočívající v naprosté vydanosti, se ukazuje hloubka jednoty, která je „poznávacím znamení Božího bytí“.¹⁵⁴³

„Jednota Otce a Syna není pouze vzorem, nýbrž také pramenem jednoty křesťanů,“¹⁵⁴⁴ kteří mají být do tohoto společenství lásky uvedeni. Učedníci mají být *jedno* jako je Otec v Synu a Syn v Otci (srv. 17,21), a to tak, že budou mít účast na téže jednotě, která je zároveň její dokonalostí (srv. 17,23). Jedná se o tajemství přebývání (srv. 17,23): Syn přebývá v Otci a Otec přebývá v Synu (srv. J 14,11), a tudíž kdo vidí Ježíše, vidí Otce (srv. J 14,9). Syn pak zůstává přítomen ve svých učednících, když jim odevzdává svoji slávu – plnost Božího života –, díky níž je s Otcem jedno. On sám tuto slávu od věčnosti přijal od Otce jakožto jednorozený Syn a tím, že ji zanechává svým učedníkům, daruje jim hodnost Božích dětí. Dává jim podíl na Božím životě a Otec je tak může milovat láskou, jíž miluje svého Syna (srv. 17,23).¹⁵⁴⁵ Když Ježíš sdílí s

¹⁵⁴¹ Srv. TENTÝŽ. Luther und die Einheit der Kirchen. Ein Gespräch mit der internationalen katholischen Zeitschrift „Communio“, s. 112.

¹⁵⁴² LADARIA, L. *Il Dio vivo e vero : Il mistero della Trinità*, 2002, s. 361.

¹⁵⁴³ SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. III : Kommentar zu Kap. 13-21*, s. 219.

¹⁵⁴⁴ VILLAIN, M. *Das Gebet Jesu für die Einheit der Christen : ökumenische Betrachtung über Johannes 17*. Mainz : Grünwald, 1962, s. 90.

¹⁵⁴⁵ Absence Ducha Svatého v Ježíšově velekněžské modlitbě může být překvapující. Nelze však opomenout, že Ježíš o něm hojně hovoří v předchozích kapitolách. Nikoliv zanedbatelná patristická tradice vidí přítomnost Ducha Svatého vyjádřenou právě pojmem „sláva“, s nímž třetí božskou osobu přímo identifikují. Vyjadřují tak přesvědčení, že jednota učedníků je nemyslitelná bez přispění Ducha Svatého, který je výrazem jednoty a lásky Otce a Syna; srv. LADARIA, L. *Il Dio vivo e vero : Il mistero della Trinità*, s. 424, pozn. 42.

učedníky své Boží synovství, vytváří tím jejich jednotu, neboť je uvádí do dokonalosti jednoty, která panuje mezi ním a Otcem (srv. 17,22-23).

Z textu evangelia vidíme, že jednota křesťanů se neodvíjí na morálním základě nebo na vzájemné sympatii, nýbrž nachází svůj otologický základ v nadpřirozeném řádu milosti:¹⁵⁴⁶ jde o skutečnost boholidskou. Čím více jsme díky Synově vykupitelskému dílu prostoupeni božstvím, tím pevnější je pouto naší vzájemné jednoty. Zde je jádro, ze kterého musejí vycházet všechny naše úvahy o sjednocení křesťanů, o jednotě církve.

Tím, že Syn je přítomen v učednících a Otec v Synovi, je celé společenství učedníků – církev – naplněno Božím bytím, „dochází k dokonalé jednotě a (...) je zároveň povoláno, aby v bratrské lásce učinilo tajemství božské jednoty viditelným“.¹⁵⁴⁷ Láska učedníků je přitom vyživována láskou, kterou má Otec ke svému Synu (srv. 17,26). Svědectví o tom, že „Bůh je láska“ (1J 4,16) a že díky Synově vykupitelskému dílu je do této lásky opět plně a definitivně zahrnuto celé stvoření, tvoří náplň křesťanského poslání. Církev, která roste v poznání Boží lásky k nám a prohlubuje víru v tuto lásku, zůstává v Bohu a Bůh zůstává v ní (srv. 1J 4,16). Odtud pak také čerpá stále znovu svoji jednotu, za kterou Velekněz prosil ve své modlitbě.

6.2.1.2. Význam Oktávu modliteb za jednotu křesťanů pro celkové pojetí ekumenismu

Kristova modlitba ve večeradle je podle slov P. Couturiera „prototypem každé modlitby za jednotu“.¹⁵⁴⁸ Jako prosba za jednotu všech učedníků napříč prostorem a časem vyjadřuje tato modlitba „pouto mezi tím, co Ježíš učinil nebo učiní ve svém lidském těle, a co chce, aby se naplnilo v jeho těle, které tvoří jeho věrní, podle oné dynamiky, díky níž pokračuje Kristovo tajemství v jeho těle.“¹⁵⁴⁹ Zmrtvýchvstalý a oslavený Kristus sedí po Otcově pravici, kde se za nás neustále přimlouvá (srv. Žd 7,25), sjednocený se svým tělem – církví – tak přivádí dílo spásy k jeho dovršení. Obdobně jako Kristus nás nemůže spasit, aniž bychom k němu přilnuli naší svobodou zbavenou otroctví hříchu,¹⁵⁵⁰ tak i jednota křesťanů se uskutečňuje tím způsobem, že Bůh nás přidružuje ke svému dílu, ke kterému pronášíme své „ano“.

Paul Couturier byl přesvědčen o tom, že „viditelná křesťanská jednota bude dosažena, když modlíci se Kristus nalezne ve všech konfesích dostatečný počet křesťanských duší, které ho nechají, aby se v nich svobodně modlil ke svému Otci za jednotu“.¹⁵⁵¹ Čím více prostoru necháme v naší modlitbě Kristu, tím se stane tato modlitba účinnější, neboť půjde o modlitbu celého Krista: hlavy i jeho těla. Univerzální modlitba Ježíšova, vyslovená v předvečer jeho

¹⁵⁴⁶ Srv. VILLAIN, M. *Das Gebet Jesu für die Einheit der Christen : Ökumenische Betrachtung über Johannes 17*, s. 95.

¹⁵⁴⁷ SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. III : Kommentar zu Kap. 13-21*, s. 220.

¹⁵⁴⁸ COUTURIER, P. *Preghiera e unità cristiana*. In VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*, s. 325-326.

¹⁵⁴⁹ CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 175.

¹⁵⁵⁰ „Ten, který tě stvořil bez tebe, neospravedlní tě bez tebe“ (AUGUSTIN. *Sermones de tempore*, 169,11,13. In *PL* 38, 923).

¹⁵⁵¹ COUTURIER, P. *Preghiera e unità cristiana*. In VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*, s. 353.

utrpení, tak dosáhne aktualizace jako univerzální modlitba křesťanů. „Takový je boholidský přínos modlitby.“¹⁵⁵²

Dovolit, aby naše modlitba přešla v modlitbu Ježíšovu, kdy Kristus v našich srdcích v Duchu Svatém bude prosit Otce: „aby všichni byli jedno“ (J 17,21), právě to je podle jmenovaného francouzského apoštola jednoty smyslem Oktávu modliteb za jednotu křesťanů, jehož podobu lyonský Abbé proměnil zcela zásadním způsobem. Praxe tohoto modlitebního týdne, se, jak známo, zrodila v r. 1908 původně v anglikánském prostředí, v kruzích příznivě nakloněných jednotě s římskou církví. Tuto skutečnost vyjadřovalo i datum každoročního oktávu, jež probíhal každoročně od 18. do 25. ledna. Tyto dny nebyly jistě zvoleny náhodně: na 18. leden připadal v tehdejší kalendáři svátek Stolce svatého Petra, podle něhož dostal celý modlitební podnik i své jméno: „Oktáv jednoty s Petrovým stolcem“. 25. leden pak navíc dodnes zůstává připomínkou obrácení apoštola Pavla. Rekurs k apoštolským knížatům církve vzbudil sympatie v očích Petrova nástupce, a tak Benedikt XV. r. 1916 zavádí oficiálně praxi modlitebního oktávu za jednotu i do celé římsko-katolické církve papežským breve *Ad perpetuam Dei memoriam*. Takto koncipovaná náplň modliteb za jednotu odpovídala velmi dobře tehdy v katolické církvi jediné myslitelné představě obnovy křesťanské jednoty, totiž návratu všech „odloučených“ zpět do *jedné* a *jediné* církve, již je ona Bohem ustanovená *societas perfecta* v jejímž čele stojí římský velekněz.¹⁵⁵³ Proto již od dob Lva XIII. bylo katolíkům vroucně doporučováno, aby se modlili za obrácení všech, kdo „uznávají a vyznávají Ježíše Krista za Božího Syna a Spasitele lidského pokolení, a přitom bloudí daleko od jeho nevěsty“,¹⁵⁵⁴ aby našli cestu do bezpečí jednoho ovčince.¹⁵⁵⁵

Je poměrně snadno pochopitelné, že pro většinu nekatolíků se takový modlitební program stal nepřijatelným, neboť jej pocítovali jako výraz „římského duchovního imperialismu“.¹⁵⁵⁶ Tuto nesnáz prožíval hluboce právě otec Couturier, který r. 1935 vnáší do celé otázky nový pohled, když prohlašuje, že oktáv modliteb není duchovním prostředkem katolíků, jak podněcovat individuální konverze jinověrců do vlastní církve, nýbrž výzvou k tomu, aby všichni pokřtění učenliví k dílu milosti, které v nich působí Duch Svatý, pozvedli svou mysl společně k Bohu a modlili se v duchu dnes již okřídlené zásady: „Kéž nastane viditelná jednota Božího království tak, jak to chce Kristus a takovými prostředky, které on bude chtít!“¹⁵⁵⁷ Podle Abbé Paula má jít tedy nikoliv o modlitbu *za* (návrat odloučených bratří a sester), ale o modlitbu

¹⁵⁵² TENTÝŽ. La preghiera universale dei cristiani per l'unità cristiana. In VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*, s. 96.

¹⁵⁵³ O takovém pojetí jednoty svědčí názorně již zmíněná encyklika Pia XI. z r. 1928. Papež v závěru listu popisuje způsob jak dosáhnout sjednocení křesťanů jako snahu „podněcovat návrat odpůrců [*dissidentium*], do jedné pravé Kristovy církve, od níž se, přesněji řečeno, kdysi na základě nešťastné myšlenky odloučili“ (PIUS XI. *Mortalium animos*. In LORA, E. – SIMIONATI, R. /ed./ *Enchiridion delle encicliche 5 : Pio XI /1922-1939/*, čl. 235).

¹⁵⁵⁴ LEV XIII. *Satis cognitum*. In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903)*, čl. 1281.

¹⁵⁵⁵ Srv. TENTÝŽ. *Divinum illud munus* (encyklika o Duchu Svatém z 9. května 1897). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903)*, čl. 1327. Římský pontifik tehdy ustanovil za nejvhodnější dobu pro konání oktávu modliteb čas svatodušní novény.

¹⁵⁵⁶ COUTURIER, P. Per l'unità dei Christiani. *Psicologia dell'ottava di preghiere dal 18 al 25 gennaio* (text publikovaný r. 1935). In VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*, s. 77.

¹⁵⁵⁷ VILLAIN, M. Don Couturier oggi. In TENTÝŽ (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*, s. 25.

s (našimi křesťanskými bratřími a sestrami). Díky neúnavné apoštolské horlivosti lyonského kněze našel Oktáv modliteb za jednotu křesťanů celou řadu příznivců mimo katolickou církev.

Jak ovšem k takové modlitbě má přistoupit katolík, věří-li, že jednota kterou své církvi Kristus od počátku daroval, „subsistuje neztratitelně v katolické církvi“¹⁵⁵⁸ Není pro něj forma jednoty, o kterou má prosit (jednota, jakou chce Kristus, a která má být dosažena Kristovými prostředky), příliš vágní? Musí se zříci svého přesvědčení, že jednota s římským biskupem je „základním předpokladem plného a viditelného společenství“¹⁵⁵⁹ církve? Paul Couturier nikdy nezpochybnil, že Petrův úřad je viditelným středem církevní jednoty, jak to ostatně dokládají dějiny prvního tisíciletí církve. Na druhou stranu ani učení katolické církve o tom, že služba římského biskupa má základ ve Zjevení a patří k apoštolské Tradici, nebrání tomu, aby o způsobu, jakým má být vykonávána byl veden vážný ekumenický dialog.¹⁵⁶⁰ Couturierovo pojetí oktávu modliteb vycházelo v prvé řadě z konstatování bezmocnosti obnovit jednotu křesťanů pouze lidským úsilím. Jak a kdy k němu dojde? To je především skryto v úradku Božím. Jisté je, že sjednocení se nemůže dít na úkor náboženské svobody jednotlivce. Cestou k němu není ani předpoklad, že všechno, co Boží milost působí v různých křesťanských konfesích, přijde nazmar. Jednota není navíc možná bez sjednocení v pravdě. Couturier byl přesto přesvědčen, že ji lze dosáhnout, a to skrze růst sjednocující lásky, kterou působí Duch Svatý. Existence jednoty, která je již přítomná, totiž nevylučuje, že tato jednota musí být neustále hledána a zdokonalována, neboť jde o veličinu dynamickou, nakolik církev je ponořena do proudu dějin.¹⁵⁶¹

Modlitba za to, aby se naplnila taková jednota, jakou chce Bůh a navíc prostředky, které plně odpovídají jeho vůli, tedy neimplikuje dogmatický relativismus, ale ani nevylučuje, aby se k ní přidali všichni křesťané uvnitř těch církví a církevních společenství, v nichž přijali svou víru. To, že Bůh jednotu chce, je totiž mimo pochybnost. Třebaže modlitba stoupá ze srdcí křesťanů, kteří jsou mezi sebou rozdělení, spojuje srdce všech věřících se srdcem Kristovým a směřuje k jednomu cíli: *Ut omnes unum sint*. Sjednocení s Ježíšovým úmyslem nás přivádí k tomu, že si osvojujeme způsob, jakým se na nás, své učedníky dívá sám Kristus, abychom se navzájem jako křesťané objevili takoví, jací jsme právě v Kristově srdci.¹⁵⁶² K tomu je nevyhnutelně nutné, aby naše modlitba byla spojena s pokorou a pokáním, tedy s vlastním obrácením. Ponoření se do Kristovy velekněžské modlitby přitom dává uzrát zvláště třem plodům: prvním je *totalita vůle* ve smyslu, že touha po jednotě se po vzoru Kristově stane natolik naléhavou, že pronikne všechny úmysly a starosti; druhým je *zármutek* a utrpení z rozdělení, které nás tajemným způsobem přidružují ke Kristově smrtelné úzkosti; třetím důsledkem pak je

¹⁵⁵⁸ *Unitatis redintegratio*, 4. Jak dokládají historikové, ještě v době příprav 2. vatikánského sněmu se především v římském centru *Pro unione* zaujatě diskutovalo o tom, zda Couturierova vize je dogmaticky správná; srv. VELATI, M. *Una difficile transizione : Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, s. 245-248.

¹⁵⁵⁹ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 97.

¹⁵⁶⁰ Srv. tamtéž, 88-97.

¹⁵⁶¹ Srv. CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 180. Congar navíc upozorňuje, že to, co si sám Bůh myslí o reformaci nebo katolické církvi v její historické podobě, zůstává pro nás tajemstvím; srv. CONGAR, Y. *op. cit.*, s. 182.

¹⁵⁶² Srv. COUTURIER, P. *La preghiera universale dei cristiani per l'unità cristiana*. In VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*, s. 112.

radost, neboť navzdory překážkám jsme zahrnuti do Kristovy prosby k Otci a máme podíl na plnosti jeho radosti (srv. J 15,11).¹⁵⁶³

Německá ekumenická teoložka Dagmar Heller při hodnocení vývoje Oktávu modliteb za jednotu upozorňuje na důležitý fakt, když píše: „Dějiny týdne modliteb jsou dobrým příkladem pro to, jak se pojetí ekumenismu v určité církvi mění v důsledku praxe a jak se mění v průběhu času též samotná modlitba.“¹⁵⁶⁴ Tím že katolická církev v modlitebním životě a v učení koncilu přijala vizi Paula Couturiera za svou, přihlásila se závazně k tomu, že v procesu sjednocení křesťanů je výchozím principem nikoliv ekumenismu návratu (*Rückkehr-Ökumene*), nýbrž ekumenismus obrácení (*Umkehr-Ökumene*). Lednový týden modliteb přitom zůstává v rámci liturgického roku církve středem veškerého ekumenického úsilí.¹⁵⁶⁵

6.2.2. Obrácení srdce – výchozí podmínka jednoty

Když koncilní dekret začíná popisovat itinerář cesty k znovuustavení jednoty mezi křesťany, hovoří nejprve o obnově a reformě (*renovatio, reformatio*) církve spočívající „v růstu věrnosti jejímu vlastnímu povolání“.¹⁵⁶⁶ Bezprostředně poté pak o vnitřním obrácení (*conversio interioris*), o obrácení srdce (*cordis conversio*) jako o nevyhnutelné podmínce opravdového ekumenismu.¹⁵⁶⁷ Obnova není myslitelná bez obrácení, které je nutné chápat jako dílo, u jehož počátku stojí sám Bůh: „Je to Duch, který do našich srdcí vložil semena obrácení, z něhož žije ekumenismus,“¹⁵⁶⁸ říká Yves Congar. Důvodem k tomuto zjištění jsou přitom slova samotného Pána, který popisuje božského Přímluvce právě jako toho, kdo usvědčuje z hříchu (srv. J 16,8). „Duch Svátý je původcem celého pohybu, jímž se obracíme k Bohu a navracíme se k němu; a právě to je naše konverze,“¹⁵⁶⁹ připomíná zmíněný francouzský teolog. Působení Ducha je úzce spojeno s odpuštěním hříchů (srv. J 20,22-23). „Kde je Duch Páně, tam je svoboda“ (2K 3,17), která jako svoboda Božích dětí vyvěrá z toho, že jsme byli přijati za Boží syny. Taková svoboda je však v první řadě vykoupením z prázdného způsobu života (srv. 1Pt 1,18), z otroctví těla ovládaného hříchu (srv. Ř 6,6).

Řekneme-li s Janem Pavlem II., že duchovním základem ekumenického dialogu je „dialog obrácení“,¹⁵⁷⁰ pak zde pochopitelně nemáme na mysli konverzi jako proces předcházející vyznání víry a přijetí křtu. Nemyslíme tím ovšem ani případnou přípravu a začlenění jednotlivců, křesťanů jiných konfesí do plného společenství s katolickou církví, které třebaže samo o sobě není s ekumenickým dílem v rozporu, přesto se svou povahou od něho liší.¹⁵⁷¹ To, oč zde běží,

¹⁵⁶³ Srv. VILLAIN, M. Das unsichtbare Kloster der christlichen Einheit. In *Una sancta*, 12 (1957), s. 173-174.

¹⁵⁶⁴ HELLER, D. Seele der ökumenischer Bewegung. Zur Geschichte und Bedeutung der Gebetswoche für die Einheit der Christen, s. 315.

¹⁵⁶⁵ Srv. KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 73.

¹⁵⁶⁶ *Unitatis redintegratio*, 6.

¹⁵⁶⁷ Srv. tamtéž, 7,8. Jan Pavel II. pro naléhavost, s jakou se koncilní dekret tématu obrácení věnuje, jej celý kvalifikuje jako prosycený duchem obrácení; srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 35.

¹⁵⁶⁸ CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi* s. 160.

¹⁵⁶⁹ Tamtéž, s. 160-161.

¹⁵⁷⁰ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 82.

¹⁵⁷¹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 4.

tedy není obrácení „těch druhých“ na „naši stranu“, nýbrž společné *odvrácení* se od zla a *návrat* nás všech k Bohu.¹⁵⁷² Obrácení jako vnitřní proces spočívá v radikální změně mysli, anebo ještě výstižněji srdce, v disponibilitě vůči Božímu Duchu, který nás přivádí k opravdovému a niternějšímu spojení s Kristem, který již od věčnosti jako Slovo je trvale obrácen k Otcově tváři (srv. *J* 1,1) a jenž s pohledem nepřetržitě upřeným na Otce prožívá celý svůj pozemský život (srv. *J* 5,19). Postoj obrácení proměňuje ekumenický dialog v „dialog obrácených“. Obrácení jsou přítom ti, kdo dovolili, aby v nich umíral starý člověk, propadlý hříchu a sílil nový člověk, oživený Duchem, neboť jenom takový bude mít podíl na Božím království (srv. *IK* 15,35-58).

Výzva k obrácení stojí na prahu Ježíšova veřejného působení. Podle Marka je přítom již sama tato skutečnost Božím evangeliem: konat pokání je možné protože se naplnit čas a přiblížilo se Boží království (srv. *Mk* 1,14n). Existuje tedy Bohem nabídnutý *καιρός*, milostivý čas obrácení a jestliže toto obrácení klademe jako výchozí bod ekumenického úsilí, pak je přijímáme skutečně jako apel Boží, jako mimořádný Boží dar jeho rozptýleným synům a dcerám, který můžeme přijmout jedině plní radosti a vděčnosti. Kde se obnovuje a roste společenství a jednota Božího lidu, tam přichází Boží království, neboť tam nechybí srdce, ochotná Boží království přijmout. Návrat k jednotě věřících je pak zároveň obrácením se k jednotě Boží.¹⁵⁷³

Obrácení vak není jednorázovým okamžikem, nýbrž jde daleko spíše o postupný proces růstu. Roste jak vlastní poznání spáchaného hříchu, tak naše lítost nad ním, ale též stále více se projevující Boží milosrdenství. „Dialog obrácení“ je postojem církve před Bohem, a to v usebraném hledání Otcovy vůle a současně v duchu „kajícnosti a plné důvěry v usmiřující moc pravdy, jíž je Kristus“.¹⁵⁷⁴ Zpytování svědomí ohledně jednoty nemůže být výsledkem našeho vlastního uvažování, ani rezultátem psychoanalýzy či pouhým morálním úsudkem praktického rozumu. Poznání spáchaného zla jakožto hříchu je možné jen ve vztahu k Bohu, a tudíž i náš ekumenický *examen* musí podle slov Jana Pavla II. proběhnout v „nejvnitřnějším duchovním prostoru“, v němž nás Kristus mocí Ducha vede k tomu, abychom zkoumali naši věrnost vzhledem k Otcovu plánu s církví.¹⁵⁷⁵

Tvrdíme-li že jsme nezhřešili, děláme z Boha lháře a jeho slovo v nás není (srv. *IJ* 1,10). Toto poznání apoštola Jana platí, i pokud jde o věc jednoty Kristových učedníků a vztahuje se jak na jednotlivce, tak rovněž na celá společenství. Těžko si lze totiž představit cestu k jednotě jinak, nežli jako součinnost konverze věřících i hluboké proměny, pokud jde o samotné církve.¹⁵⁷⁶ Hovořit o rozdělení křesťanů jako o hříchu nepatří dnes mezi oblíbená ekumenická

¹⁵⁷² Srv. KASPER, W. *Konfessionelle Identität: Reichtum und Herausforderung*, s. 440.

¹⁵⁷³ Srv. SOESBÜE, B. *Pour une théologie œcuménique*. Paris : Cerf, 1990, s. 20, s odvoláním na J. A. Moehlera.

¹⁵⁷⁴ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 82.

¹⁵⁷⁵ Srv. tamtéž.

¹⁵⁷⁶ „Odpuštěny a překonány nemají být jen osobní hříchy, ale také hříchy společenské, neboli samotné ‚struktury‘ hříchu, které přispěly a mohou přispívat k rozdělení a k jeho utvrzování“ (JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 34). Papež zde nehovoří o tom, jaké konkrétní struktury má na mysli, obecně bychom však mohli za takové pokládat všechny, jež brání tomu, aby v církvi a skrze ni ve světě zazníval „živý hlas Evangelia“, v jehož službě církev stojí; srv. *Dei Verbum*, 8.

témata.¹⁵⁷⁷ „Jako každé jiné obrácení, též ekumenické obrácení působí bolest,“ a pokud se v současnosti necháváme ovládat pocitem stagnace ekumenismu, je to možná z toho důvodu, „že jsme z něj chtěli učinit bezbolestnou záležitost.“¹⁵⁷⁸

Přiznat hřích, jakkoliv je tento úkon spjat s uznáním toho, že jsme selhali ve své vlastní svobodě, je přitom prvním krokem, který vyvádí z izolace, a kdo vykročí na cestu světla, obnovuje společenství (srv. *IJ* 1,7). V oblasti jednoty křesťanů to zcela konkrétně znamená, že východiskem ke smíření musí být pronikavé poznání, že nejednota a rozkol jsou skutečností zřejmě odporující Kristově vůli,¹⁵⁷⁹ neboť jde o hřích proti tajemství církve jakožto *sacramentum unitatis*. Pro církevní otce i středověké autory *jednota* církve splývala s *láskou*, „protože jednota je láska a láska je jednota“.¹⁵⁸⁰ Jestliže jádro hříchu spočívá v provinění vůči Božímu zákonu (srv. *IJ* 3,4), jehož naplněním je láska (srv. *Ř* 13,10), působí každý hřích zhoubně také, pokud jde o jednotu. Totéž však platí i opačně: trhá-li kdo pouto jednoty, stává se dlužníkem lásky. „Porušovat tu nebo onu – a nikdy nelze porušit jednu, aniž by se porušila i druhá – znamená trhat církev, nesešivanou suknicí,“¹⁵⁸¹ a dopouštět se tak toho, co si neodvážili učinit ani pohanští vojáci (srv. *J* 19,24). Provinění proti jednotě je hříchem proti lásce – taková je skutečnost z hlediska Božího a právě k takovému prorockému pohledu na věci nás ekumenismus obrácení přivádí.¹⁵⁸² Dokud v pokoře nepřijmeme tuto pravdu za vlastní, zůstane „úsilí o jednotu“ v ekumenickém slovníku pro mnohé stále jen něčím více či méně podezřelým.

Rozkol a události, které s ním byly spojeny, jsou propleteny s hříchy spáchanými na obou stranách. Přesto nelze hovořit o tom, že by křesťané, kteří přicházejí k víře jako členové církvi a církevních společenství, jež se nacházejí vzájemně v situaci rozdělení, byli tímto stavem vinni.¹⁵⁸³ Jestliže jsme na jedné straně jako křesťané 21. století přímo nezpůsobili rozkol, k němuž v dějinách církve došlo, přesto s ním zůstáváme spojeni a pocítujeme jeho důsledky až dodnes. Rozštěpení žije v paměti našich církvi a my je dnes našim myšlením, slovy i skutky buď ratifikujeme, anebo se snažíme překlenout propast vyhloubenou v dobách našich otců. Postojem samolibosti, lhostejnosti, nedostatkem vzájemného poznání, které jen utvrzují stará nedorozumění a předsudky však můžeme staré rány nejen konzervovat, ale dokonce i stále více prohlubovat. Vedle změny těchto a jiných vlastních postojů, jimiž se i dnes provinujeme proti jednotě křesťanů, je třeba usilovat též o pravou solidaritu, pokud jde o vyznání vin minulých generací.

¹⁵⁷⁷ Zajímavý postřeh, týkající se největší evangelické církve u nás, vyslovil v této souvislosti Josef Smolík: „Evangelická církev zatím nedošla k plnému poznání, že skutečnost rozdělení je těžký hřích...“ (SMOLÍK, J., *Teologický profil Českobratrské církve evangelické*, s. 65).

¹⁵⁷⁸ HÜTTENBÜGEL, J. *Über ökumenische Spiritualität*, s. 221-222.

¹⁵⁷⁹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 1.

¹⁵⁸⁰ HUGO OD SV. VIKTORA. *De sacramentis*, 2,13,11. In *PL* 176,544.

¹⁵⁸¹ DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 35.

¹⁵⁸² Srv. CERETI, G. *Molte chiese Christiane, un'unica Chiesa di Cristo : Corso di ecumenismo*. Brescia: Queriniana, 1992, s. 91.

¹⁵⁸³ Srv. *Unitatis redintegratio*, 3.

Ve svém osobním *Confiteor* se spojujeme s celou církví, vždyt' „celá živá církev ve svých živých údech říká: ‚Zhřešila jsem.‘“¹⁵⁸⁴ Tím se projevují slova koncilu o tom, že církev je „zároveň svatá i stále potřebuje očišťování, a jde trvale cestou pokání a obnovy“.¹⁵⁸⁵ *Sancta et purificanda*. Ne nadarmo Ježíš mluví o síti, jež zahrnuje různé druhy ryb (srv. *Mt* 13,47-50) o kousku pole, na kterém zraje spolu s pšenicí plevel (srv. *Mt* 13,24-30). Tak se také církev až do konce věků nemůže jednoduše cítit jako ta, která je uchráněna hříchů a prostá hříšníků. Když církev vyznává svou vinu a prosí o odpuštění, vyjadřuje tím podstatnou stránku své vlastní povahy. Její svatost má svůj původ u Boha, ona sama je plodem Kristovy oběti (srv. *Ef* 5,26) a jedinou chloubou církve tudíž musí zůstat výhradně kříž jejího Pána (srv. *Ga* 6,14). „A když církev o sobě ví, že je ovocem kříže (a každý křesťan v ní je si toho také vědom), pak nemůže k tomuto kříži přistupovat jinak, nežli v lítosti a pokání.“¹⁵⁸⁶ Pouze církev, která neustále dává najevo potřebu být usmířena a přijata do společenství svého Pána, může účinně vyzývat ke smíření s Bohem také celý svět.

Smíření se přijímá ve slabosti, v postoji zkroušenosti ducha a odevzdanosti Bohu. Duchovní prostor, na němž je třeba položit základy naší jednoty, se otevírá u paty kříže, na němž Kristus v agónii umírá, aby smířil celý svět s Bohem (srv. *2K* 5,19). Všichni potřebujeme být zachráněni jeho krví, protože jsme „všichni zhřešili“ (*Ř* 5,12) a každý z nás svým dílem přispěl ke Kristově bolesti. Ježíš však zároveň svou církev zve, aby se tajemně přidružila k jeho utrpení, vždyt' „trpíme-li spolu s ním, budeme spolu s ním účastni Boží slávy“ (*Ř* 8,17). Na cestě k jednotě nestačí jen vyznat minulé viny, je třeba se ponořit do dramatu toho, že zůstáváme rozdělení. Je nutné prožít na vlastním těle bolest rozlámaného těla Kristova, a tak doplňovat za církev míru Kristových utrpení (srv. *Ko* 1,24). Duší ekumenického pokání se musí stát „zármutek podle Boží vůle“ (*2K* 7,10),¹⁵⁸⁷ „bolest srdce“,¹⁵⁸⁸ nářek nad tím, že nám bylo odejmuto to, po čem toužíme, totiž jednota. Podle otců to je právě ryzí křesťanský smutek nad hříchy (πένθος) – ať již vlastními, nebo těch druhých –, jenž nejenom smývá viny, ale stává se pro duši též útěchou, neboť nám dovoluje stále znovu objevovat nezměrnost Boží lásky.¹⁵⁸⁹ Pravý zármutek tohoto druhu je darem milosti. Proto „slzy pokání, které vytryskly ze smutku, se stávají pramenem radosti, které se žádná radost na tomto světě nevyrovná“.¹⁵⁹⁰ Skrze tyto slzy lítosti znovu vstupujeme do vod křtu, ve kterých jsme byli očištěni, a stali se všichni jedním v Kristově těle.

¹⁵⁸⁴ RATZINGER, J. Die Schuld der Kirche. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*, s. 241.

¹⁵⁸⁵ *Lumen gentium*, 8.

¹⁵⁸⁶ BALTHASAR, H.U. VON. Casta meretrix. In TENTÝŽ. *Sponsa Verbi : Skizzen zur Theologie II*, s. 221.

¹⁵⁸⁷ Srv. CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 165.

¹⁵⁸⁸ TEOFAN ZATVORNIK. *Povzbuzení k duchovnímu životu : Korespondence*, s. 160.

¹⁵⁸⁹ Srv. ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 254-259.

¹⁵⁹⁰ TENTÝŽ. *Prameny světla (Příručka křesťanské dokonalosti)*, s. 343.

6.2.3. Povolání k jednotě jako povolání ke svatosti

Očistná fáze je v tradici spirituální teologie vnímána pouze jako první etapa na cestě duchovního života, jakkoliv se jedná o úsek fundamentální, o kořen, z něhož křesťanská víra neustále vyrůstá a z něhož je permanentně živena: smíření s Bohem je možné jen díky Kristu, který svou smrtí rozlomil okovy, do nichž byl člověk uvržen v důsledku hříchu. Přijetí smíření vyvádí ze zajetí lidskou svobodu, vrací ji opět do vztahu ke Stvořiteli a otevírá před ní novou perspektivu. Duchovní život se vyznačuje dynamismem vedoucím od očistění (*via purgativa*) přes fázi osvětňou (*via illuminativa*) až ke sjednocení (*via unitiva*).¹⁵⁹¹ Celý pohyb je přitom myslitelný pouze jako proces růstu Božího života v člověku, jako naše dorůstání v Krista, který je hlavou těla, jehož údy jsme se z Boží milosti stali (srv. *Ef* 4,15). Jako na jednu stranu tato myšlenka nesmí vést k falešné představě, že předchozí úseky cesty lze pokládat za překonané, tak je na druhé straně třeba vyloučit domněnku, že stav, který jsme momentálně v tomto procesu dosáhli, je již definitivní.¹⁵⁹² Křesťanská dokonalost, kterou Ježíš klade před od své učedníky v příkazu nezištné a nikoho nevylučující lásky, je implicitně nikdy neukončitelným požadavkem, nakolik je její mírou dokonalost Otce jako toho, který je *semper maior* (srv. *Mt* 5,48).

Ekumenismu, který přijímá za své východisko právě spirituální dynamiku, se nemůže zastavit pouze při vyznání hříchů a přijetí odpuštění. Přijatý dar se stává závazkem, počátkem nového života, povoláním, na jehož ryzost lze usuzovat z jeho plodů. Z toho důvodu je jako třetí prvek duchovního ekumenismu v koncilním textu uvedena výzva ke svatosti života. „Pro ekumenismus je nepostradatelná ‚pedagogika svatosti‘,“ říká německý ekumenický teolog G. Augustin; právě ona musí všem křesťanům připomínat, že „svatost tvoří cíl jejich existence.“¹⁵⁹³ Co si však máme pod termínem „svatost“ představit?

Samotný pojem svatost (*sanctitas*) nebo posvěcení (*sanctificatio*) může být na první pohled ekumenicky spíše zdrojem nedorozumění. Nejenže je v různých křesťanských tradicích spojen s odlišnými konfesními specifiky, liší se rovněž navíc i míra „udomácněnosti“ termínu v prostředí jednotlivých křesťanských spiritualit. Rozumíme-li svatostí nový způsob života člověka vykoupeného Bohem z hříchu a smrti a zachráněného pro život věčný, pak by to mělo být právě pojetí vykoupení a spásy, které bude tvořit kontext diskursu o svatosti. Také stěžejní pravdu víry o vykoupení a spáse však vyjadřují křesťané různě: zatímco v protestantském prostředí hraje ústřední roli *ospravedlnění*, je v katolické tradici upřednostňován aspekt *posvěcení*, pro pravoslavné je zase klíčem k četbě pojem *zbožštění*. Přitom je třeba předeslat, že právě díky intenzivnímu ekumenickému dialogu spojenému s hlubším vzájemným poznáním, lze dojít k objevení toho, že rozdílnost v pojetí a akcentech nemusí sama o sobě působit jako faktor

¹⁵⁹¹ Takto do tří kroků strukturovaná duchovní cesta, na níž člověk uskutečňuje své povolání, pronikla jak známo do obecného vědomí hlavně díky Dionýsiu Areopagitovi. Toto rozdělení přitom odpovídá aktivní (praktické) a kontemplativní (teoretické) fázi, tedy osvobození od vášní a dosažení mystického poznání, což je způsob, jak vnímali duchovní život otcové křesťanského Východu; srv. STÁNILOAE, D. *Orthodox Spirituality : A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*, s. 69-72.

¹⁵⁹² Srv. ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 104.

¹⁵⁹³ AUGUSTIN, G. *Ökumene als geistlicher Prozess*, s. 244.

trhající jednotu církve.¹⁵⁹⁴ Ospravedlnění, posvěcení a zbožštění jakožto tři různé způsoby jak vyjádřit jedno tajemství vykoupení a spásy v rámci protestantské, katolické a pravoslavné tradice, se spíše vzájemně objasňují, a to ve světle Krista, jediného Vykupitele člověka.¹⁵⁹⁵

6.2.3.1. Spása člověka – ospravedlnění, posvěcení, anebo zbožštění?

Mnohé podoby evangelické spirituality vydávají svědectví především o svrchované Boží milosti, která navrácí spravedlnost hříšníkovi nezávisle na jeho zásluhách a skutcích. Samotný pojem svatosti přitom zůstává spíše v pozadí.¹⁵⁹⁶ Jelikož jádro křesťanského poselství spočívá v tom, že člověka jeho vlastní spravedlnost vede k odsouzení a sjednává nikoliv spásu, nýbrž Boží hněv, leží těžiště reformační teologie v nauce o ospravedlnění, kterého se nám dostává v Ježíši Kristu. Ten „byl vydán pro naše hříchy a vzkříšen pro naše ospravedlnění“ (Ř 4,25), obnovil tak náš vztah k Bohu a vytrhl lidské svědomí z trýznivého zápasu o dosažení spásy.¹⁵⁹⁷ Tuto zvěst o Božím ospravedlňujícím jednání, které se děje nikoliv na základě lidských skutků, nýbrž *sola gratia*, člověk nemůže přijmout jinak, nežli *sola fide*, a to na základě zvěstovaného slova Písma, tedy *sola Scriptura*.¹⁵⁹⁸ Při ospravedlnění, pro které je typický spíše forenzní charakter, je člověk pasivním příjemcem osvobozujícího rozsudku, který pronáší Bůh svým slovem chápaným především jako *verbum externum*. Nabytí spravedlnosti je Boží iniciativa. Právě Boží slovo a víra chápaná jako naprostá důvěra vůči milosrdnému Bohu jsou kritériem nové poslušnosti Boží vůli, již vyniká křesťanský život, vnímaný převážně v rovině osobní

¹⁵⁹⁴ Pro katolicko-luterský dialog srv. Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění. Pokud jde o dialog luteránů a pravoslavných srv. Authority in and of the Church: B. Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils. Common Statement of the Lutheran-Orthodox Joint Commission (prohlášení z 2.–7. srpna 1995) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./, *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 7 : Dialoghi internazionali 1995-2005*, čl. 2639-2654; Authority in and of the Church: C. Salvation: Grace, Justification and Synergy. Common Statement of the Lutheran-Orthodox Joint Commission (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./, *op. cit.*, čl. 2655-2664).

¹⁵⁹⁵ Srv. TENACE, M. *Dire l'uomo. Vol. II : dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, s. 28.

¹⁵⁹⁶ Impulz k rozšíření „tradiční“ reformační akcentuace ospravedlnění o důraz na posvěcení může představovat oficiální metodistické stanovisko ke *Společné deklaraci katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění*, k níž se Světová rada metodistických církví připojila. V textu jejího prohlášení v této souvislosti stojí: „Hluboké pouto mezi odpuštěním hříchů a ospravedlněním a posvěcením bylo pro metodistické porozumění biblickému učení o ospravedlnění vždy rozhodující. John Wesley spatřoval ve spáse dvojí jednání Boží milosti: „V ospravedlnění jsme vykoupeni z viny hříchu a znovu zasazeni do Boží přízně; v posvěcení jsme vytrženi z moci a kořene hříchu a jsme navraceni k Božím obrazu“ (The World Methodist Council and the Joint Declaration on the Doctrine of Justification, 4.2) (německý překlad in OELDEMANN, J. – NÜSSEL, F. – SWARAT, U. – VLETSIS, A. /ed./, *Dokumente wachsender Übereinstimmung : Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 4. 2001-2010*, s. 1159-1160).

Ani v samotné české reformaci se důraz na Boží milost nestává důvodem k znehodnocení úsilí křesťana o ryzost života. Dokladem budiž nejen mravní *ethos*, s nímž se setkáváme především v Jednotě bratrské, ale i koncepce bratrského katechismu Lukáše Pražského, uspořádaného podle trojice ctností víry, lásky a naděje; srv. MOLNÁR, A. *Bratr Lukáš : Bohoslovec Jednoty*. Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1948, s. 19-33.

¹⁵⁹⁷ Srv. Augsburské vyznání, XX,6-7. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 76-77.

¹⁵⁹⁸ Srv. tamtéž, IV. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 66; Druhé helvetské vyznání, XV. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 219-220.

existence.¹⁵⁹⁹ Život ospravedlněného se sice musí odrážet v praktickém projevu víry skrze dobré skutky, které nejsou bez užitku, a jejichž konáním křesťan upevňuje své vyvolení. I naše nejlepší skutky v tomto životě však jsou „všechny nedokonalé a poskvřené hříchy“.¹⁶⁰⁰ Křesťan totiž zůstává nadále až do své smrti *simul iustus et peccator*.¹⁶⁰¹ Konání člověka tak nemůže mít záslužný charakter, a to ani v tomto, ani v budoucím životě, poněvadž na milost nikdo nemůže vznášet žádný nárok a před Bohem se nemůžeme ničím chlubit. Činí-li křesťan dobro, jak mu to sám Bůh prikazuje, pak mají jeho skutky daleko spíše ráz plodů vděčnosti za dar vykoupení, mají směřovat k slávě Boží a užitku bližním.¹⁶⁰²

Pro katolickou církev, která formulovala svoji nauku v konfrontaci s důrazy reformátorů především ve vyjádřeních Tridentského koncilu, je příznačné, že v ospravedlnění sice vidí Boží dílo nezávislé na lidských skutcích, které se však současně neobejde bez účasti člověka. Ten totiž musí při ospravedlnění, podněcován Boží milostí, s touto milostí svobodně souhlasit a spolupracovat (*libere assentiendo et cooperando*). Jestliže na jedné straně je díky milosti uschopněn pohnout svou vůli k ospravedlnění, může vnuknutí Ducha Svatého ve svém srdci i odmítnout.¹⁶⁰³ Samotné ospravedlnění pak v sobě obsahuje nejenom to, že Bůh nepřičítá člověku jeho hříchy, nýbrž je také „posvěcením a obnovou (*sanctificatio et renovatio*) lidského nitra svobodným přijetím milosti a darů“.¹⁶⁰⁴ Člověk se vpravdě (*vere*) stává spravedlivým a Božím přítelem, když přijímá Boží spravedlnost, kterou Duch Svatý rozdává „úměrně dispozici a spolupráci dotyčného“,¹⁶⁰⁵ přičemž dochází k vnitřní proměně jeho osoby. V tom, kdo se z milosti ve křtu znovu narodil, „není nic, co by bylo Bohu odporné“¹⁶⁰⁶ a bránilo mu ke vstupu do nebe, třebaže v pokřtěných přetrvává žádostivost, která však není sama o sobě hříchem. Milost je v člověku tvůrčí.¹⁶⁰⁷ Od Krista, do něhož je ospravedlněný vštípen, dostává dar víry, a

¹⁵⁹⁹ Srv. Augsburské vyznání, XX,9. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 68,77-78; Druhé helvetské vyznání, XVI,5. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 222.

¹⁶⁰⁰ *Heidelberský katechismus*, 62; srv. Druhé helvetské vyznání, XVI,11. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 224.

¹⁶⁰¹ K významu této tolik oblíbené paradoxní Lutherovy formule srv. PESCH, O.H. *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin : Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*. Mainz : Matthias Grünewald, 1967, s. 109-122. Luther chce vyjádřit, že ačkoliv před Bohem je člověk učiněn spravedlivým, zůstává v něm přítomen odpor vůči Bohu (*Gottwidrigkeit*). Život ospravedlněného chápe přitom reformátor jako pokračující a neustálý zápas člověka s hříchem, který však už nad vykoupenými nevládne (*peccatum regnans*), neboť je ovládnutý Kristem (*peccatum regnatum*), a jako takový tudíž už nevede k odsouzení a smrti.

¹⁶⁰² Srv. *Heidelberský katechismus*, 64,86; Druhé helvetské vyznání, XVI,6. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 222.

¹⁶⁰³ Srv. Decretum de iustificatione (z 3. ledna 1547), 5. In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 1525.

¹⁶⁰⁴ Tamtéž, 7. In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 1528.

¹⁶⁰⁵ Tamtéž. In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 1529.

¹⁶⁰⁶ Tamtéž, 5. In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 1515.

¹⁶⁰⁷ Sv. Tomáš vystihuje tuto skutečnost, když hovoří o milosti jako *qualitas animae*. Ospravedlnění má v duši svůj účinek: Bůh vlévá do nitra člověka nadpřirozené tvary nebo jakosti (*formae seu qualitates supranaturales*), na jejichž základě je pak duše Bohem hýbána k tomu, aby jemně a snadně dosáhla věčného dobra; srv. TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa theologica*, pars 1a/2ae, q. 110, a. 2, respondeo (český překlad Olomouc : Krystal, 1938). Oproti tomuto pojetí, kladl Luther ve svém učení důraz na milost jakožto božskou, nikoliv věcnou a kvalitativní skutečnost, nýbrž osobní a vztahovou realitu. Úmyslem reformátora přitom bylo, maximálně odlišit milost od jejích darů. Ve skutečnosti však rovněž u samotného sv. Tomáše jde o způsob, jak vyjádřit participaci tvora na nestvořené

to spolu s nadějí a láskou, které v něm zůstávají a mají se nadále rozvíjet, aby tím rostla přijatá spravedlnost.¹⁶⁰⁸ Cesta následného posvěcování (*sanctificatio*), která se v důsledku ospravedlnění otevírá, vede pro křesťana rovněž skrze zachovávání Božích a církevních přikázání.¹⁶⁰⁹ Síla, která pochází ze spojení s Kristem, působí, že dobré skutky, které křesťan koná, se mohou líbit Bohu a mají záslužný charakter. Věčný život má tedy povahu milosti i odměny. Spravedlnost je naše, protože se nachází v člověku a současně i Boží jakožto vlévaná Bohem pro Kristovo dílo. Samotné naše zásluhy za skutky lásky jsou nakonec Božími dary.¹⁶¹⁰

Význam v pojetí antropologie uvnitř pravoslavné tradice spočívá v tom, že se utvářela mimo polemickou atmosféru, typickou pro západní křesťanství. Odtud pramení její dosah ekumenický, inspirativní též pro dialog katolicko-reformační, o který nám jde především. Jádro teologického pohledu na člověka vystihuje na Východě snad nejpregnantněji pojem zbožštění, *θέωσις*, jež znamená účast člověka na Boží přirozenosti prostřednictvím nestvořené milosti.¹⁶¹¹ Pro celé chápání je charakteristický dynamismus, odpovídající napětí ve vnitřní jednotě mezi stvořením a vykoupením, jak to bylo ostatně příznačné již pro církevní otce křesťanského Východu. Člověka lze od počátku myslet jedině v jeho vztahu k Bohu: byl totiž stvořen k jeho obrazu a podobnosti, aby žil ve společenství s ním. Hříchem člověk svou podobnost s Bohem ztrácí, Boží obraz, třebaže zohaven, však ve své podstatě vykořeněn nebyl. Kristovo vykupitelské dílo tento Boží obraz v člověku obnovuje a umožňuje mu, aby v plnosti sdílel nestvořený život Boží a stal se tak Bohu podobným tím, že se s ním sjednotí. Tajemství vtělení dochází svého naplnění ve zbožštění, jak vystihuje známý patristický axiom: „(Bůh) sám se stal člověkem, abychom my byli učiněni bohy.“¹⁶¹² Což ovšem v žádném případě neznamená panteistickou identifikaci stvoření se Stvořitelem. Vykoupený člověk se stává „bohem díky milosti“¹⁶¹³ skrze participaci, a neztrácí přitom přirozenost tvora, který zůstává závislým na svém Tvůrci. Proměnění, jímž je zbožštění, dochází prostřednictvím božských energií. Ty jsou nestvořené, ale odlišné od Boží bytnosti, která je nesdělitelná. Liší se od božských osob, přesto

milosti. Milost jakožto *qualitas animae* dává totiž duši nikoliv podstatný, nýbrž případkový tvar, což ostatně dokládá také skutečnost, že hříchem lze milost pozbyť. Dokonale, podstatně je Boží milost jedině v Bohu jako jeho dobrota, která se sdílí. Ani *doctor angelicus* tedy o milosti neuvažuje jinak, nežli uvnitř vztahu lásky Boha a jeho tvora; srv. TOMÁŠ AKVINSKÝ. *op. cit.*, pars 1a/2ae, q. 110, a. 2, ad 2. K celé problematice srv. PESCH, O.H. *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin : Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, s. 323,643-648.

¹⁶⁰⁸ ...*in ipsa iustitia (...) crescunt atque magis iustificantur* (Decretum de iustificatione, 10. In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 1535).

¹⁶⁰⁹ Srv. tamtéž.

¹⁶¹⁰ Srv. tamtéž, 16. In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 1545-1548.

¹⁶¹¹ Srv. ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s.70-72. Pro pravoslavné pojetí je příznačná afirmace spásy současně jako díla Boží milosti i lidské svobody: „Individuální spása spočívá v tom, přijmout osobním nasazením tento dar (zbožštění) za vlastní. Zbožštění totiž není fyzickým nebo magickým aktem týkajícím se lidské osoby, nýbrž vnitřním úkonem, dílem milosti v osobě. Toto dílo se uskutečňuje ve spolupráci s lidskou svobodou a nikoliv bez vůle. Je to život v Kristu pod vedením Ducha Svatého. Naše nasazení se tajemně spojuje s darem Božím, a to díky kapacitě člověka, být zbožštěn (...) Víra a skutky; to je náš podíl na našem zbožštění skrze Kristovu moc“ (BULGAKOV, S. *The Orthodox Church*, s. 106-107).

¹⁶¹² ATANÁŠ. *Oratio de Incarnatione Verbi*, 54. In *PG* 25,192b.

¹⁶¹³ STĀNILOAE, D. *Orthodox Spirituality : A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*, s. 372.

jsou s nimi spojeny, představují „přístupnou částí Božího bytí, Boží tváří obrácenou ke svým tvorům“.¹⁶¹⁴ Jsou Božím životem, který do nás proniká na způsob paprsků slunce. Duchovní život křesťana pak znamená neustálý růst Božího života v nás, sjednocování našeho ducha s Duchem Božím, který posvěcuje.

6.2.3.2. Jednota uskutečněná ryzostí života podle evangelia

V dekretu o ekumenismu se svatostí rozumí zcela prostě „život podle evangelia“.¹⁶¹⁵ Čím čistší život ve shodě s evangeliem budou křesťané žít, tím více budou jednotu mezi sebou nejen podporovat, ale dokonce přímo uskutečňovat, „neboť čím těsnější bude společenství, které je sjednocuje s Otcem, Slovem a Duchem, tím hlouběji a snadněji budou schopni rozvíjet vzájemné bratrství“.¹⁶¹⁶ Pramenem našeho poznání o svatosti je Boží zjevení. Podle biblického svědectví je svatost v první řadě atributem Božím: on je třikrát svatý (srv. *Iz 6,3*). Přesto však již ve Starém zákoně se na celou pospolitost Izraele klade z Boží strany nárok: „Bud'te svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý“ (*Lv 19,2*). Hospodin přilnul ke svému lidu, vyvolil si ho za zvláštní vlastnictví, a to nikoliv proto, že by byl početnější než jiné národy, nýbrž pouze a jedině z lásky. Celé dějiny spásy lze interpretovat z pohledu smlouvy, kterou Bůh nabízí a uzavírá nejprve s lidstvem, pak se svým vyvoleným národem, skrze něž má dojít záchrany celé stvoření. Bude-li izraelský lid Boží smlouvu zachovávat, bude mu náležet jako žádný jiný lid na zemi, stane se národem svatým (srv. *Ex 19,4*). Zákon tedy představuje Boží dar. Život v poslušnosti Zákonu následně působí, že to, co bylo výlučnou vlastností Boží – svatost, se stává charakteristickým znamením lidu, jež ho odděluje od ostatních.¹⁶¹⁷ Svatost je tedy „dialogickou zkušeností“,¹⁶¹⁸ o které nelze uvažovat jinak, nežli v rámci vztahu mezi Bohem a člověkem, na jehož počátku stojí nezasloužená a nezasloužitelná Boží dobrota, která se v lásce a svobodně sdílí.

Jádrem Nového zákona je pravda o tom, že svatost jako dar milosti je zprostředkována Kristem. On, „Svatý Boží“ (*J 6,69*) se stal „spravedlností, posvěcením a vykoupením“ (*IK 1,30*) pro církev, milovanou nevěstu, pro niž se obětoval, „aby byla svatá a bezúhonná“ (*Ef 5,28*). Svatost církve je svatostí Krista. Zdrojem svatosti nového Božího lidu je Kristova oběť, převzácná krev Beránka bez vady a bez poskvrny (srv. *IPt 1,19*), v níž definitivně Bůh potvrzuje svoji smlouvu. Ti, kdo jsou jeho krví zachráněni, stávají se rodem vyvoleným, královským kněžstvem, národem svatým, lidem náležejícím Bohu. To je církev, svatá pro svoje spojení s Kristem, který je její hlavou. Tato jednota je dílem Ducha Svatého, a proto i svatost církve je účastí na milosti Božího Ducha, kterým ji Kristus naplnil. Koupelí znovuzrození přivádí Kristus svou nevěstu k životu skrze Ducha, kterého na ní bohatě vylévá, aby stále dokonaleji přilnula ke

¹⁶¹⁴ SPYTERIS, Y. *Řehoř Palama (1296-1359) : milost a zkušenost*. Olomouc : Refugium, 2011, s. 110.

¹⁶¹⁵ *Unitatis redintegratio*, 7.

¹⁶¹⁶ Tamtéž.

¹⁶¹⁷ Původní význam hebrejského kořene *k-d-š* byl s největší pravděpodobností právě tento: oddělit, neboli vyčlenit z profánního kontextu; srv. PROCKSCH, O. „ἀγιος“. In KITTEL, G. (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. I. Stuttgart : Kohlhammer, 1933, s. 88.

¹⁶¹⁸ VETRALI, T. La spiritualità “nuova via dell’ecumenismo”, ma quale spiritualità?, s. 92.

svému ženichovi (srv. *Tt* 3,5-7). Reálná, třebaže zdaleka ne ve všech údech zcela rozvinutá svatost církve je láskou prosyceným voláním Ducha, kterým touží po Beránkově svatbě.

Jako je svatý ten, kdo nás do církve povolal, tak mají být svaté všechny údy tohoto těla, a to „v celém způsobu života“ (*IPt* 1,15). Bezúhonnost a svatost před Bohem musí ve svém srdci uchovávat každý křesťan, dokud nepřijde „náš Pán Ježíš Kristus se všemi svými svatými“ (*ITe* 3,13), kteří nás již předešli do Božího království. Svatost představuje *ontologickou* skutečnost, důsledek Kristova vykupitelského díla v těch, kdo jej přijali. V Kristu jsme byli posvěceni a povoláni ke svatosti „spolu se všemi, kteří vzývají našeho Pána (...) ať jsou shromážděni kdekoliv“ (*IK* 1,3). Svatost patří k podstatě jeho církve a vyjadřuje povahu radikální změny, která nastala v Kristově události v řádu světa, poněvadž „kdo je v Kristu, je nové stvoření“ (*2K* 5,17). Zároveň má svatost charakter dynamický: Bůh nás povolává k posvěcení, které je jeho vůlí pro křesťany (srv. *ITe* 4,3.7), k životu odpovídajícímu vyvolení, kterého se nám dostalo (srv. *Ef* 4,1). V Kristu jsme tedy stvořeni k tomu, „abychom konali dobré skutky, které nám Bůh připravil“ (*Ef* 2,10).

Co je ve svém obsahu onen „život hodný Kristova evangelia“ (*Fp* 1,27), kterým se má vyznačovat Ježíšův učedník? Je jistě v první řadě následováním Krista, kráčením v jeho šlépějích, když jdeme cestou utrpení (srv. *IPt* 2,21nn), osvojováním si jeho smýšlení pokud jde o život pokory (srv. *Fp* 2,5nn). Jednáme-li jako Kristus, přijímáme-li formu *Christi*, stáváme se mu podobnými. Tím ovšem člověk realizuje prvotní Stvořitelův záměr: být stvořen k obrazu a podobě Boží, což je pravda mající kristologické jádro: „Tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Boha“, tedy v Kristu, který „plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání“.¹⁶¹⁹ První člověk byl předobrazem toho, který měl přijít: τύπος τοῦ μέλλοντος (*Ř* 5,14); poslední Adam, Kristus, který se objevil v plnosti časů, je „obraz Boha neviditelného“ (*Ko* 1,15). Svoji pravdu a tím i dokonalost nalézá člověk v Kristu, který jako pravý Bůh přijímá ve vtělení lidskou přirozenost, kterou neničí, nýbrž přivádí k větší důstojnosti. Jakým způsobem? Tím, že ji v jediné osobě Božího Slova spojuje s přirozeností božskou, a to „nesmíšeně, nezměněně, nerozděleně a neoddělitelně“,¹⁶²⁰ jak učí „zlaté“ chalcedonské dogma. Svatost je tedy obnovením a uzdravením lidské přirozenosti v Kristu, který jí navrácí její původní vznešenost, a to ve svrchované míře, nad veškeré pomyšlení. To je ono „nové lidství, stvořené k Božímu obrazu“, které podle slov apoštola na sebe máme obléci (srv. *Ef* 4,24).¹⁶²¹

Svatost není výsledkem vnějšího napodobování. Její tajemství tkví ve sdílení života, jak je vystihují Kristova slova o vinném kmene a ratolestech. Naše společenství s Kristem je obdobou organické a niterné *jednoty* kmene a ratolestí, v nichž koluje tatáž oživující míza. Pouze tím, že je ratolest spojena s kmenem, může přinášet ovoce. Stejně tak učedníková plodnost vyvěrá z jeho naroubování na Krista, bez kterého nemůže konat nic. Plodný je podle Ježíšových

¹⁶¹⁹ *Gaudium et spes*, 22.

¹⁶²⁰ Symbolum Chalcedonense (z 22. října 451). In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 302.

¹⁶²¹ Vnitřní souvislost svatosti člověka a podoby Boží vystihuje krásně titul, jímž pravoslavná církev nazývá své svaté: *prepodobnyj*.

slov jedině ten, „kdo zůstává ve mně a já v něm“ (J 15,5). Zůstávat v Ježíšovi však znamená setrvávat v jeho lásce, která je zároveň láskou Otce, vždyť „jako si Otec zamiloval mě, tak jsem si já zamiloval vás“ (J 15,9). Kdo ovšem chce zůstat v této lásce, musí zachovávat Ježíšova přikázání, vždyť právě v tom spočívá naše láska k Bohu (srv. 1J 5,3). Jaké je přikázání, které Ježíš ukládá svým učedníkům jako nové?: „Abyste se navzájem milovali“ (J 13,35). Láska je současně dar i poslání: kdo je s Kristem spojen poutem Boží lásky, v tom se tato láska stává principem láskyplného života a svrchovanou mírou jeho dokonalosti.

Že zůstáváme v Bohu a Bůh zůstává v nás, poznáváme podle toho, že nám dal svého Ducha (srv. 1J 4,13), neboť skrze něho je naše nitro naplněné Boží láskou (srv. Ř 5,5). Duch, který je Duchem lásky, jež je životem Nejsvětější Trojice, sestupuje do naší duše, aby nám dal účast na věčné výměně trojjediné lásky. Podle církevních otců Východu je pak tento Duch samotnou Boží svatostí, „Svatostí, která je hypostazí“.¹⁶²² A všechno, čeho se Duch Svatý dotkne, je posvěceno a proměněno.¹⁶²³ Když o letnicích Duch Svatý sestupuje jako osoba do světa, nezůstává pouze vnějším činitelem, nýbrž stává se tím nejintimnějším v nás, „tím, který je činný uvnitř (lidské) přirozenosti jako vnitřní zdroj svatosti člověka“.¹⁶²⁴ Voda, kterou Kristus dává, se stává v člověku pramenem, který prýští k věčnému životu (srv. J 4,15). Tvůrčí přítomnost Ducha Svatého umožňuje, že v křesťanech uzrávají plody milosti,¹⁶²⁵ které jsou jeho ovocem: láska, radost, pokoj trpělivost... (srv. Ga 5,22). Naše svatost je rozvinutím života Božího Ducha v nás, je tajemstvím jednoty Boha a člověka, plností křesťanského života a dokonalostí lásky.¹⁶²⁶

Z Ježíšovy velekněžské modlitby již víme, že základ jednoty jeho učedníků je položen tím, že jim Syn odevzdává svoji božskou slávu (srv. J 17,22), že jsou v Jednorozeném přijati za Boží děti, čímž se jim dostává účasti na božské přirozenosti (srv. 2Pt 1,4). Jednota učedníků je vetkána do dokonalé jednoty mezi Otcem a Synem jakožto jednoty neustálého proudu odevzdávání a přijímání božství. Přítomnost Ducha Svatého v nás je živoucím důkazem toho, že jsme byli Bohem přijati za syny a jsme spolu s Kristem dědicové Boží. Čím více se jím necháváme vést, připodobňujeme se Kristu, který je *solus Sanctus* – „zdroj a počátek veškeré svatosti“¹⁶²⁷ –, jenž nelpěl na tom, že je roven Bohu, ale pro nás a pro naši spásu zmařil sám sebe (srv. Fp 2,6). Duch Svatý svojí mocí přetváří ke slávě Boží člověka do dokonalé podobnosti s Kristem (srv. 2K 3,18) tehdy, pokud mu dovolíme, aby naše srdce bralo na sebe tvar Kristova srdce, jež je plné kenotické lásky. To je jediná cesta křesťanské svatosti, jíž se zároveň realizuje jednota, která jakožto dílo Ducha nemůže vzejít odjinud, nežli právě ze středu našeho srdce: „Proměněné srdce je srdce očištěné a proměněné ve vztazích. Obnovené srdce je vztahem mezi živými osobami, překonávající nepřekročitelnou vzdálenost jednoho od druhého tím, že se stávají jedno. Proměněné srdce je jednotou srdcí.“¹⁶²⁸

¹⁶²² EVDOKIMOV, P. *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, s. 120.

¹⁶²³ Srv. CYRIL JERUZALÉMSKÝ. *Catechesis mystagogica*, 5,7. In *PG* 33,113-116.

¹⁶²⁴ EVDOKIMOV, P. *La novità dello spirito : Studi di spiritualità*. Milano : Ancora, 1979, s. 123.

¹⁶²⁵ Srv. *Lumen gentium*, 39.

¹⁶²⁶ Srv. tamtéž, 40.

¹⁶²⁷ Tamtéž, 47.

¹⁶²⁸ AMBROS, P. *Teologicky milovat církev*, s. 349.

Svatost Božího lidu je jediná, neboť je svatostí trojjediného Boha¹⁶²⁹ jakožto účasti na jeho vnitřním životě. Jako skutečnost, která prochází napříč všemi křesťanskými církvemi a církevními společenstvími je autentická svatost společným křesťanským dědictvím, „důkazem transcendentní moci Ducha“,¹⁶³⁰ ekumenickým potenciálem, který je „mimořádně naplněn milostí“.¹⁶³¹ V jistém smyslu lze říci, že každý rozkol v církvi je v rozhodující míře důsledkem chybějící svatosti. Naopak: usilovat o svatost církve znamená, tím nejjistějším způsobem upevňovat její jednotu. „Společenství svatých promlouvá jasněji než rozdělení a nesváry.“¹⁶³²

Jsme-li přesvědčeni o tom, že jednotu můžeme přijmout pouze jako dar nového seslání Ducha Svatého, pak musíme vzývat Ducha „v čistotě a průzračnosti srdcí“.¹⁶³³ S Duchem přichází naplnění, dokonalost, dovršení. Jeho seslání je záležitostí eschatologickou (srv. *Jl* 3,1-5). Po letnicích cesta církve směřuje k naplnění posledních věcí v Božím království. Křesťan je podle apoštola Pavla ten, kdo s láskou vyhlíží, až Pán přijde (srv. *2Tm* 4,8), jehož život je celý prolepticky zaměřen k Poslednímu. Svatost a zbožnost jsou vyjádřením dychtivosti učedníka Kristova očekávajícího příchod Božího dne (srv. *2Pt* 3,11-12). Jsou přípravou Beránkovy nevěsty na svatbu s jejím jediným Pánem: vždyť její zářivě čistý kment jsou „spravedlivé skutky svatých“ (*Zj* 19,8). Prvotiny Ducha již byly dány (srv. *Ř* 8,23), jak o tom svědčí přítomnost Boží lásky rozlité v našich srdcích. „Jestliže každý světec, který přichází na svět, přispívá k tomu, aby se ‚zrodil‘ svět, aby přešel ze skutečností před-posledních k definitivním,“¹⁶³⁴ pak cesta svatosti spočívá v tom, že každý křesťan přenechává ve svém nitru stále větší prostor Božímu Duchu lásky, skrze něhož vchází již dnes doprostřed Božího lidu skutečná a dokonalá jednotu. Ruský teolog Pavel Florenskij to vyjádřil těmito slovy:

„Každá duše žije Duchem Svatým
a pozvedává se čistotou,
září trojičnou Jednotou
posvátného tajemství.“¹⁶³⁵

6.3.Prohlubovat ekumenickou spiritualitu jako spiritualitu jednoty

Duchovní ekumenismus nás přivádí k samotnému středu úsilí o obnovení jednoty křesťanů, který má spirituální povahu. „Spirituální“ ve smyslu působení Ducha Svatého jako principu života církve i jednotlivého věřícího. Pojem duchovního ekumenismu představuje předpoklady k diskursu o „ekumenické spiritualitě“ jako specifické podobě duchovního života, která nejvhodnějším způsobem odpovídá cestě překonávání rozdělení mezi Kristovými učedníky, a která podporuje dosažení plné a viditelné jednoty všech pokřtěných.

¹⁶²⁹ Srv. *Lumen gentium*, 41.

¹⁶³⁰ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 84.

¹⁶³¹ Srv. tamtéž, 48.

¹⁶³² JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente*, 37.

¹⁶³³ EVDOKIMOV, P. *La vita spirituale nella città*. Magnano : Quiqajon, 2011, s. 225.

¹⁶³⁴ Tamtéž, s. 227.

¹⁶³⁵ FLORENSKIJ, P. *Sloup a opora pravdy*, s. 126.

Znamená ovšem *ekumenická* spiritualita vytvoření nějaké „nadkonfesní pankřesťanské superspirituality“, ve které smícháme dohromady „přísady“ tu z onoho, tu zase z jiného zdroje a potlačíme tak pluriformitu jako výrazový prostředek Ducha Božího? Způsoby, jak ekumenické spiritualitě rozumět, jsou v podstatě dva.¹⁶³⁶ Yves Congar rozuměl ekumenické spiritualitě spíše ve smyslu zvláštní „spirituality ekumenismu“ jako duchovnímu základu cesty k jednotě a definoval ji jako „celek postojů, hodnot či prvků, který v životě křesťana upozorňuje na ekumenismus a rozvíjí schopnost se ekumenismu otevřít a zasvětit se mu“.¹⁶³⁷ Označení „ekumenická spiritualita“ můžeme ovšem s evangelickou teoložkou Dagmar Heller, vztáhnout též na každou formu křesťanského duchovního života, v němž jsou rozvíjeny aspekty, které podporují ekumenický proces nalézání jednoty.¹⁶³⁸ Být „ekumenickou“ je tedy potenciálním horizontem všech spiritualit.

Obě uvedená pojetí ekumenické spirituality navrhuje chápat v jejich komplementaritě: ekumenismus propůjčuje spirituální dynamice vlastní akcenty, jak nás na to upozorňuje pojem duchovního ekumenismu. Ekumenická spiritualita ovšem není exkluzivní „nadstavbou“ duchovního života *ad libitum*, vždyť úsilí o obnovení jednoty křesťanů je úzce propojeno s každodenním křesťanským životem všech, kdo patří k Božímu lidu.¹⁶³⁹ Každé spiritualitě se tedy dotýká ekumenický imperativ a každá spiritualita by měla svým způsobem podporovat a zušlechťovat vnitřní duchovní postoje, které ekumenické hnutí předpokládá a rozvíjí. Tím, který sjednocuje, je přitom Duch Svátý: Je-li ekumenismus specifickou výzvou Ducha Svatého církvím a křesťanům v naší době, potom tentýž Duch vyvolává v lidském nitru osobní odpověď člověka na toto své volání a zvláštními duchovními cestami přivádí křesťany k překonání rozdělení, v němž se nacházejí. Duch Svátý je přitom principem křesťanského života jako takového a proto je činný v jednotlivých podobách autentické křesťanské spirituality.

V našich myšlenkách pokračujeme na základě úvahy Tomáše Špidlíka. Ten je přesvědčen, že k posílení a prohloubení společného pouta mezi křesťany dojde především skrze vzájemné pochopení a lásku. Dříve než ovšem začneme sami „jednotu vytvářet“, musíme se vydat cestou poznávání „jednoty, která už existuje“.¹⁶⁴⁰ Český teolog přitom odkazuje na Karla Bartha a Vladimíra Losského, kteří se shodují v tom, že „spojení církví se netvoří, ale objevuje a nachází se tím, že jsme poslušní Kristu, v němž se jednota již naplnila“.¹⁶⁴¹ Podmínkou takového pojetí ovšem zůstává, že ono již existující spojení „neodmítáme objevit, nebo spíše že je budeme rádi

¹⁶³⁶ Zcela samostatnou kapitolou by bylo, sledovat profilaci pojmu spiritualita v prostředí SRC. Od více méně účelových pojetí, jako např. *spirituality for combat* zaměřené na podporu sociální spravedlnosti ve světě, přes *sustainable spirituality* jako duchovního postoje, který favorizuje zodpovědnost za uchování života na Zemi, se i zde dospělo k poznání, že pramenem a vůdcem ekumenické spirituality musí být výhradně Duch Svátý; srv. italský překlad Settima assemblea. Spirito Santo, rinova l'intero creato. Canberra, 7-20 febbraio 1991. Quarta sezione. In ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1948-1998*, čl. 1671.

¹⁶³⁷ CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 157

¹⁶³⁸ Srv. HELLER, D. *Erfahrbare Einheit inmitten der Vielfalt. Überlegungen zur Funktion von Spiritualität in der Ökumene*, s. 61

¹⁶³⁹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 5.

¹⁶⁴⁰ Srv. ŠPIDLÍK, T. *Katecheze o církvi*, s. 77-78.

¹⁶⁴¹ Barthův výrok citován podle VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*, s. 332.

objevovat, a to až do té míry, že budeme trpět, pokud je nebudeme moci nalézt¹⁶⁴². Již existující jednota pak podle Špidlíka „bude růst v míře, v níž bude sílit vnitřní duchovní život a v níž bude stále účinnější Bohem vdechnutá láska“¹⁶⁴³.

Původcem duchovního života je Duch Svatý, a to právě jakožto jedna Boží láska seslaná Otcem a Synem do mnoha lidských srdcí. Proto je také Duchem jednoty: jako jeden, přebývajícím v mnohém, sjednocuje údy církve navzájem a celé tělo pak s jeho hlavou, Kristem. Ekumenická spiritualita tudíž spočívá zásadně v aktivní otevřenosti (disponibilitě) vůči tomu, jenž vytváří jednotu církve – Duchu Svatému – a ve spolupráci (synergii) s ním. Jedná se o spiritualitu jednoty. Jednoty, která navzdory všem paradigmatům absolutizujícím pluralitu je a zůstává „základní kategorií jak Písma Svatého, tak Tradice“¹⁶⁴⁴ přičemž objevení její důležitosti navíc patří k „základnímu poznání křesťanstva 20. století, století ekumenismu, poznání, jehož se nelze vzdát“¹⁶⁴⁵. Spiritualita, duchovní život jako život z Ducha Svatého nabývá tedy zvláštního ekumenického významu, když v ní posilujeme jednotu, pro kterou nás Duch činí vnímavějšími a ke které nás vede také skrze ekumenické hnutí.

Co je náplní takto pojaté ekumenické spirituality? Spiritualitu, která vyvěrá z permanentního naslouchání tomu, co praví Duch nelze konstruovat teoreticky. To platí i pro spiritualitu ekumenickou. Úkolem teologické spirituální reflexe je tedy spíše poukázat na vhodné stavební kameny jako konkrétní formy ekumenického duchovního procesu, do něhož svým životem vstupuje každý jednotlivý křesťan.¹⁶⁴⁶ Komponenty duchovního ekumenismu, které jsme v souladu s koncilním textem představili, již samy o sobě těmito základními kameny jsou: modlitba, obrácení a úsilí o svatost jako spirituální postoje srdce, ve kterém dotek Boží milosti zanítil touhu po jednotě, můžeme pokládat za osu, kolem níž se veškerý náš ekumenický duchovní život pohybuje. Právě odtud se takový život nepřetržitě obnovuje a čerpá svoji sílu.

V této poslední části naší práce se pokusíme nastínit v hrubých rysech několik dalších prvků ekumenické spirituality jako spirituality jednoty. Tyto prvky přitom vyplynou ze tří následujících kroků: původ jednoty křesťanů ve slově a svátostech (*Jak?*), povaha této jednoty jakožto společenství (*Co?*), cíl jednoty jako poslání ve světě (*Proč?*). Pokud jednota učedníků je utvářena láskou, kterou má Otec ke svému Synu, jde o lásku, která sestupuje a projevuje se konkrétně v darech, jimiž Bůh zahrnuje svou církev. Tyto dary lásky budují církev jako společenství s posláním, aby svět uvěřil.

¹⁶⁴² ŠPIDLÍK, T. Křesťanský Východ v patristice a spiritualita, s. 163.

¹⁶⁴³ TENTÝŽ. *Katecheze o církvi*, s. 78.

¹⁶⁴⁴ KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 122. Jednota se přitom netýká jen církve, nýbrž je horizontem stvoření v jeho celosti: „Jedno tělo a jeden Duch, k jedné naději jste byli povoláni; jeden je Pán, jedna víra, jeden křest, jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech“ (*Ef* 4,4-6); „Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista (...) podle svého plánu, až se naplní čas, přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu“ (*Ef* 1,1.10). Takto pojatá jednota jako plán Boží s lidstvem, má jistě eschatologický charakter, nicméně právě v Ježíšově osobě a v jeho poselství začíná definitivní Boží království přicházet do tohoto světa. V církvi pak, která je shromážděním pro toto království, se Boží plán jednoty již uskutečňuje, a to jako kvas, který má za úkol proniknout celý svět.

¹⁶⁴⁵ NEUMANN, B. „Nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat“ (Rom 15,7). Bausteine zu einer Spiritualität der Ökumene, s. 186.

¹⁶⁴⁶ Srv. tamtéž, s. 185.

6.3.1. Zdroje života v jednom těle církve – slovo a svátost

Pravoslavný teolog Pavel Evdokimov píše, že jednota mezi křesťany se dosud vymyká našemu vyjádření, přesto je však v určitém smyslu již zřejmá a lze ji mysticky zakoušet. Kde? „V hloubi svého tajemství, v srdci svého života, jímž je Kristus, zůstává církev jedna a nerozdělená.“¹⁶⁴⁷ V duchu starých otců se potvrzuje, že syntéza není záležitostí spekulativní, nýbrž *operativní* a tudíž ani jednota církve nemůže být výsledkem „sterilní ekumenické *Konsenspapier-Scholastik*“.¹⁶⁴⁸ Osoba Božího Syna je skutečně tou, jež sjednocuje, jak vidíme již v okamžiku vtělení, kdy se v ní dokonale uskutečnila ona podivuhodná jednota mezi božstvím a lidstvím. Tato jednota je jediná svého druhu, neboť o hypostatické unii lze hovořit pouze ve vztahu k tajemství vtěleného Božího Slova. Boží Syn však v lidství, které přijal, dal možnost sjednotit se s božstvím každému člověku. Účast na Božím synovství v Kristu vytváří jednotu člověka nejen s Bohem, nýbrž také s ostatními, kteří Krista „přijali a věří v jeho jméno“ (J 1,12). To je tajemství církve, která je součástí díla vtělení.

Pokud jde o samotnou jednotu církve, pak také ona tkví ve stále intenzivnějším propojení božského a lidského prvku. Důstojnost Božího synovství, kterou božský Logos před věky přijímá od svého Otce, aby ji v plnosti času sdílel se svými učedníky, je základem této jednoty (srv. J 17,22). Kristus vyvýšený po Boží pravici oslavil ve svém zmrtvýchvstalém těle naše lidství, které tak navždy bude mít podíl na životě samotného Boha. S lidstvem očekávajícím dovršení svého vykoupění, zůstává Kristus spojen jako hlava církve. Od něj se církvi dostává nepřetržitě daru nového života, který má oživit celý svět a přivést jej ke spáse. O jaký život se jedná? Jde o život Ukřižovaného a Vzkříšeného, který činí z těch, kdo jsou jeho, jediné tělo: *corpus Christi*. To se ovšem děje v moci Ducha Svatého. Podobně jako byl činný v události vtělení Božího Syna, hraje Duch svou tvůrčí roli také, pokud jde o Kristovo tělo, jímž je církev. Uskutečněním církve jsou přece letnice. Na své cestě do Božího království tak církev, jednou provždy ustanovená vtěleným Slovem, stále znovu díky sestoupení Ducha povstává jako *událost*, jako růst Kristova těla, jako „nový život s Kristem a v Kristu, pod vedením Ducha Svatého“.¹⁶⁴⁹

To, že se církev vždy nově rodí mocí Ducha, je patrné, podíváme-li se na její počátek. První Ježíšovu komunitu lze najít v osobách posluchačů slova, jímž Kristus, Pomazaný Duchem Svatým, ohlašuje přicházející Boží království a volá člověka, aby na tomto království měl účast. Po Kristově zmrtvýchvstání se svolaná ἐκκλησία šíří tam, kde zaznívá hlásání apoštolů, kterým Ježíš odevzdal své slovo a které naplnil svým Duchem. Tak se vjedno sdružují ti, kdo přijímají Boží slovo a vírou na ně odpovídají: roste církev jako *congregatio fidelium*, shromáždění věřících. Slovo, které zasáhne lidské nitro a vyzve je k obrácení, ovšem odkazuje na svátost¹⁶⁵⁰

¹⁶⁴⁷ EVDOKIMOV, P. *La vita spirituale nella città*, s. 222.

¹⁶⁴⁸ KASPER, W. Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe. In RAFFELT, A. (ed.). *Weg und Weite : Festschrift für Karl Lehmann*. Freiburg in Breisgau : Herder, 2001, s. 583.

¹⁶⁴⁹ BULGAKOV, S. *The Orthodox Church*, s. 1.

¹⁶⁵⁰ Pravoslavný teolog Alexander Schmemmann upozorňuje, že již samotné hlásání Božího slova je „svátostným aktem *par excellence*“, nakoľik jde o událost, „která proměňuje. Proměňuje lidská slova evangelia ve slovo Boží a ve zjevení království. A proměňuje člověka, který slovo slyší, v nádobu slova a chrám Ducha...“ (SCHMEMANN, A. *Per la vita del mondo : Il mondo come sacramento*, s. 45).

– křest jako podmínku pro přijetí daru Ducha, jak lze vidět již v samotný den letnic (srv. *Sk* 2,37-39). Církev vzniká současně také jako *communio sanctorum*, tedy společenství ve svatých darech jakožto plodech vykoupení, jimiž jsou svátosti, především pak křest a eucharistie, které církevní otcové spatřují v proudu vody a krve, jež prýští z probodeného Kristova boku. Z něho přichází na svět nová Eva,¹⁶⁵¹ aby se díky blízkosti Božímu srdci stala novou „matkou všech živých“ (*Gn* 3,20). Jestliže ve křtu se církev *stává* tím, čím je, tělem Kristovým, díky eucharistii tímto tělem stále *zů-stává*.¹⁶⁵² Spásnou účinnost čerpají svátosti z Krista, vtěleného Božího Slova, které se v těchto posvátných znameních zpřítomňuje a to vždy díky moci Ducha Svatého.¹⁶⁵³

„Jednota slova a svátostí tkví v osobě Krista“,¹⁶⁵⁴ který je Slovo, jež se stalo tělem. Kristus, který miluje církev, svěruje své snoubence své tělo a oplodňuje ji svým slovem vyznání lásky, jímž Pán k církvi nepřestává promlouvat, dokud toto jeho slovo na ní nedojde naplnění.¹⁶⁵⁵ Církev jako tajemství jednoty člověka s trojjediným Bohem a v důsledku toho i jednoty mezi lidmi navzájem, se děje tím, když se nevěsta skrze slovo a svátosti sjednocuje se svým ženichem. Tehdy zůstává ona v něm a on přebývá v ní. Boží slovo a svátosti působí jednotu, neboť spojují s Kristem. V nich se církev navrácí do srdce umírajícího a oslaveného Krista, aby odtud nechala do sebe proudit jeho život. Slaví-li se svátosti a přijímá-li se zvěstované Boží slovo, uskutečňuje se stále nově tajemství církve, dostává se nám spásy, život milosti proniká naše lidství a veškeré rozdělení tak ztrácí svoji sílu.

Církev jako shromáždění pro Boží království skrze účast na jednom Kristově těle se děje díky slovu a svátostem. Ona sama je zároveň tou, která hlásá Boží slovo světu a slaví svátosti. Boží slovo zaznívá v hlásání církve a svátosti Krista jsou též svátosti církve. Slovem a svátostmi, které jí byly svěřeny tak církev jako matka vyvádí ze svého lůna stále nové věřící a rozrůstá se neustále jako jedno společenství víry, jímž proudí tentýž Kristův život: *Ecclesia, Mater semper in partu*. To je cesta uvádějící do tajemství katolické, univerzální, ekumenické jednoty. Povaha ekumenické spirituality jako spirituality jednoty tedy vyžaduje, aby byla soustředěna okolo Božího slova a svátostí, zvláště křtu a eucharistie.¹⁶⁵⁶

¹⁶⁵¹ Srv. AMBROŽ. *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 2,85-89. In *PL* 15,1584-1586.

¹⁶⁵² Srv. KOCH, K. *Die Kirche Gottes : Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*, s. 110.

¹⁶⁵³ Srv. *Lumen gentium*, 7. V ekumenickém kontextu se jakákoliv opozice typu: církev slova („protestantská“ ekleziologie) *versus* církev svátostí („katolické“ pojetí) musí jevit jako neopodstatněná; srv. KASPER, W. *Katholische Kirche : Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, s. 170. Vždyť sami reformátoři nacházeli pravou církev přítomnou tam, „kde se evangelium čistě učí a svátosti se náležitě vysluhují“ a souhlas v učení evangelia a ve vysluhování svátostí jím byl zárukou církevní jednoty; srv. Augsburské vyznání, VII. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 69. Rovněž katolická církev je přesvědčena, že „Boží lid se shromažďuje nejprve slovem Boha živého“ (*Presbyterorum ordinis* /dekret o službě a životě kněží z 7. prosince 1965/, 4), které probouzí a živí víru; Kristův život se pak v těle církve rozlévá do věřících prostřednictvím svátostí, které tajemně, ale skutečně sjednocují s umučeným a oslaveným Kristem“ (*Lumen gentium*, 7). Ve službě Božímu slovu a svátostem je třeba vidět též podstatnou úlohu církevního úřadu; srv. Augsburské vyznání, XIV. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 72; *Presbyterorum ordinis*, 4-5.

¹⁶⁵⁴ WOOD, S.K. *One baptism : Ecumenical dimension of the Doctrine of Baptism*. Collegeville : Liturgical Press, 2009, s. 208.

¹⁶⁵⁵ Srv. *Dei Verbum*, 8.

¹⁶⁵⁶ Jak známo, ohledně svátostné povahy křtu a eucharistie panuje napříč křesťanstvem ekumenická shoda: obě jsou podle svědectví evangelií ustanoveny výslovně samotným Kristem. Protestantská tradice globálně řečeno pokládá za svátosti pouze tyto dvě, avšak též v katolické církvi je oběma připisován zvláštní význam, hovoří-li se o nich jako o

V našich následujících úvahách se tedy zaměříme: na Boží slovo, obsažené v Písmu, v němž Kristus volá všechny k jednotě ve společenství církve; na křest, jímž se skrze víru stáváme údý jediného Kristova těla; na eucharistii, skrze kterou se svátostným způsobem spojujeme jedno v Kristu ke chvále a slávě jediného Boha.

6.3.1.1. Jedno v Kristu, přebývajícím ve slovech Písma

Podle slov koncilního dekretu o ekumenismu je Písmo svaté „znamenitým nástrojem v mocné Boží ruce k dosažení oné jednoty, kterou Spasitel nabízí všem lidem“.¹⁶⁵⁷ Tuto úlohu však bible může splnit jedině tehdy, budeme-li ke slovu, které obsahuje přistupovat s věřícím srdcem, to jest: přijmeme-li je nikoliv „jako slovo lidské, ale jako slovo Boží, jímž skutečně jest“ (1Te 2,13). Jedině v tom, kdo věří, může toto slovo projevit svou sílu (srv. 1Te 2,14). Proto i v ekumenismu Boží slovo bude přinášet užitek, když bude hlásáno a posloucháno s *vírou*. Evangelium je přece „Boží moc ke spasení pro každého, kdo věří“ (Ř 1,16), proto je vlastním jménem slova Páně: „slovo spásy“ (Sk 13,26), které jako takové vede k ospravedlnění, posvěcení a zbožštění člověka.

Když Bůh při stvoření mluví, zároveň svým slovem tvoří (srv. Gn 1,3). Když se naplňuje dílo vykoupení, Boží Syn si svým slovem připravuje církev, a to dvojí cestou: očišťuje ji a posvěcuje, aby se s ní ve svém slově sjednotil. Skrze slova, která Pán k učedníkům mluvil, se ti, kdo jsou jeho, stávají čistí (srv. J 15,3). Slovo pravdy, které Ježíš přijal od Otce a odevzdal je těm, kdo zůstávají ve světě, se stává pro společenství církve zdrojem posvěcení (srv. J 17,17). Když v lůně prvotní církve nabývá evangelium písemné podoby, pak jediným smyslem je, aby se probouzela a posilovala víra v Ježíše Krista, Božího Syna, víra, jež je životem v jeho jménu (srv. J 20,30-31). Věčný život je možné dosáhnout jedině ve spojení s Kristem, proto musí Kristus svým slovem zůstat v nitru svých učedníků (srv. J 15,7) a církev musí neustále toužit po slově svého Pána a přebývat v něm: tak se opět tajemně božství sjednocuje s lidstvem.

Privilegovaným místem četby Písma je *liturgie*, v níž církev oslavuje Boha a Bůh posvěcuje člověka, když se Kristus spojuje se svou milovanou nevěstou.¹⁶⁵⁸ S Y. Congarem můžeme říci, že pokud „Tradice ve svém dogmatickém základě je četbou Písma v kontinuitě toho, jak je četl Kristus a apoštolové, liturgie je posvátnou archou a nejvroucnějším příbytkem posvátné Tradice“.¹⁶⁵⁹ Jak tomu rozumět? Liturgie nás uvádí do tajemství Krista jako středu veškerých dějin spásy a toto tajemství ve slavení činí přítomností. Sám Kristus je v liturgickém shromáždění přítomen ve svém slově, a když se v církvi předčítá Písmo, je to on, kdo k nám promlouvá.¹⁶⁶⁰ Při bohoslužebném slavení, které není pouhým vzpomínáním minulosti, nýbrž

sacramenta principalia, praecipua, potiora nebo *maiora*. Přední pozici v hierarchii svátostí zaujímají pak křest a eucharistie mimo jiné právě proto, že jsou zaměřeny na budování církve; srv. CONGAR, Y. Die Idee von sacramenta maiora. In *Concilium*, 4/1 (1968), s. 11.

¹⁶⁵⁷ *Unitatis redintegratio*, 21.

¹⁶⁵⁸ Srv. *Sacrosanctum concilium* (konstituce o posvátné liturgii z 4. prosince 1963), 7.

¹⁶⁵⁹ CONGAR, Y. *La Tradizione e la vita della Chiesa*, s. 142.

¹⁶⁶⁰ Srv. *Sacrosanctum concilium*, 7. Silné vědomí přítomnosti Krista skrze Boží slovo čtené a hlásané v liturgickém shromáždění je typické zvláště pro bohoslužbu evangelickou: „Kdykoliv ve shromáždění s modlitbou Písmo

stálým *dnes*, se naplňují Kristem pronesená slova v síle Ducha jako ta, která působí spásu (srv. *L* 4,21). Liturgie upíná naši pozornost ke kristologickému Středu Písma. Činí tak přesně v duchu toho, jak Boží slovo vykládal oslavený Kristus učedníkům putujícím do Emauz, když jim počínaje Mojžíšem přes proroky vykládal to, „co se na něho vztahovalo ve všech částech Písma“ (*L* 24,27). Vždyť Mojžíš psal o něm (srv. *J* 5,46). „Liturgie zdělila poznání, které tehdy Kristus sdělil těm, kdo jsou jeho“¹⁶⁶¹ a vzkříšený Kristus otevírá pravý smysl Písma ve společenství své církve. Proto mohl Řehoř Veliký napsat, že často mnoho věcí z Písma svatého, kterým sám nerozuměl, pochopil, až když Boží slovo slyšel a vykládal uprostřed svých bratří a sester.¹⁶⁶² Odtud lze pochopit též význam každé ekumenické liturgie („bohoslužby slova“), v níž Písmo svaté zaujímá ústřední místo.

Že je Boží slovo živé a mocné (srv. *Žd* 3,12), působí Duch Svatý, který uvádí do Kristovy pravdy (srv. *J* 16,13) a od něhož též ve své jednotě „veškeré Písmo pochází“ (*2Tm* 3,16). Bez Ducha samotný biblický text není ničím, než pouhou literou, která zabijí (srv. *2K* 2,6), zbraní, kterou používáme, abychom ospravedlnili naše rozdělení. Proto je třeba Písmo svaté „čist a vykládat v témž duchu, ve kterém bylo napsáno“.¹⁶⁶³ Jako plné života zaznívá Boží slovo v církvi, která je Božím chrámem, v němž přebývá Duch (srv. *1K* 3,16). Je-li církev Kristovým tělem, „plností toho, jenž přivádí k naplnění všechno, co jest“ (*Ef* 1,23), pak nelze ani plný význam Písma proniknout jinde, nežli v srdci Božího lidu, který je „živým subjektem Písma svatého“.¹⁶⁶⁴ Vždyť v jeho společenství bible vznikla a uchovává se zde jako živé Boží slovo. Vztah mezi Božím slovem a církvi je ovšem živoucím vztahem, do něhož je povolán vstoupit každý věřící:¹⁶⁶⁵ *anima in Ecclesia, Ecclesia in anima*. Duše, která přijímá Kristovo slovo předávané církvi, je jím sama uchvacována a stává se jeho příbytkem. Právě Duch Svatý, který přebývá v našem nitru, nám přitom umožňuje rozpoznat duchovní obsah a poselství Božího slova pro nás – vždyť se jedná o téhož Ducha přebývajícího v hlubinách Písma!¹⁶⁶⁶ Zrna Slova ukryté v klasu je přístupné pouze uvnitř vztahu lásky jako prostoru, v němž Duch uděluje milost poznání, přijetí i odpovědi víry – to je náplň „duchovní četby“ bible.

Zákon „duchovního poznání“, který je zákonem samotné spirituality, naplňuje nitro věřící duše životním rytmem církve, jež nacházíme v liturgii.¹⁶⁶⁷ Děje se tak díky božskému Utěšiteli. Církev v liturgii, která je výsostným místem hlásání a slyšení Božího slova a věřící srdce, které v *modlitbě*, jež má provázet četbu Písma,¹⁶⁶⁸ pronikají do jeho smyslu a naplňují se poznáním

otevíráme, abychom z něho četli a zvěštovali, smíme čekat dar Ducha Svatého a přítomnost Kristovu. Proto je možno toto počínání chápat jako ‚svátostný akt‘, jímž jsme spojeni s obecnou církví“ (*Agenda Českobratrské církve evangelické : Bohoslužebná kniha. II, s. 15*).

¹⁶⁶¹ CONGAR, Y. *La Tradizione e la vita della Chiesa*, s. 142.

¹⁶⁶² Srv. ŘEHOŘ VELIKÝ. *Homiliae in Ezechielem*, 1,7,8. In *PL* 76,843.

¹⁶⁶³ *Dei Verbum*, 12.

¹⁶⁶⁴ BENEDIKT XVI. *Verbum Domini* (postsynodální apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve z 30. září 2010), 86 (český překlad Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011).

¹⁶⁶⁵ Srv. tamtéž, 51.

¹⁶⁶⁶ Reformační tradice sahající ke Kalvínovi v této souvislosti hovoří o *testimonium Spiritus Sancti internum*: pouze v síle Ducha Svatého, který osvětluje naše srdce, jsme schopni přijmout ve víře Písmo svaté jako pravé Boží slovo; srv. CALVIN, J. *Institutio Christianae Religionis*, I,7,5.

¹⁶⁶⁷ Srv. DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 110.

¹⁶⁶⁸ Srv. *Dei Verbum*, 25.

téhož Božího tajemství, které je takto dále rozvíjeno: „Uprostřed podivuhodného souladu, jenž panuje mezi biblí, liturgií a duchovním životem církve, a jenž je dílem sjednocujícího působení Ducha Svatého, čte křesťan Slovo, které mu předala církev a v synergii s Duchem jej píše ve svém vlastním životě.“¹⁶⁶⁹ Písmo je Božím slovem a stále nově se *stává* Božím slovem pro člověka, který osloven tímto slovem pronáší jako odpověď na ně své velkodušné „ano“. Tak ve vzájemném pronikání (περιχώρησις) přichází Boží slovo bez ustání novým způsobem na svět.¹⁶⁷⁰

Tajemstvím Božím je Kristus mezi námi, který je naší nadějí na Boží slávu (srv. *Ko* 1,27). K němu Duch přivádí a on je obsahem slov Písma jakožto Slovo, jež bylo u Boha, v němž byl život a které se stalo tělem, aby z těch, kdo jej přijali, učinilo Boží děti. Kristus ve svém vtělení zazářil „plný milosti a pravdy“ (*J* 1,14), aby zjevil svou slávu a dal nám na ní účast. Milostí je Kristus přítomen ve svém slově, jež má moc člověka zbudovat a dát mu podíl mezi všemi, kdo jsou posvěceni (srv. *Sk* 20,32). Jako vtělený Logos nám Kristus ve slovu pravdy dává poznat Otcovo jméno, aby v nás byla Otcova láska – tatáž láska, jíž Otec miluje Syna (srv. *J* 17,26) – a tak, abychom byli jedno ve slávě, kterou Syn sdílí s Otcem (srv. *J* 17,22). Tak nás Boží slovo v tajemství Krista opět přivádí ke zdroji církevní jednoty jako jednoty v jediném těle toho, který nás posvětil tím, že nám dal účast na svém životě.

„Bible neobsahuje žádné jiné Logos než Slovo, které uctíváme v těle,“¹⁶⁷¹ píše na základě svých bohatých patristických studií Henri de Lubac. Jediné Otcovo Slovo „prosvítá skrze literu bible, jako prosvítalo Ježíšovým tělem“.¹⁶⁷² Kristus je předmětem Písma již dávno před svým příchodem na svět, on je Klíčem posvátných Písem, která představují „jedno dokonalé tělo Slova“,¹⁶⁷³ jak řekne Origenes. Je jisté, že Logos není ve slovech bible inkarnován stejně jako v těle Ježíše z Nazareta, přesto je v nich reálně přítomen. Boží slovo má „svátostnou povahu“.¹⁶⁷⁴ je znamením obsahujícím to, co vyjadřuje a zároveň směřujícím ke svému dovršení, vposledku pak odkazujícím k eschatologickému *finis*. Číst Písmo nebo naslouchat mu je tedy analogické jako přijímat Kristovo tělo v eucharistii. V obojím se nám dává jediný Kristus za pravý pokrm a pravý nápoj (srv. *J* 6,55). Jako svátost eucharistického těla Kristova dochází svého rozvinutí v tom, že vytváří tělo církve, tak Písmo, jehož slova se jako ozvěna nesou nitrem věřících, je samotné proměňuje v živé a působící Slovo a spojuje je v tomto Slově vjedno.

Společenství církve je společenstvím Kristova těla. Církev je neustále budována Písmem a eucharistií jako jedno Kristovo tělo, jak je to vynikajícím způsobem zřejmé při eucharistické liturgii, kdy se shromáždění sytí Božím slovem a svátostí Kristova těla a krve. Proto se musí oběma – Písmu i eucharistii – v církvi současně vzdávat náležitá úcta.¹⁶⁷⁵ Třebaže dnes doposud neexistuje mezi církvemi plné eucharistické společenství, Boží Slovo, které tvoří a svolává

¹⁶⁶⁹ CAMPATELLI, M. *Čteme bibli s církevními otcí : Jak číst Písmo svaté s vírou*. Olomouc : Refugium, 2011, s. 158.

¹⁶⁷⁰ Srv. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 19.

¹⁶⁷¹ DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 95.

¹⁶⁷² TENTÝŽ. *Storia e Spirito*. Milano : Jaca Book, 1985, s. 366.

¹⁶⁷³ ORIGENES. In Jeremiam, 39. In *PG* 17,544C.

¹⁶⁷⁴ Srv. BENEDIKT XVI. *Verbum Domini*, 56.

¹⁶⁷⁵ Srv. *Dei Verbum*, 21.

církev, aby jí nakonec dalo samo sebe za pokrm, nás již dnes přivádí k nerozborné jednotě v jednom Kristově těle pro Boží království.

6.3.1.2. Jeden křest – počátek společného života z víry

Díváme-li se na ekumenismus ze spirituálního hlediska, pak jsou ve vztahu ke křtu důležité především dvě skutečnosti: 1) křestním obmytím se člověk skrze Ducha Svatého rodí k novému životu (srv. *Tt* 3,5), který se od této chvíle bude již napořád charakterizovat jako život v Duchu; 2) mezi všemi, kdo jej s vírou přijali, křest „vytváří svátostné pouto jednoty“,¹⁶⁷⁶ je základem již existujícího a nezničitelného společenství v jednom Kristově těle. Jsme-li přesvědčeni o tom, že ekumenismus dochází svého cíle primárně sdílením a růstem duchovního života, pak je zřejmé, že přibližováním se ke křestnímu prameni, přicházíme ke zdroji naší jednoty, odkud nás Duch – otevřeme-li se jeho působení – může přivést k její dokonalosti. Vždyť naplněním je jednota Ducha (srv. *Ef* 4,3), totiž jednota vytvářená Duchem Svatým. Ekumenická spiritualita se z toho důvodu ve svém jádru nutně stává spiritualitou křestní a to, k čemu jsme v ekumenismu zvláště naléhavě vybízeni, je právě – můžeme-li to tak nazvat – „ekumenická mystagogie“, tedy společné uvádění do tajemství, ze kterého jsme se v křesťanské iniciaci všichni zrodili k novému životu. Zvláště příhodným místem pro takové uvádění do tajemství jednoho křtu a plodů, které působí, by se pak měla stát ekumenická liturgická shromáždění spojená s obnovou křestních závazků.¹⁶⁷⁷

Jaký je tento nový život ve křtu? Především jde o život z *víry*. Křest je místem předávání víry, kolem křestního pramene se církev vynikajícím způsobem projevuje právě jako společenství víry. Již ve staré církvi byl křest pokládán za *sacramentum fidei*¹⁶⁷⁸ a křestní liturgie – jak dokládá praxe katechumenátu a četné mystagogické katecheze – tvořila ohnisko veškerého vzdělávání v křesťanské víře a v životě z ní. Trojiční vyznání, které zaujímá střed samotných křestních obřadů, je přece „sumou a kompendiem celé křesťanské víry“.¹⁶⁷⁹ Křest, víra a církev patří k sobě a o jednom z těchto prvků nelze uvažovat izolovaně bez dalších dvou. Můžeme-li na jedné straně vidět, jak víra přivádí jednotlivce k rozhodnutí přijmout křest, zrodit se k novému životu a být připojen do společenství církve, je stejně tak patrné, že víra je důsledkem křtu, který stojí na počátku procesu života z víry ve společenství církve. Je to totiž právě církev, která katechumenovi vyznání víry předává (*traditio symboli*).¹⁶⁸⁰ Víra jako cesta „může a musí křest jak předcházet, tak též následovat“.¹⁶⁸¹ Jako předávaná ve křtu je pak tato víra nejen poznáním, ale též počátkem života a spásy, vždyť Bůh působí v posvátných znameních spásy, kterou člověk vírou přijímá.

¹⁶⁷⁶ *Unitatis redintegratio*, 22.

¹⁶⁷⁷ Srv. Pořad ekumenické bohoslužby s připomínkou křtu. In FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*, s. 70-74; KASPER, W. *Duchovní ekumenismus : Praktické podněty k jeho uskutečnění*, s. 44.

¹⁶⁷⁸ Srv. např. TERTULIÁN. *Adversus Marcionem*, 1,28. In *PL* 2,280A.

¹⁶⁷⁹ KASPER, W. *Ekklesiologické und ökumenische Implikationen der Taufe*, s. 584.

¹⁶⁸⁰ Srv. *Uvedení do křesťanského života*. Praha : Česká liturgická komise, 1987, s. 85. Řehoř Nysský nazývá křest jako *πρωτη παραδοσις* (ŘEHOŘ NYSSKÝ. *Epistolae*, 24. In *PG* 46,1088D).

¹⁶⁸¹ NEUNER, P. *Ein Glaube – eine Taufe. Katholische Perspektiven*. In *Una sancta*, 48 (1993), s. 28.

Osobní vyznání víry nově pokřtěného – což je zřejmé v případě křtu dospělého člověka – se přitom jakoby vlévá do vyznání víry celého Božího lidu a dostává tvar, vyjádřený křestní formulí „ve jménu Otce, Syna i Ducha Svatého“. Při vyznání víry v případě křtu nemluvněte vystupuje do popředí ekleziální povaha křesťanské víry ještě zřetelněji, neboť v případě dětí víra na sebe bere „podobu živé víry církve, která je ve křtu připojila k sobě“.¹⁶⁸² Víru církve, *fides ecclesiae*, je tedy třeba chápat jako dar, kterým Pán spolu s nadějí a láskou obdařil nejprve celou církev jako svoji snoubenku. Jednotlivec, jenž víru vyznává, tak činí v důsledku své „příslušnosti k církvi, která mu umožňuje mluvit *in persona Ecclesiae*“.¹⁶⁸³ Je to církev, která křest slaví a do níž jako do skutečnosti spásy je nově pokřtěný přijímán. Křest je událost *ekleziální*.

Při každém křtu vidíme církev v první řadě jako *církev věřící*. Co to znamená? „Víra křesťana je účastí na (...) víře církve a nemůže tomu být jinak. Pouze prostřednictvím církve, jedině v církvi může křesťan v pravdě říci: ‚Věřím v Boha.‘“¹⁶⁸⁴ Jako neposkvrněná snoubenka, jejíž dokonalá víra nezná rozdělení, je církev vzorem každého „ano“ víry, vysloveného jednotlivým křesťanem v odpověď na Boží slovo. Tato věřící církev se přitom v okamžiku křtu projevuje jako naše matka, zatímco nás podle víry a k víře přivádí na svět, aby nás svojí vírou i nadále živila a posilovala v růstu. V tomto smyslu je třeba také rozumět článku vyznání víry, v němž říkáme: *credo Ecclesiam*. Ten totiž naprosto neznámá, že „věříme v církev“ podobně jako věříme v trojjediného Boha, jediného původce naší spásy, nýbrž právě to, že věříme, že církev je naší matkou (srv. *Ga* 4,26), církvi živého Boha (srv. *ITm* 3,15), společenstvím víry, v jehož lůně pronáším své „amen“ každému Božímu zaslíbení. Tak se církev projevuje jako „životní prostor“, v němž Duch Svatý působí jednotu víry osoby i celého společenství.

„Ve vyznání víry církev dosvědčuje svoji víru v jednoho Boha v Trojici a přidružuje ty, kdo jsou pokřtěni, k Božímu svatému lidu. Toto pouto mezi křestní formulí a věřící církvi představuje srdce procesu křesťanské iniciace.“¹⁶⁸⁵ Tam, kde církve a církevní společenství sdílí totéž vyznání křestní víry, vyjadřují svoji ekleziálnost a rozeznávají v jedné víře a v jednom křtu základ své jednoty.¹⁶⁸⁶ Třebaže se uděluje v konkrétním místním či konfesním společenství, je křest něčím víc než jen přijetím do místní obce či církve v konfesním slova smyslu. Je křtem do

¹⁶⁸² JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES. Ecclesiological and ecumenical implications of a common Baptism (dokument z května 2004), 49 (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./, *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 7 : Dialoghi internazionali 1995-2005*, čl. 1337).

¹⁶⁸³ DELUBAC, H. *Meditace o církvi*, s. 26.

¹⁶⁸⁴ TENTÝŽ. *Credo : Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnis*. Leipzig : St. Benno-Verlag, s. 1977, s. 145-146.

¹⁶⁸⁵ JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES. Ecclesiological and ecumenical implications of a common Baptism (dokument z května 2004), 44 (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./, *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 7 : Dialoghi internazionali 1995-2005*, čl. 1332).

¹⁶⁸⁶ Víra a křest jsou hlavními důvody, proč může Jan Pavel II. ve své encyklice s plným vědomím prohlásit: „Okolo katolického společenství nezeje církevní prázdnota“ (JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 13). S tím souvisí také nesporný význam dohod o vzájemném uznání křtu, který bývá i v naší české ekumeně bohužel často nedoceněn. Jak ovšem napsal slovanský papež, nejde přitom o záležitost ekumenické zdvořilosti, nýbrž o „základní ekleziologický výrok“ (JAN PAVEL II. *op. cit.*, 42). Bez vzájemného uznání křtu, jehož ekleziologické důsledky je zapotřebí se vši vážností objevit a domyslet, „visí všechny další ekumenické snahy doslova ve vzduchoprázdnu; vyčerpávají se v přátelských gestech a mezicírkevní diplomacii, již ovšem chybí teologická podstata, závaznost a důsledek“ (KASPER, W. *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe*, s. 583).

(εἰς) jednoho těla Kristova (srv. *IK* 12,13), které nemůže být rozděleno. Je přivtělením novokřtěnce do jedné, svaté, všeobecné a apoštolské církve, jeho přidružením do společenství svatých. Ve křtu září tajemství jedné církve, ze křtu vyvěrá jednota učedníků. Je-li pravdou, že křtem se nově pokřtěný nestává nejprve římským katolíkem, pravoslavným či protestantem, nýbrž především křesťanem, je právě tak faktem, že tuto svátost nemůže přijmout jinak, nežli jako příslušník některé křesťanské konfese.¹⁶⁸⁷ V tomto smyslu žádný „ekumenický křest“ neexistuje. Svátost křtu nám tedy před oči staví církevní rozkol jako naprostou kontradikci: třebaže křtem jsme se stali jedním Kristovým tělem, žijeme mezi sebou navzájem rozdělení.¹⁶⁸⁸

Jaké prvky křestní spirituality by se měly zvlášť promítnout do naší spirituality ekumenické? Především je nutné si uvědomit, že nás taková spiritualita přivádí k samotnému centru křesťanské víry: ke Kristovu tajemství, na němž nám křest dává účast. Když jsme křestním ponořením byli s Kristem pohřbeni do (εἰς) jeho smrti, vstoupili jsme spolu s Tím, který zemřel pro naše hříchy a byl vzkříšen pro naše ospravedlnění (srv. *Ř* 4,25), „na cestu nového života“ (*Ř* 6,4). Tento život je účastí na Boží přirozenosti (srv. *2Pt* 1,4) skrze adoptivní Boží synovství, kterého se nám dostalo v Kristu a které jsme přijali vírou, jak o tom svědčí Duch Svátý v nás (srv. *Ga* 4,5-7). Ve křtu má kořeny křesťanská svátost, na jejíž rozhodující a dalekosáhlý ekumenický význam jsme již poukázali.¹⁶⁸⁹ Ve křtu jako místu, kde se Boží život sděluje člověku, se *mnozí* učedníci stávají *jedním* v Synu, aby v této jednotě byli uvedeni do lůna blaženého společenství Nejsvětější Trojice, do (εἰς) jejíhož jména byli pokřtěni (srv. *Mt* 28,19).

Křest jako počátek života v Boží Trojici je svátostí obnovující jednotu lidského pokolení v Kristově těle. Prostorem, v němž se sjednocení děje, je v první řadě Pánovo tělo jakožto ukřižované: pouze v něm dochází smíření veškeré nepřátelství a nejednota (srv. *Ef* 2,16). Jestliže však křtem sestupujeme do Kristovy smrti, pak je každý rozkol nejen odsouzen k tomu, aby zemřel, ale aby též byl zacelen v oslavených ranách na těle Zmrtvýchvstalého. Křest je pramenem veškeré naší ekumenické naděje. Když se díky němu stáváme jedním v Kristově těle, proudí v nás jeden život víry, naděje a lásky a my rozeznáváme jedni v druhých své bratry a sestry spojené jediným božstvím. Všichni jsme jedno v Kristu Ježíši (srv. *Ga* 3,28), a proto všichni pokřtěni sdílejí stejnou důstojnost. Nikdo nemůže být považován za křesťana „druhé kategorie“ v důsledku toho, že přijal křest v jiné církvi či církevním společenství, „všem právem náleží čestné označení křesťanů“.¹⁶⁹⁰

Nový život, k němuž jsme se všichni narodili, je spjat s přítomností a působením Božího Ducha (srv. *J* 3,5). Křest je místo vylití Ducha Svatého, který přichází se svými eschatologickými dary, mezi nimiž jednota zaujímá přední postavení: „Žádný rozdíl mezi těmi, kdo se znovu rodí: jsou jedno jedinou koupelí, jediným Duchem, jedinou vírou. Ty, který jsi byl zrozen v této vodě, vstup do jednoty, kam tě volá Duch, aby ti udělil své dary.“¹⁶⁹¹ *Jediný* Duch, kterým jsme jako křesťané byli při křtu *všichni* napojeni (srv. *IK* 12,13) a jehož pečeť neseme

¹⁶⁸⁷ Srv. CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*, s. 220-221.

¹⁶⁸⁸ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 6.

¹⁶⁸⁹ Srv. *Lumen gentium*, 40.

¹⁶⁹⁰ *Unitatis redintegratio*, 3.

¹⁶⁹¹ Nápis Sixta III. na lateránské křtitelnici. DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 40.

pro den vykoupení (srv. *Ef* 4,30),¹⁶⁹² stále nově ve věrnosti svému pomazání shromažďuje Boží lid na jeho cestě do království v jedno tělo.

Pokud nás křest přivádí k počátku jednoty, stává se zároveň výzvou překonat vše, co brání jejímu plnému rozvinutí a usilovat o dovršení této jednoty. Křest jako iniciační svátost stojí na počátku života z víry a tudíž „cele směřuje k dosažení plnosti života v Kristu“.¹⁶⁹³ Nový život, který člověk ve křtu přijímá, jej uvádí do společenství církve: „existenciální připojení nově pokřtěného ke Kristu jako novému Pánu a jeho uvedení do církve jako těla Kristova náleží v křesťanském chápání křtu neodlučitelně k sobě“.¹⁶⁹⁴ *Existenciální* implikuje *ekleziální*. Transformace do podoby Kristovy se pro každého křesťana odehrává nikoliv individuálně, nýbrž v rámci Kristova těla, v němž se všichni pokřtění stávají jedno. Pro ekumenické úsilí z toho vyplývá především závazek dospět k sjednocení v apoštolské víře, kterou církev jako dar od svého Pána předává ve křtu stále novým generacím a k stále plnějšimu začlenění do Kristova těla, jež spolu přináší úplné zapojení do eucharistického společenství.¹⁶⁹⁵ Obojí – křest i eucharistie – svátostným způsobem přivtěluje do Kristova těla, *quod est Ecclesia* (srv. *Ko* 1,17). Jednota církve znamená sjednocení v Kristově těle a nemůže být dosažena jinak než jako účast v něm.

6.3.1.3. Duchovní jednota napříč rozdělení v eucharistii?

Eucharistie je nejzazším vyjádřením Ježíšovy lásky (srv. *J* 13,1). On, který miluje svou církev až do krajnosti, jí odevzdává své tělo a krev, obětované za spásu světa, aby tak církev stále plněji z tohoto velikého tajemství žila a sjednocovala se v Pánově lásce.¹⁶⁹⁶ Právě jakožto *signum caritatis* tvoří eucharistie též *vinculum unitatis*, jak poznamenal již Augustin.¹⁶⁹⁷ Eucharistie je svátostí jednoty nakolik sakramentálně zpřítomňuje Ježíšovu smrt, jíž Kristus shromáždil rozptýlené Boží děti v jedno (srv. *J* 11,52), dále tím, že Kristus jako Zmrtvýchvstalý a Živý nás pojímá do svého oslaveného těla, aby zůstal v nás a my v něm (srv. *J* 6,56) a aby nás uchoval k životu pro poslední den (srv. *J* 6,54), kdy na konci časů shromáždí všechny „vyvolené od čtyř úhlů světa“ (*Mt* 24,31) u stolu v Otcově království (srv. *Mt* 26,29). Kristus ukřižovaný, vzkříšený a zároveň ten, který přijde, tvoří střed eucharistického slavení církve,¹⁶⁹⁸ ze kterého

¹⁶⁹² Ekumenicky relevantní otázku po tom, jak toto vylití Ducha vyjádřit svátostným pomazáním (bířmování, *myropomazání*), zde bohužel musíme nechat stranou. Jisté ovšem je, že jednota křtu a tohoto svátostného pomazání je nejen doložena liturgickou tradicí církve, nýbrž odkazuje na pneumatologickou dimenzi křtu, kterou dosvědčuje v Písmu jak sám Kristus (srv. *J* 3,5), tak například Petr v den Letnic (srv. *Sk* 2,38).

¹⁶⁹³ *Unitatis redintegratio*, 22.

¹⁶⁹⁴ KOCH, K. *Die Kirche Gottes : Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*, s. 110.

¹⁶⁹⁵ Srv. *Unitatis redintegratio*, 22.

¹⁶⁹⁶ Srv. Vstupní modlitba při mši na památku Večeře Páně. In *Český misál*, s. 227-228.

¹⁶⁹⁷ Srv. AUGUSTIN. In *Ioannis evangelium tractatus CXXIV*, 26,13. In *PL* 35,1613.

¹⁶⁹⁸ Všimněme si v této souvislosti, jak i koncilní dekret s vážností hodnotí večeři Páně slavenou v nekatolických církvích a církevních společnostech na Západě, když prohlašuje, že si při ní věřící „připomínají jeho smrt a vzkříšení, vyznávají, že je to znamením života ve společenství s Kristem, a očekávají jeho slavný příchod“ (*Unitatis redintegratio*, 22). Ačkoliv podle katolického chápání především *defectus ordinis*, který se v těchto společenstvích eviduje, má za následek, že eucharistické tajemství zde není uchováno v původní (*genuinam*) a úplné (*integram*) podstatě, koncil podle francouzského teologa B. Soesbüe „uznává reálnou eucharistickou ‚konsistenci‘“ takového slavení. Důvodem k tomuto pozitivnímu závěru je právě výslovná zmínka trojitého rozměru slavení

vyvěrá společenství církve jako účast na Kristově krvi a těle podle slov apoštola Pavla: „Protože je jeden chléb, jsme my mnozí jedno tělo, neboť všichni máme podíl na jednom chlebu“ (IK 10,17). Společenství na jednom eucharistickém chlebě zakládá jednotu křesťanů pocházející od jednoho Krista: „Poněvadž Kristus je pouze jeden, je také eucharistický chléb jenom jeden. A protože naopak skrze tento jeden eucharistický chleba se dostává věřícím podíl na jednom Kristu, může církev jako tělo Kristovo být pouze jedna.“¹⁶⁹⁹

V situaci rozdělení však „podíl na jednom chlebu“ nemáme. Taková je skutečnost, jakkoliv tíživá. Rozdělení ve víře a nesvornost pokud jde o efektivní vyjádření církevní jednoty, se promítají do nemožnosti projevit naše křesťanské obecnství plně a viditelně ve společném slavení eucharistie. „Bez eucharistického společenství není plné společenství církve, bez společenství církve není pravé eucharistické společenství,“¹⁷⁰⁰ konstatuje stav věci jeden z ekumenických dokumentů. Není tudíž nemístné hovořit za daných podmínek o tom, že ekumenická spiritualita by měla mít rozměr eucharistický? Přestože společenství Pánova stolu křesťané nesdílejí, panuje mezi nimi soulad v přesvědčení, že eucharistie „vyjadřuje a naplňuje u těch, kdo se jí účastní jejich jednotu s Kristem i se všemi přijímajícími“.¹⁷⁰¹ Eucharistie je tedy svátostí jednoty a tudíž se žádná spiritualita, která chce jednotu podnítit, bez eucharistické dimenze neobejde. Právě v situaci rozdělení mohou naopak znít podnětně slova kardinála Lehmana: „Snad bychom se mohli také lépe a rychleji sblížit a vzájemně se pozvat, kdybychom pokud jde o eucharistii a večeři Páně získali novou zbožnost.“¹⁷⁰²

Prvním krokem by přitom mělo být znovuobjevení živoucího pouta mezi svátostí Kristova těla, již je eucharistie a mezi Kristovým tělem, jímž je církev. Tento dvojitý aspekt tajemství jediného Kristova těla, tak samozřejmé pro církevní otce Východu i Západu a též pro středověké autory, vyjadřuje nanejvýš mistrně a výstižně svatý Augustin, když instruuje nově pokřtěné: „Jste-li vy tělem a údý Kristovými, pak na Pánově stole leží vaše tajemství: vy přijímáte své tajemství. Na to, čím jste, odpovídáte Amen a touto odpovědí to potvrzujete. Vždyť se ti říká: Tělo Kristovo, a ty odpovídáš: Amen. Buď údem Kristova těla, aby bylo pravdivé tvé Amen (...) Buďte tím, co vidíte a přijímejte to, čím jste.“¹⁷⁰³ Podle tohoto pojetí eucharistie znamená *mysterium pacis et unitatis nostrae*, a to právě jakožto svátost Kristova těla a krve.¹⁷⁰⁴ Pod způsoby chleba a vína jsou nejprve tajemně přítomné Kristovo tělo a krev. Svátostné Kristovo tělo však také zároveň znamená církev, zatímco krev je symbolem lásky, která je

(minulost – smrt a vzkříšení Krista, přítomnost – společenství církve a budoucnost – Pánův příchod), jímž se tradičně v katolické teologii vyjadřuje skutečnost eucharistického tajemství jakožto *signum memorativum, demonstrativum a prognosticum*; srv. SOESBÜE, B. *Pour une théologie œcuménique*, s. 225-231.

¹⁶⁹⁹ KOCH, K. *Die Kirche Gottes : Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*, s. 33.

¹⁷⁰⁰ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Das Herrenmahl, 26 (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 1233).

¹⁷⁰¹ Baptism, Eucharist and Ministry (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*, čl. 3094).

¹⁷⁰² LEHMANN, K. Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft, s. 173.

¹⁷⁰³ AUGUSTIN. Sermones de tempore, 272,1. In *PL* 38,1247.

¹⁷⁰⁴ „...svátost eucharistického chleba představuje a působí (*repraesentatur et efficitur*) jednotu věřících, kteří tvoří jedno tělo v Kristu“ (*Lumen gentium*, 3).

životem tohoto jednoho velkého těla.¹⁷⁰⁵ Konečným plodem svátosti eucharistie, jejím posledním účinkem je tudíž jednota všech, kdo posvátný pokrm přijímají: jednota v jedné církvi, Kristově těle.¹⁷⁰⁶

Tajemství těla Kristova je neoddělitelné od působení Ducha, který je tvůrčím způsobem přítomen jak v okamžiku vtělení, aby Božímu Synu připravil tělo z masa (srv. *L* 1,35), tak při slavení eucharistie, a to ve dvou fázích: Jako se dary chleba a vína stávají díky posvěcující moci Ducha Svatého tělem a krví našeho Pána Ježíše Krista, tak se všichni, kdo tento pokrm přijímají, naplnění tímtož Duchem spojují v jedno. V eucharistickém slavení Duch Svatý nejen působí, že naše ἀνάμνησις Ježíšovy Poslední večeře, předjímací jeho oběť na kříži, je *memoria viva*, vyznačující se Kristovou přítomností pod způsoby chleba a vína. Eucharistie je také privilegovaným místem prosby o dar Ducha pro jednotu církve a zároveň událostí, kde se tato jednota uskutečňuje. To dokládá výstižně ve třetí eucharistické modlitbě *epikleze*, která následuje po slovech ustanovení: „A nás všechny, kdo přijímáme jeho tělo a krev, naplň jeho svatým Duchem, ať jsme jedno tělo a jedna duše v Kristu, našem Pánu.“¹⁷⁰⁷ Účastí na eucharistii Duch Svatý přivádí věřící k jednotě jakožto jedno Kristovo tělo. „Kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch“ (*IK* 6,17), proto spojit se v jedno v těle znamená zároveň nechat se naplnit a oživit jedním a též duchem: Duchem Svatým. Jednota v těle je tudíž jednotou v Duchu a díky Duchu. Při slavení eucharistie „se s poslední večeří obnovují současně i letnice“.¹⁷⁰⁸

Přijímáním eucharistie jsme stále více přivtělováni k církvi, uváděni do společenství bratří a sester. Kde je společenství, nemůže být rozkol. Co si ovšem počít s tím, účastníme-li se eucharistické liturgie slavené v církvi či církevním společenství, s nimiž naše vlastní církev nesdílí plnou a viditelnou jednotu? Jde o situaci, která by sama o sobě neměla být. Roztržka v církvi, která je jedním Kristovým tělem, je a zůstane anomálií tak dlouho, dokud nebude překonána. Dokud tento „výjimečný stav“ trvá, můžeme v naší duši rozvíjet alespoň ve víře zakotvený láskyplný postoj touhy po eucharistickém Kristu, který je v katolické spiritualitě znám jako „duchovní přijímání“, jakkoli se tento koncept například evangelické straně může jevit jako

¹⁷⁰⁵ Srv. DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 47.

¹⁷⁰⁶ Tato skutečnost se odráží také v terminologii. Jak ukázal H. de Lubac, bylo až do středověkých sporů o povaze svátostné přítomnosti Krista v oltářní svátosti zcela obvyklé, že se Kristovo tělo eucharistické označovalo jako *corpus mysticum*, zatímco pro jeho tělo, kterým je církev, se používalo běžně termínu *verum corpus*. Tímto způsobem vyjadřování se nechtělo v žádném případě zpochybnit, že Kristus je v eucharistii opravdu přítomen. Kristovo tělo je však přítomno právě svátostně, aby do sebe mohlo zahrnout církev a dovršit tak dílo vykoupení. Zmíněná kritika „symbolického“ způsobu přítomnosti Krista v eucharistii, především pak ovšem celková změna mentality, však vedly v pozdním středověku k tomu, že se obě formule pozvolna zaměnily: eucharistické tělo přijalo přívlastek *verum*, zatímco církev se stala *corpus mysticum*; srv. DE LUBAC, H. *Corpus mysticum : L'eucarestia e la chiesa nel Medioevo*. Milano : Jaca Book, 1996. Oslabení úzkého spojení eucharistie a církve, jež s touto změnou souvisí, následně vedlo k tomu, že církev „už nebyla chápána jako tělo zbudované svátostmi, především eucharistií, nýbrž ve smyslu duchovního nebo též pouze mravního a sociálního těla (...) eucharistie se individualizovala a církev politizovala“ (KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*, s. 134).

¹⁷⁰⁷ Třetí eucharistická modlitba. In *Český misál*, s. 450. Této epikletické dynamiky typické pro eucharistické modlitby starobylých liturgických tradic, jejichž vrcholem je právě prosba za jednotu Božího lidu, si velmi důkladně všimá GIRAUDO, C. „*In unum corpus*“ : *Trattato mistagogico sull'eucaristia*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 2001, s. 351-424; srv. též DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 53-55.

¹⁷⁰⁸ DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*, s. 55.

„problematická konstrukce“.¹⁷⁰⁹ Kristus, Chléb života, přislíbil, že ten, kdo k němu přichází, nebude hladovět a ten, kdo v něj věří, nebude nikdy žíznit (srv. *J* 6,35). Předpokladem k hodnému přijetí eucharistie je víra, že při přijímání Kristova těla a krve Kristus zůstává ve mně a já v něm – přijímání svátosti vyžaduje duchovní dispozici. Je-li ovšem z nějakého důvodu nemožné, přijmout Krista ve svátostných způsobách, je vždy možné se chlebem života sytit ve víře, která jako dar milosti nabírá formu vědomé touhy, jež je oživována láskou.¹⁷¹⁰ I přes naléhavost, jíž se vyznačuje Pánův příkaz skutečně „jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev“ (*J* 6,53), přitom duchovní přijímání není pouze něčím „jako-by“, nýbrž odehrává se při něm v Duchu Svatém „reálná milostí naplněná komunikace s Ježíšovou osobou“.¹⁷¹¹ Vždyť k této komunikaci je zaměřena samotná svátost! Jestliže kupříkladu dokonalá lítost odpouští i těžké hříchy, je-li spojena s předsevzetím, přijmout svátost smíření ihned, jak to bude možné¹⁷¹² a pokud touha po křtu, přestože nevyústí do svátostného vyjádření, již přináší plody křtu,¹⁷¹³ pak smíme také doufat, že když Duch Svatý v srdcích rozdělených křesťanů způsobí, že budou ve víře a lásce prahnout po přijetí jednoho eucharistického Kristova těla, budou se v nich také probouzet k životu účinky svaté večeře Páně: spojení s Kristem a jednota v jeho těle, jímž je církev.

Pavel Evdokimov říká: „Kdyby všude a v každé eucharistii rozkvetla vroucí touha po jednotě, zázrak by mohl být velmi blízko...“¹⁷¹⁴ Eucharistická liturgie, slavená v každém společenství církve, zůstává výsostným místem modlitby za jednotu všech křesťanů a rovněž pramenem, odkud tato jednota stále nově dostává svoji formu, jíž je účast na Kristově těle. Z tohoto důvodu se praxe častého slavení a přijímání eucharistie stává zvláštním ekumenickým imperativem pro všechny církve a církevní společenství, a to zcela ve shodě se středověkým obnovným hnutím, který předcházel české reformaci.¹⁷¹⁵ V jaké vnitřní dispozici ducha k eucharistickému tajemství – zdroji a vrcholu jednoty církve – přistupovat, vyjadřuje dodnes inspirativně z katolického pohledu P. Couturier: „V okamžiku slavení musí být naše myšlení, naše srdce, naše duše široce otevřené, abychom mohli shromáždit všechno, co naši křesťanští bratři uchovali z božské eucharistické oběti a dovolit, aby to námi prostoupilo – nevědomky, ale reálně, v síle živého pouta mystického těla, jehož oni jsou skrze křest údy.“¹⁷¹⁶

Jednota církve prýstící z eucharistie je důsledkem lásky. Ježíš je ve svátostném slavení přítomen jako ten, který za naši spásu dává sama sebe v láskyplnou oběť Otci. Jestliže se my

¹⁷⁰⁹ BARTH, H.-M. *Spiritualität : Ökumenische Studienhefte* 2. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, s. 135. Rovněž z katolického hlediska však musí být „nouzová povaha“ takového řešení zřejmá! Svátostná povaha eucharistie ze své podstaty vyžaduje, že duchovní skutečnost je přijímána v hmotné-tělesné podobě.

¹⁷¹⁰ Srv. ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 159.

¹⁷¹¹ RAHNER, K. *Poslání a milost : Příspěvky k pastorální teologii*. Olomouc : Refugium, 2011, s. 221.

¹⁷¹² Srv. *Katechismus katolické církve*, 1452 (český překlad Praha : Zvon 1995).

¹⁷¹³ Srv. tamtéž, 1258.

¹⁷¹⁴ EVDOKIMOV, P. *La vita spirituale nella città*, s. 222.

¹⁷¹⁵ Srv. PETRŮ, O.M. *Matěj z Janova : O častém svatém přijímání*. V katolické církvi by se navíc nemělo zapomínat na to, že misál nabízí zvláštní formulář pro mše: „Za jednotu křesťanů“, a to dokonce ve třech různých podobách. Možnost použití tohoto formuláře by se přitom zdaleka neměla omezit pouze na eucharistická slavení v období lednového Týdne modliteb za jednotu; srv. *Český misál*, s. 829-834.

¹⁷¹⁶ COUTURIER, P. *Consigli per cooperare all'Unità cristiana*. In VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*, s. 193-194.

sami při eucharistické liturgii přimkneme k jeho jediné oběti, vstoupíme spolu s ním v tomto postoji vydanosti skrze živé svátostné společenství do nitra láskou naplněného vztahu, který vládne mezi Synem a Otcem. „Spojit se Kristem totiž znamená sjednocovat se s tím, s čím je jedno i on,¹⁷¹⁷ tedy v první řadě s Otcem a Duchem Svatým. Ale vždyť právě zde je ukotvena též jednota učedníků! Proměňuje-li se náš život díky účasti na Kristově eucharistickém těle v „živou, svatou, bohumilou oběť“ (Ř 12,1), již přinášíme tím, že z lásky vydáváme sami sebe, stáváme se sami podobnými Bohu. Tak totiž vstupujeme do věčné Synovy eucharistie, která je díkyvzdáním i obětí, sjednocujeme se s ním mocí Ducha v jeho lásce a v poslušnosti vůči milujícímu Otci.¹⁷¹⁸ Život, který nám Syn ve svém těle a krvi dává, je životem, který on dostal od Otce (srv. J 6,57). Je to život Boží ve své nejvlastnější podobě: ve formě lásky (srv. 1J 4,8.16). Nechat se pronikat a přetvářet eucharistickou láskou znamená nechat se stále dokonaleji uvádět do vnitřního zákona života Nejsvětější Trojice božských osob, který jakožto neutuchající sdílení lásky je zdrojem jednoty celého Božího lidu.

6.3.2. *Vivere Ecclesiam* – jednota ve společenství víry, naděje a lásky

Účast na Kristově těle, do kterého jsme byli povoláni Božím slovem a připojení křtem, a v jehož údy se proměňujeme při slavení eucharistie, má za následek jednotu života. Život, kterému se otevíráme, je životem Božím, který má svůj pramen v Otci, jenž jej od věčnosti sdílí Synu. Jako tedy „Otec má život sám v sobě, tak dal i Synovi, aby měl život sám v sobě“ (J 5,26). Tento jeden nadpřirozený život přináší vtělený Boží Syn do světa, aby jím naplnil Otcovo stvoření a uvedl je do Boží slávy. Křtem se rodíme k tomuto životu, když se stáváme v Kristu Božími syny; v eucharistii přijímáme Kristovo tělo rovněž pro život věčný; setrvávání v Ježíšově slově působí, že on sám zůstává v nás a my v něm. Jednota Kristova těla je jednotou života údů spojených se svou hlavou.

Zdali zůstáváme v Bohu a Bůh v nás, „poznáváme podle toho, že nám dal svého Ducha“ (1J 4,13). Janovo evangelium, význačné svojí trojiční teologií, nám ilustruje tuto skutečnost v popisu Ježíšovy smrti: chvíle, kdy Ježíš završil svůj pozemský život, spadá podle evangelisty vjedno s okamžikem, v němž odevzdává svého Ducha (srv. J 19,30). „V Ježíšově skonu se manifestuje nejvnitřnější dynamika Boží lásky jako vy-danosti“,¹⁷¹⁹ vrcholící v daru Božího Ducha lidstvu. Ti, kdo bezprostředně tento dar přijímají, jsou Marie, milovaný učedník a ženy stojící pod křížem, kteří tak tvoří první „buňku církve“. V lásce doprovázeli trpícího Služebníka až na smrt. Duch, kterého nyní dostávají, je sdružuje v nové společenství založené na „novém přikázání“: „abyste se navzájem milovali, jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem“ (J 13,34). Církev je společenství, které vytváří Duch Svatý. Můžeme říci, že právě *κοινωνία* je *proprium* Třetí božské osoby (srv. 2K 13,13). Společenství Ducha Svatého je „bratrské

¹⁷¹⁷ ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 151.

¹⁷¹⁸ Srv. KOCH, K. *Die Kirche Gottes : Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*, s. 130.

¹⁷¹⁹ KEHL, M. *Die Kirche : Eine katholische Ekklesiologie*, s. 71.

společenství, které je probuzené k životu, vyživované a oživované stále nově darem Ducha¹⁷²⁰. Jak Duch toto společenství buduje? On sám se v učednicích stává pramenem lásky, jejíž dokonalou podobu spatřujeme na kříži. Jedná se o Boží lásku, kterou si nás Bůh zamiloval natolik, že „poslal svého Syna jako oběť smíření za naše hříchy“ (IJ 4,10). Božím životem v nás je Boží láska jako živá a tvůrčí přítomnost Ducha Svatého v našich srdcích. Tato Boží láska „v nás dosáhla svého cíle“ tehdy, „jestliže se navzájem milujeme“ (IJ 4,12). Vzájemná láska učedníků jako autentická *nota verae Ecclesiae* musí mít vždy před očima svůj zdroj: „V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on si zamiloval nás“ (IJ 4,10).¹⁷²¹

Jako láska propůjčuje tvar všem ostatním ctnostem, tak je i „formou“ církve¹⁷²² v její svatosti a jednotě právě láska. Církev, *communio caritatis*, je zároveň společenstvím víry a naděje, nakolik tyto dary Ducha Svatého, „jsou nerozlučitelně spojeny v jediné svaté a živé jednotě“¹⁷²³ a jako takové jsou Bohem vlité do našeho srdce. Láska v církvi je projevem toho, že máme „účast na společné víře“ (Fm 1,6), že jsme uvěřili v lásku Boží, v pravdu slova, které nám Kristus zanechal. Když totiž věříme, zachováváme jeho slovo, a právě tím se v nás dovršuje Boží láska (srv. IJ 2,5). Jedině ten, kdo přijal pravdu a tak očistil své srdce, je připraven vytrvale milovat (srv. IPt 1,22), vždyť v jeho nitru skrze víru přebývá sám Kristus (srv. Ef 3,17). Jestliže jsme v církvi poznali Otcovu lásku, byli nazváni Božími dětmi a skutečně se jimi též stali, odehrává se náš život *in statu viae*. Celá církev je *communio viatorum*, krácející vstříc svému ženichovi, který přichází. Dokonalou podobu nabyde církev i každý z jejích údů teprve tehdy, až on se zjeví (srv. IJ 3,2). Kdo však má tuto naději v Krista, usiluje o to, aby byl svatý jako je svatý On sám (srv. IJ 3,3). Svatost Kristova je pak svatostí pravdy jako lásky, která obětuje sama sebe. Vnitřní život církve je tedy životem víry, naděje a lásky: „kde se nejvíce nachází víra, naděje a láska, kde v nejvyšší míře člověk ztrácí sebe sama a nese druhé“¹⁷²⁴ tam se uskutečňuje církev jako společenství jednoho Ducha. Proto rovněž platí, že „duchovní ekumenismus podstatným způsobem souvisí se základními křesťanskými akty víry, naděje a lásky“¹⁷²⁵.

Ekumenická spiritualita je spiritualitou v ryzím slova smyslu *církevní*: „to znamená spiritualitou vztahující se ke společenství“¹⁷²⁶. Přitom jde podstatně a v prvé řadě o společenství Ducha Svatého, který povolává a shromažďuje církev „v jednotu víry, naděje a lásky“¹⁷²⁷. Kde do takového společenství Ducha vstupujeme, tam sjednocení s Bohem a se sebou navzájem žijeme tajemství jednoty církve. Takto zakoušet církev, *sentire Ecclesiam*, v nás probouzí vděčnost za její společenství a rozněcuje v nás touhu, společenství církve prohlubovat a stále plněji prožívat. Objevovat církev jako společenství znamená posilovat lásku k církvi a tím i lásku k její jednotě. Vždyť jestliže církev ani jednotu jejího *communio* nemilují, proč bych o tuto jednotu vůbec měl usilovat? Kde chybí ryzí „církevnost“ jakožto v lásce ke Kristu stále se

¹⁷²⁰ FORTE, B. *La Chiesa della Trinità : Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 1995, s. 158.

¹⁷²¹ Srv. BALTHASAR, H.U. VON. *Cesty k ujasnění : Rozlišování duchů*. Brno : CDK, 1998, s. 123.

¹⁷²² FORTE, B. *La Chiesa della Trinità : Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, s. 197-198.

¹⁷²³ CHOMJAKOV, A.S. *Jedna církev*. Olomouc : Refugium 2006, s. 50.

¹⁷²⁴ BALTHASAR, H.U. VON. *Wer ist die Kirche?*, s. 181.

¹⁷²⁵ SCHEELE, P.-W. *Konkrete Aufgabe für die ökumenische Praxis*, s. 330

¹⁷²⁶ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 219.

¹⁷²⁷ *Unitatis redintegratio*, 2.

očišťující smysl pro církev, tam ekumenismus doslova ztrácí půdu pod nohama a stává se neživým systémem, nakolik promyšleným a organizovaným jen může být.

Jednota církve je společenstvím osob žijících v konkrétnosti *vztahu*. Co je pro osobu konstitutivní, je v první řadě setkání s Boží láskou ve vtěleném Božím Synu, „který si mne zamiloval a vydal sebe samého za mne“ (*Ga 2,20*). Nový život jako život víry, který z tohoto setkání pramení, se odehrává v rovině vztahu. Naše schopnost vytvářet vztahy je přitom Duchem Svatým, který nám byl dán, přivedena do kvality boholidské: je to život člověka poměřovaný dokonalostí zralého lidství v Kristu (srv. *Ef 4,14*) a proměňující se rostoucí součinností naší svobody s Duchem Božím. „V církvi Duch vytváří lidi „podobné Kristu.““¹⁷²⁸ Osoby, sdílející ve společenství církve jeden božský život tak mohou žít vztahy prozářené Boží milostí, proniknuté Božím životem a tedy nekonečné, otevřené pro věčnost.

Z toho důvodu budeme nyní hovořit nejen o vztazích, protkaných vírou, nadějí a láskou v rámci putujícího Božího lidu, ale též o společenství, překračujícím hranice času, o společenství svatých, mezi nimiž zaujímá specifickou úlohu Marie, „Ježíšova matka“.

6.3.2.1. Příklady realizace církevní lásky, pouta jednoty

Jednota církve zaujímá své místo v lásce, která věčně proudí mezi Otcem a Synem (srv. *J 17,26*): když jsou učedníci jedno v Kristu, zahrnuje je Otec stejnou láskou, jakou miluje svého jednorozeného Syna (srv. *J 17,23*). Je-li Bůh ve svém vnitřním životě bytostná láska, pak „osobním výrazem“ této lásky je Duch Svatý jako Duch Otce a Syna, ve kterém je „život trojjediného Boha veskrze darem, vzájemnou láskou mezi božskými osobami“.¹⁷²⁹ Právě Duch Svatý jakožto hypostazní Láska a Dar sestupuje do srdce křesťanů a uvádí věřící do tajemství vnitrobožských vztahů: je Duchem synovství, v němž smíme Boha nazývat Otcem (srv. *Ř 8,15*).

Jeden Duch Svatý, který v učednících přebývá, je spojuje v jedno ve společenství lásky, když „sjednocuje tělo církve sám sebou, svou silou i vnitřním spojením údů, a tím vzbuzuje a podněcuje mezi věřícími lásku.“¹⁷³⁰ Láska v církvi je ovocem Ducha, který vane mezi snoubenkou a nebeským ženichem, je láskou, která jako stále bezvýhradnější „ano“ vůči Kristu církve dokonaleji sjednocuje v jejích údech. Tato sjednocující moc lásky pramení z nerozděleného srdce jako středu lidské osoby, do kterého sestupuje Duch Svatý, aby celou duší, mysl a sílu člověka zaměřil k jednomu cíli: milovat Hospodina, našeho Boha, který je jediný Pán (srv. *Mk 12,29-30*). Pohyb nerozdělené lásky k Bohu v sobě zahrnuje i vztah k člověku, kterého v Bohu začínám milovat a objevovat jako svého bližního, v němž rozpoznávám Kristovu tvář. Proud jediné lásky sestupující od Boha k člověku a vystupující od člověka k Bohu je poutem jednoty mnoha srdcí v jednom společenství.¹⁷³¹

¹⁷²⁸ ŠPIDLÍK, T. *Znáš Boha Otce, Syna i Ducha Svatého?*, s. 138.

¹⁷²⁹ JAN PAVEL II. *Dominum et vivificantem* (encyklika o Duchu Svatém v životě církve a světa z 18. května 1986), 10 (český překlad Praha : Zvon, 1997).

¹⁷³⁰ *Lumen gentium*, 7.

¹⁷³¹ Srv. *Konstituce Tovaryšstva Ježíšova*. S.I. : Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, 1999, 671.

V ekleziálním kontextu dostává láska různé formy, jimiž křesťané působením daru Ducha vstupují do jednoho tajemství vztahu lásky Krista a církve, aby je osobitým způsobem rozvinuli ve svém životě, „podle míry milosti, která byla dána každému z nás“ (Ř 12,6). V rámci ekumenické spirituality upozorníme alespoň na tři z nich: lásku ve formě života zasvěceného Bohu slibem evangelních rad, lásku manželskou a lásku v podobě přátelství. V každé z nich je přítom rozvinutý základní rys církevní lásky, totiž ztráta celé své osoby a její nové nalezení (srv. Mt 16,25) jako součásti překračujícího celku společenství, které trojjediný Bůh vytváří s lidstvem.¹⁷³²

6.3.2.1.1. Jednota v nerozdělenosti evangelních rad

Život podle evangelních rad chudoby, čistoty a poslušnosti vyjadřuje svazek Krista a církve nakolik je projevem svatosti, kterou nevěsta církev dostává jako dar milosti, jenž je plodem jejího spojení s ženichem, Kristem. Různé formy zasvěceného života, jež nalzáme přítomné také napříč křesťanskými tradicemi,¹⁷³³ jsou dokladem působení Ducha Svatého, který v církvi stále znovu přivádí křesťany k tomu, aby svůj život dokonaleji ztvárňovali podle podoby Krista. Společnosti zasvěceného života představují ohniska ekumenismu jednak proto, že se jich se zvláštní naléhavostí dotýká ekumenismus modlitby, obrácení a svatosti života,¹⁷³⁴ ale i z toho důvodu, že se samotná řeholní či mnišská společenství mohou stát místem společného evangelního života, sdíleného křesťany různých tradic a prostorem, v němž již nyní lze zakoušet jednotu k obrazu Nejsvětější Trojice, jak se projevuje v duchu bratrské lásky.

Kdo žije podle evangelních rad, v tom se zrcadlí život boholidský. Zasvěcení formou rad totiž rozvíjí specifickým způsobem milost zasvěcení křestního, jež nás činí účastníky božské přirozenosti, kterou sdílíme s osobami Nejsvětější Trojice. Jakožto odpověď na osobní povolání, jímž Ježíš volá „k sobě ty, které si vyvolil“ (Mk 2,13), je tento způsob křesťanského života

¹⁷³² Srv. BULGAKOV, S. *Il Paraclito*, s. 538.

¹⁷³³ Mimo jakoukoliv pochybnost stojí vážnost, která je mnišství po staletí přisuzována v pravoslavné tradici. Zasvěcený stav se však po počáteční kritice a dlouhém období, kdy se na něj pohlíželo jako na křesťanské praxi cizorodý prvek, stal nedílnou součástí života anglikánského společenství a pronikl rovněž do prostředí církví hlásících se přímo k odkazu reformačnímu, v němž bylo hlavním důvodem odmítnutí pojetí řeholního zasvěcení jako zvláštního stavu křesťanské „dokonalosti“; srv. např. Augsburské vyznání, XXVII. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 95-101; Apologie augsburského vyznání. O klášterních slibech (K článku XXVII.), 36-37. In *Kniha svornosti : Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*, s. 258. Notorickým příkladem může být mnišská komunita v Taizé, povolána k životu kolem osoby reformovaného teloga Rogera Schütze. Nejnověji se oficiálnímu uznání této formy křesťanského života dostalo v dokumentu Evangelické církve v Německu, který označil v prostředí protestantismu vzniklé komunity, žijící podle evangelních rad za místo, kde lze rozvíjet autentický křesťanský život v duchu biblického a reformačního dědictví; srv. *Verbindlich leben : Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ein Votum des Rates der EKD zur Stärkung evangelischer Spiritualität* (z 14. června 2007). EKD-Texte 88, 2007. [on line]. [14.12. 2012]. Dostupné na: <<http://www.ekd.de/EKD-Texte/54036.html>>. V souvislosti s českou reformací není jistě bezvýznamné zmínit, že Jednota bratrská chápala „stav zdrženlivý“ jako zvláštní Boží dar, který klade na toho, kdo je k němu povolán povinnost, rozhodnout se s čistým úmyslem a výlučně „pro volnější bez překážek církvi sloužení“, srv. Bratrské vyznání, XIX. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 172-175. Sama Jednota bratrská ve svých počátcích vykazuje svou organizací do jisté míry rysy řeholní komunity; srv. VOKOUN, J. Ekumenismus v českých zemích. Doslov k českému vydání, s. 300.

¹⁷³⁴ Srv. JAN PAVEL II. *Vita consecrata* (postsynodální apoštolská exhortace o zasvěceném životě a jeho poslání ve světě z 25. března 1996), 101 (český překlad Praha : Zvon, 1996).

možný jako dar Otce, bez něhož ke Kristu nikdo nemůže přijít (srv. *J* 6,65), a díky působení Ducha, který v církvi působí „rozdílná obdarování“ (*IK* 12,4). Velikonoční dynamika – zemřít a být vzkříšen s Kristem –, která od okamžiku křtu znamená rozlišující znamení křesťanské existence, vyvstává v životě podle rad se zcela novou naléhavostí a radikalitou. Ve své podstatě není následování Krista pouhým dodržováním jeho slov a napodobováním jeho ctností, nýbrž životem z pravdy jeho smrti a zmrtvýchvstání, kdy jsme díky velikonoční milosti přidružení k Ježíšově vykupitelské cestě tímto světem, která přivádí zpět do Otcovy náruče.¹⁷³⁵

Rady předpokládají následování a jsou „výrazem křesťanského smýšlení, které spočívá v tom, že se nedá utvářet ničím jiným, než smýšlením Ježíšovým“.¹⁷³⁶ Svůj základ evangelní rady nalézají ve slovech a v příkladu Kristově: on zve k následování ty, kdo rozdali svůj majetek chudým (srv. *Mk* 10,21). Těm, kdo jeho řeč chápou, sděluje, že je možné zřici se manželství pro nebeské Boží (srv. *Mt* 19,12). Ty, kdo kvůli němu opustili všechno, uvádí do tajemství Božího království jakožto společenství nových vztahů, utvářených v poslušnosti Otcově vůli (srv. *Mk* 3,35). Především pak je to samotný Ježíšův život, na kterém jsou patrné rysy všech tří rad dohromady: on je ten, kdo ačkoliv byl bohatý, sám se stal chudý (srv. *2K* 8,9) a prožil svoji pozemskou pouť v bezvýhradné odevzdanosti Otcovi, v plnění jeho vůle (srv. *J* 6,36), ve vztahu výlučnosti a poslušnosti až k smrti kříže (srv. *Fp* 2,8). Proto zůstává kříž jediným místem nové duchovní plodnosti těch, kdo zvolili za svůj životní stav chudobu, čistotu a poslušnost.

Zasvěcený život pramení z úkonu lidské svobody, zcela nabídnuté Bohu jako odpověď na jeho lásku, která zjevuje absolutní svobodu Boží. Odpověď Bohu jako úkon sebedarující lásky je vnitřní jednotou, projevenou ve formách tří evangelních rad. Akt zasvěcení je jedinou „zápalnou obětí“, jíž se ten, kdo se dal k dispozici, obrací k Boží lásce jako prapůvodu každé lásky.¹⁷³⁷ Trojiční láska má přece podobu vydanosti, která se stává zjevnou ve svobodném daru Otce, který pro spásu světa posílá svého milovaného Syna, jenž tomuto záměru říká své „ano“. Pavel Evdokimov upozorňuje, že „překážka, jíž je rozdělení křesťanstva, nevznikla formálně, ale z nedostatku pravé svobody“.¹⁷³⁸ Právě zasvěcený život, nakolik přivádí k „dospělosti“ ve svobodě Kristově, kterou Duch vede k sebezmaření z lásky k Otcovi a ke světu, má tedy podle téhož autora své poslání ekumenické. „Mnišství jako ikona Ducha Svatého je živoucí ekumenickou ‚epiklezi‘“,¹⁷³⁹ neboť jednota vyvěrá z naší ochoty otevřít se svobodě dechu Zmrtvýchvstalého, kterým oslavený Syn spojuje všechny v dokonalé jednotě se svým Otcem.

6.3.2.1.2. Manželství – překonat rozkol v jednom těle

Otázka *manželství* je z hlediska ekumenické reflexe spjata pochopitelně především s komplexní problematikou konfesně smíšených sňatků, jež zahrnuje celou řadu dílčích

¹⁷³⁵ BALTHASAR, H.U. VON. *Christlicher Stand*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1977, s. 185.

¹⁷³⁶ TENTÝŽ. *Cesty k ujasnění : Rozlišování duchů*, s. 109.

¹⁷³⁷ Srv. tamtéž, s. 109-110.

¹⁷³⁸ EVDOKIMOV, P. *Epoche duchovního života : Od pouštních Otců do našich dnů*, s. 155.

¹⁷³⁹ Tamtéž.

podotázek: svátostnou povahou manželství a formou jeho uzavření počínaje a způsobem účasti manželů na svátostném životě „mateřské“ církve jejich partnera konče.¹⁷⁴⁰

Jestliže na jedné straně je manželství jako svazek muže a ženy zakotveno coby pevná součást již ve stvořitelském plánu (srv. *Gn 2,18-25*), nelze na druhé straně nevidět, že Kristovo dílo, kterým přivádí k naplnění Otcův plán spásy, se dotýká, uzdravuje a proměňuje také instituci manželství, která v důsledku hříchu jakožto tvrdosti srdce utrpěla na původním záměru, jež Bůh měl „na počátku“ (srv. *Mt 19,8*). Spojení muže a ženy je zahrnuto do „velikého tajemství“ vztahu Krista a církve a stává se jejím obrazem (srv. *Ef 5,32*), přičemž tento poměr Krista a církve je již vnitřním základem pravdy samotného stvoření.¹⁷⁴¹ Pokud ve Starém zákoně byl manželský svazek symbolem pouta lásky mezi Bohem a jeho lidem, který Bůh kvůli nevěrnosti Izraele musel stále znovu obnovovat (srv. *Iz 54,1-10*), pak v Novém zákoně se nová a věčná smlouva Boha s člověkem realizuje definitivním a dokonalým způsobem jako láska Božího Syna, jenž miluje svou nevěstu, kterou přidružuje k sobě jako své tělo, které spasil (srv. *Ef 5,23*).

Křesťanské manželství se vyznačuje podstatně jako vztah, který vyvěrá a roste z *jednoty a lásky*. Jednota manželství vyplývá ze svobody sebedarování dvou osob, kdy „již nejsou dva, ale jeden“ (*Mt 19,6*) a tato jednota se prohlubuje věrnou láskou. Právě způsob, jakým manželé tuto sjednocující lásku žijí, je jejich specifickým povoláním k účasti na vztahu Krista a církve, vložením jejich vzájemného „ano“ do nerozborné, vše předcházející a vše objímající věrnosti Boží. Zde tkví důvod, proč je manželství v mnoha křesťanských tradicích pojímáno jako svátost, jejímž prostřednictvím Kristus naplňuje vztah muže a ženy zvláštním darem své milosti a lásky. Svátostí přitom není „něco“ mimo manželství (ba ani samotný obřad sňatku, od jehož povinné formy lze podle katolické praxe udělit dispenz), nýbrž manželský svazek sám o sobě, nakolik je událostí víry. „Opravdová manželská láska je pozdvižena k účasti na božské lásce,¹⁷⁴² a proto je manželský život křesťanů místem prolínání spojující lásky boholidské, která má podobu kříže: „Muži, milujte své ženy, jako si Kristus zamiloval církev a sám se za ni obětoval“ (*Ef 5,25*). Sebedarující láska, s níž Kristus „pečuje o svou církev“ (*Ef 5,29*), se stává formou manželské lásky a milost kříže, na němž nový Adam otevírá své srdce nové Evě, způsobuje, že křesťanskému manželství je propůjčena plodnost víry, naděje a lásky.¹⁷⁴³ Tak manželství nabývá svou roli v rámci spásonosné ekonomie jako povolání, v jehož rámci se muž a žena vědomě podílejí na vykoupení těla,¹⁷⁴⁴ zatímco se v jednom těle nechávají vést jedním Duchem.

Láska křesťanských manželů vytváří společenství a buduje církev, Kristovo tělo. I pro konfesně smíšené manželství platí, že zakládá „rodinnou církev“ (*ecclesia domestica*),¹⁷⁴⁵ neboť se v něm přece „uskutečňuje církev a nikoliv církevní rozkol“.¹⁷⁴⁶ Na svém vlastním těle

¹⁷⁴⁰ Pro rozdíly ve způsobu chápání manželství ze strany katolické a evangelické věrouky včetně ekumenického přiblížení obou pozic srv. NEUNER, P. *Geeint im Leben – getrennt im Bekenntnis? : Die konfessionsverschiedene Ehe. Lehre – Probleme – Chancen*. Düsseldorf : Patmos, 1989, s. 63-88.

¹⁷⁴¹ Srv. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 183.

¹⁷⁴² *Gaudium et spes*, 48.

¹⁷⁴³ Srv. BALTHASAR, H.U. VON. *Christlicher Stand*, s. 197.

¹⁷⁴⁴ Srv. *Teologie těla : Katecheze Jan Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*. Praha : Paulínky, 2005, s. 458.

¹⁷⁴⁵ Srv. *Lumen gentium*, 11.

¹⁷⁴⁶ NEUNER, P. *Geeint im Leben – getrennt im Bekenntnis? : Die konfessionsverschiedene Ehe. Lehre – Probleme – Chancen*, s. 111.

manželé zakoušejí, jak je rozdělení překonáváno tím jediným možným způsobem: v síle Kristovy lásky, která v jednom těle usmiřuje každé nepřátelství a přivádí všechny k jednotě (srv. *Ef* 2,16). V tomto smyslu jsou smíšená manželství vpravdě místem, kde se konfesní rozrůzněnost (*konfessionsveschiedene Ehe*) prožívá jako pouto (*konfessionsverbindene Ehe*). Láska, jež spojuje, zůstává nicméně láskou ukřižovanou, což je zřejmé a s drásavou intenzitou prožívané zvláště tehdy, kdy v životě obou manželů hoří touha po jedné eucharistii, která jakožto svátost lásky je „svátostí snoubence a snoubenky“¹⁷⁴⁷ a jako taková „nevyčerpatelným způsobem posiluje nerozlučitelnou jednotu a lásku každého křesťanského manželství“.¹⁷⁴⁸ Zde manželé – opět na svém vlastním těle – nesou rány rozlámaného těla Kristova. Není jistě neopodstatněné, ptát se, nakolik by smíšené manželství jako ekleziální skutečnost (v konkrétním životě naplněná jednota církve) mohla legitimovat pro jednotlivé případy vzájemné eucharistické společenství.¹⁷⁴⁹ V ekumenicky prožívané spiritualitě konfesně smíšeným manželství zůstává eucharistický rozměr lásky nicméně stále a hluboce přítomen a realizován: vždyť v těle svého manžela, který se křtem stal jedno s Kristem, přijímá žena tělo samotného Pána a v ženě, se kterou se její muž spojuje v jedno, přijímá on sám totéž tajemné tělo, jímž je církev.

6.3.2.1.3. Ekumenické společenství přátel v jednom Pánu

Známý je vnitřní postoj Tomáše Špidlíka, který při svých častých setkáních s křesťany jiných vyznání odmítal hovořit o tom, že navštěvuje kupříkladu „pravoslavné“, ale trval na tom, že setkává s přáteli.¹⁷⁵⁰ Ve stejném duchu se vyjádřil opakovaně také Walter Kasper, který pokládá *přátelství* za „podstatný a nezbytný prvek ekumenické cesty“.¹⁷⁵¹

Důvodem, abychom považovali přátelství za *locus ecumenicus*, je zvláštní forma lásky, která vytváří jednotu srdcí. Písmo na známém příkladu Jonatana a Davida popisuje přátelství jako přilnutí celé duše k tomu, koho si člověk zamiluje jako sebe sama (srv. *IS* 18,1). Starozákonní texty připomínají, že přátelé, kteří se milují, přilnou k sobě více než bratři (srv. *Př* 18,24). Jednota mezi přáteli tedy spočívá v tom, vyjít z vlastního egocentrismu a umístit střed své vlastní osoby do nitra toho druhého, který se tak proměňuje v mé „druhé já“. Přítel jako milující a milovaný člověk se stane tím, kdo mi zjevuje pravdu mého vlastního srdce, jeho strasti, zranění a křehkost, ale i krásu a radost; přátelství je tudíž „kontemplace Sebe skrze Druhého v Bohu“.¹⁷⁵² Na úrovni tohoto konkrétního vztahu totiž mohou rozvinout Boží přikázání univerzální lásky: milovat bližního jako sebe sama (srv. *Lv* 19,18). Boží láska stále znovu přetváří lásku fyzickou. Očišťuje ji, když je v pokušení klesnout na pouhou tělesnou náklonnost. Otevírá ji, když jí hrozí uzavřenost. Oplodňuje ji, hrozí-li sterilita. Tím, že je zasazená do

¹⁷⁴⁷ JAN PAVEL II. *Mulieris dignitatem* (apoštolský list o důstojnosti a povolání ženy z 15. srpna 1988), 26 (český překlad Praha : Zvon, 1992).

¹⁷⁴⁸ BENEDIKT XVI. *Sacramentum caritatis* (postsynodální apoštolská exhortace o eucharistii, zdroji a vrcholu života a poslání církve z 22. února 2007), 27 (český překlad Praha : Paulínky, 2007).

¹⁷⁴⁹ SRV. NEUNER, P. Die konfessionsverbindende Ehe als Keimzelle von Kirche : Über die ekklesiologische Qualität der konfessionsverbindenden Ehe.

¹⁷⁵⁰ SRV. ŠPIDLÍK, T. *Duše poutníka : V rozhovoru s Janem Paulasem*, s. 115.

¹⁷⁵¹ KASPER, W. *Vita consecrata ed ecumenismo spirituale*.

¹⁷⁵² FLORENSKIJ, P. *Sloup a opora pravdy*, s. 327.

společenství církve, není přátelská láska privátní záležitostí, nýbrž prostředkem budujícím a posilujícím bratrské pouto celé rodiny víry.

Ekumenická přátelství jsou přátelství „v Pánu“, neboť vznikají v kruhu Kristových učedníků, kteří jsou v první řadě radujícími se ženichovými přáteli (srv. *J* 3,29). Přátelství s Ježíšem se pak rodí z poslušnosti a věrnosti vůči jeho přikázání (srv. *J* 15,14), skrze vzájemnou lásku (srv. *J* 13,34). Svým přátelům vtělený Syn dává poznat to, co slyšel od svého Otce (srv. *J* 15,15). Ježíš ukazuje, že podstata přátelství spočívá ve sdílení, když odevzdává přátelům Otcova slova, jejichž obsahem je věčný život (srv. *J* 12,50). Proto platí, že kdo tato slova slyší, „nezemře navěky“ (*J* 8,51). Kristus ukazuje na podstatu přátelství tím, že nás vytrhuje ze smrti, aby s námi rozdělil to jediné a nejcennější, co má: život s Otcem. Přítelem věřící duše je tedy Kristus, který jako vzkříšený těšitel sdílí a vlévá útěchu lidskému srdci.¹⁷⁵³ Plný život a dokonalou radost však Kristus pro své přátele vyzískal skrze svoji vydanost. Jeho láska k přátelům se projevuje tím, že za ně položí svůj život a tento skutek se stává mírou každé přátelské lásky jeho učedníků (srv. *J* 15,13). Kdo pro druhého obětuje sebe sama, je přítelem: Krista i milovaného člověka, kterého mu Bůh v přátelství svěřil. Rozvíjet ekumenismus přátelství tedy znamená, chtít v lásce objevovat ve druhém tvář Jediného, který nás spojil tím, když nás nazval svými přáteli (srv. *J* 15,15). „V jeho přátelství jsme jedno, i když tuto jednotu ještě neumíme vyjádřit v institucích a ve slovech.“¹⁷⁵⁴

Ekumenismus se neobejde bez opravdové „spirituality společenství“. Podle Waltera Kaspera právě „ty skupiny, které z ekumenické spirituality společenství žijí, rozvíjejí onen církevní životní styl, který by se měl stát paradigmatem pro celou církev“.¹⁷⁵⁵ Co si pod takovou formou života představit, vyjádřil na prahu nového tisíciletí Jan Pavel II., když popsal spiritualitu společenství jako „schopnost vnímat v rámci hluboké jednoty tajemného těla církve každého bratra ve víře jako někoho, kdo ‚mi patří‘, abychom dokázali sdílet jeho radosti a utrpení, vytušit jeho přání, postarat se o jeho potřeby, nabídnout mu hluboké a opravdové přátelství.“¹⁷⁵⁶ Přijmout druhého jako Boží dar, nacházet v něm pravdu o sobě a zamilovat si jej tak, že se já sám vydám na smrt, aby se v něm mohl v plné míře rozvinout Ježíšův život (srv. *2K* 4,12) – to znamená žít přátelství, které vylučuje, aby v ekumenismu převládlo pokušení sobectví, nároku na majetnictví pravdy, vzájemného soupeření, nedůvěry, pohrdání a žárlivosti. Bez této duchovní cesty se jakákoliv institucionální jednotu stává „pouhým bezduchým strojem“.¹⁷⁵⁷ Pokud však po ní vykročíme, předjímáme již dokonce podstatným způsobem náš cíl: společenství *ad imaginem Trinitatis*, v jejímž lůně tři božské osoby sdílejí od věčnosti život vydávající se lásky.

6.3.2.2. Církev – *communio sanctorum*

¹⁷⁵³ Srv. IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*, 224.

¹⁷⁵⁴ RATZINGER, J. In seiner Freundschaft sind wir eins. Predigt beim ökumenischen Gottesdienst in der evangelischen Matthäuskirche in MÜNCHEN am 20. Januar 1981. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften*. 8/2 : Kirche – Zeichen unter den Völkern, s. 916.

¹⁷⁵⁵ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 220.

¹⁷⁵⁶ JAN PAVEL II. *Novo millennio ineunte* (apoštolský list na závěr jubilejního roku z 6. ledna 2001), 43 (český překlad Praha : Sekretariát ČBK, 2001).

¹⁷⁵⁷ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*, s. 221.

Společenství církve se nevyčerpává v místní obci a ani vztahy, které v našich farnostech a sborech žijeme, nejsou izolovány. Vždyť se dějí mezi osobami, jež jsou částí boholidského celku. Duch Svatý v církvi rozšiřuje naši lásku za obzor prostoru a času, otevírá před námi stále Boží „zde a nyní“. Při eucharistii slavené v konkrétním společenství k nám proto zaznívá ozvěna liturgie nebes, kde je „bez ustání dnem i nocí“ oslavován třikrát svatý Hospodin, který byl a který je a který přichází“ (Zj 4,8). Rovněž tak vztahy, které navazujeme, jsou vetkány do dějin spásy, jež sestávají s nedozírného množství příběhů lidských životů, do kterých vstoupil proměňující mocí Bůh. Všichni tvoříme jednu církev na zemi i nebi, církev putující i tu, která již došla cíle. Jsme jedno společenství s „oblakem svědků“ (srv. Žd 12,1), kteří se láskou stali podobnými Bohu a jejichž spravedlivé duše jsou ukryty v Boží ruce (srv. Mdr 3,1). Před Bohem tvoříme všichni dohromady jedno „společenství svatých“. Již nyní stojíme jako ti, kdo byli vykoupeni Kristovou krví společně před „nebeským Jeruzalémem, před nesčtým zástupem andělů a slavnostním shromáždění církve prvorozených, jejichž jména jsou zapsána v nebi“ (Žd 12,22). Pro křesťana tudíž život v jeho konkrétním *Gemeinde* nečiní z *communio sanctorum* nějakou „sotva srozumitelnou šifru“, ¹⁷⁵⁸ nýbrž stává se spíše její vstupní branou.

Společenství svatých jako těch, kdo byli v Kristu ospravedlněni Bohem a obdarováni jeho Duchem, je založeno vertikálně – shora: „Účast (κοινωνία, *communio*) na svatých darech (*sancta*) zakládá společenství (κοινωνία, *communio*) posvěcených křesťanů (*sancta*) s Kristem a mezi sebou. To se děje v Duchu Svatém, který je Darem Zmrtvýchvstalého.“¹⁷⁵⁹ Díky těmto darům Ducha se církev „už na zemi vyznačuje opravdovou svatostí, třebaže nedokonalou“, ¹⁷⁶⁰ očekávající den Beránkovy svatby, kdy krásná nevěsta sestoupí od Boha z nebe před trůn svého ženicha (srv. Zj 21,2). Jediným zdrojem této svatosti je Kristovo velikonoční tajemství, které se aktualizuje skrze Ducha Svatého, a to především ve svátostech. Celý „čas církve“ je rozvinutím svatosti jako života vyvěrajícího z účasti na Božích darech, v nichž se dává Bůh sám, aby sebou prozářil celé stvoření a stal se „všecko ve všem“ (IK 15,29); bez této svatosti „nikdo nespatří Pána“ (Žd 12,14). Proto jsou dějiny časem, dokud dílo spásy nedojde v celku Kristova těla svého naplnění, dobou postupné proměny lidstva v Kristovo svaté boholidství, a na tomto díle mají podíl všichni: živí i mrtví, stejně tak andělé v nebi. Svatost církve je „jedním z aspektů κοινωνία Ducha Svatého“.¹⁷⁶¹

Církev je *una* a *sancta* ve společenství svatých. „Jednota v Kristu se vztahuje i na solidaritu se všemi členy církve vítězné“, ¹⁷⁶² což je zvláště patrné ve východní křesťanské tradici, která se nezaměřuje předně na dosažení přímlyvy toho kterého světce u Boha – to je

¹⁷⁵⁸ Srv. FÍLIPÍ, P. Zbožnost novodobého českého evangelictví, s. 62.

¹⁷⁵⁹ BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLAND. *Communio sanctorum : Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*. Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius – Lembeck, 2005, 4.

¹⁷⁶⁰ *Lumen gentium*, 48.

¹⁷⁶¹ FORTE, B. *La Chiesa della Trinità : Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, s. 191.

¹⁷⁶² ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 205.

stejně jako z katolického hlediska fakultativní¹⁷⁶³ –, nýbrž zdůrazňuje právě „jednotu všech svatých s Kristem, jednotu církve, neoddělitelnost Boha od svatých“.¹⁷⁶⁴ Církev je tajemství těla Kristova a apoštol popisuje vztahy mezi údy v tomto těle jako sounáležitost, péči jednoho o druhého, společenství v utrpení i ve slávě (srv. *IK* 12,25-26). Současně je církev též Boží lid, který sahá svými kořeny až ke spravedlivému Ábelovi.¹⁷⁶⁵ V jednom Kristově těle a v jednom Božím lidu jsme vírou, nadějí a láskou spojeni s těmi, kdo byli do Krista pokřtěni a přiřčeni ke svatému národu, patřícímu Bohu jako vlastnictví. Ti, kdo nás předešli, zůstávají „našimi přáteli, kteří se modlí s námi a za nás, a pomáhají nám v našem duchovním životě“.¹⁷⁶⁶ Jednota církve má podobu organismu, v němž přebývá Boží Duch a jímž proudí Kristova krev. Jeden každý úd nachází svůj smysl právě jako součást těla. Všichni jsme spojeni v téže lásce a ve stejném chvalo zpěvu.¹⁷⁶⁷

Bůh je Bohem živých (srv. *Mt* 22,32) a ten, kdo věří v Syna, má život věčný (srv. *J* 6,40). Ve společenství svatých spojuje církev „viditelnou“ i „neviditelnou“ jeden život, jehož dárce je Duch. Jednota mezi poutníky a těmi, kdo zesnuli v Kristově pokoji má tudíž dynamickou povahu vzájemného sdílení duchovních hodnot.¹⁷⁶⁸ Společenství svatých, je myslitelné právě jako vzájemné „bytí pro druhé“, jež uskutečňuje jednotu osob. Žádný křesťan ani v životě ani ve smrti nepatří sobě (srv. *Ř* 14,7), ale Kristu (srv. *Ga* 5,24), a nikdo z nás nemůže říci, že by měl něco, co by nebyl dostal (srv. *IK* 4,7). V církvi však žádný dar není určen pouze pro vlastní potřebu, nýbrž k „budování Kristova těla, až bychom všichni dosáhli jednoty víry a poznání Syna Božího“ (*Ef* 4,12-13). Kdo se dá k dispozici pro Boží záměry, stává se plodným, nese ovoce, které zůstává (srv. *J* 15,16) a tak přivádí v sobě k naplnění Boží lásky (srv. *IJ* 4,12).¹⁷⁶⁹ Zde se již ocitáme daleko za hranicemi zásluh a spravedlivé odměny. Základem společenství svatých je láska, která „nehledá svůj prospěch“ (*IK* 13,5). Ten, kdo byl milostí obdarován z plnosti Kristovy (srv. *J* 1,16), nezadržuje dary pro sebe, ale dává je ku prospěchu Kristova těla a tak projevuje svoji lásku k bližním, k bratřím a sestrám, „kteří patří do rodiny víry“ (*Ga* 6,10). Svatí jako přátelé ženicha rozdávají z jeho darů. Společenství svatých tak v žádném případě nemůže být exkluzivním spolkem, „uzavřeným kruhem jedinců, kteří by si navzájem směňovali své zásluhy“, nýbrž výhradně „otevřeným kruhem těch, kteří ‚dávají, aniž počítají‘, vyzarují, aniž by

¹⁷⁶³ „Ježíše Krista musíme vzývat, chceme-li být křesťany. Svaté vzývat *smíme*, tak jako smíme prosit o přimluvu za nás také naše křesťanské bratry a sestry na zemi“ (PESCH, O.H. „Gemeinschaft der Heiligen“. Wozu gehören wir eigentlich? In *Ökumenischer Rundschau*, 55 /2006/, s. 287). Tridentýský koncil, hovoří-li o vzývání svatých, kvalifikuje jim adresované prosby o pomoc jako *bonum atque utile* pro křesťany. Taková přímolvná modlitba má sílu dosáhnout „dobrodiní od Boha skrze jeho Syna Ježíše Krista, našeho Pána, který je jediný Spasitel a Vykupitel“ (Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus /z 3. prosince 1563/. In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, čl. 1821).

¹⁷⁶⁴ ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 205.

¹⁷⁶⁵ Srv. *Lumen gentium*, 2.

¹⁷⁶⁶ EVDOKIMOV, P. *La novità dello Spirito*, s. 57.

¹⁷⁶⁷ Srv. *Lumen gentium*, 49

¹⁷⁶⁸ Srv. tamtéž.

¹⁷⁶⁹ Tak čeští bratři viděli ve svatých především nádoby milosti, ozdobené nicméně též ctnostmi a dobrými skutky; srv. Bratrské vyznání, XVII,2. In RÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 169.

pomýšleli na zpětné ozáření“.¹⁷⁷⁰ V *communio sanctorum* dochází naplnění jednoty myslí a srdcí věřících v Krista, jejímž samozřejmým projevem je, mít všechno společné (srv. *Sk* 4,32).

Dobře známou starostí reformátorů bylo, aby kult ke svatým nebyl na újmu Bohu, jemuž jedinému přísluší klanění a úcta (srv. *Mt* 4,10) a aby jejich úloha přímělců nezastínila jediné prostřednictví Ježíše Krista (srv. *1Tm* 2,5), který se za nás v nebesích neustále přimlouvá před Boží tváří (srov. *Žd* 9,24).¹⁷⁷¹ Stejně tak byly ovšem reformačnímu duchu cizí jakékoliv pohrdání či nízké smýšlení o svatých, neboť příklad jejich víry a ctností je hodný následování a sluší se jej připomínat „příslušnými chválami“ Bohu za jejich životy, a to i ve zvláště stanovené památné dny.¹⁷⁷²

Právě společenství svatých v *liturgii* je vyjádřením eschatologické naděje církve očekávající příchod jediného a Pána Spasitele Ježíše Krista, který promění všechny údy církve do téže podoby, jakou má jeho tělo oslavené (srv. *1K* 15,49-51). Svatí mají již nyní účast na Boží slávě, která se odráží na jejich tváři. Vždyť krása, která ze světce září, není výsledkem jeho vlastního úsilí, nýbrž je v prvé řadě svědectvím zachraňujícím a proměňujícím Boží lásky k člověku. *Vztah* úcty ke svatým je myslitelný pouze a jedinečně jako součást našeho klanění se Bohu, který podivuhodně jedná v lidských srdcích: *mirabilis Deus in sanctis suis*. Při pohledu na svaté docházejí potvrzení slova apoštola: „Milostí Boží jsem to, co jsem, a milost, kterou mi prokázal, nebyla nadarmo“ (*1K* 15,10). Člověk, v němž se působením Boží milosti rozvinul v plnosti život víry, naděje a lásky nijak neumenšuje ani neohrožuje Boží svrchovanost, ba naopak zcela konkrétně dosvědčuje tajemství Boha, který je neutuchajícím a darujícím se pramenem života a dobra. Navíc světec ve své osobě odhaluje dovršení pravdy našeho lidství v Kristu, Boho-člověku. Obě tyto dimenze vystihuje ve svém známém výroku sv. Irenej: *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*.¹⁷⁷³ Za svaté především v modlitbě děkujeme Bohu. Třebaže obracet se přímo na ně není všem křesťanským tradicím společné, neospravedlňuje tento fakt církevní rozkol.¹⁷⁷⁴ Je třeba pak mít stále na zřeteli, že vzývání svatých má ráz prosby o přímělu u Boha. Této přímělu pak lze rozumět jako „věčnému rozhovoru věřících s jejich Bohem tím, že neseme břemena jedni druhých“.¹⁷⁷⁵

Svatí, kteří žijí u Boha, doprovázejí Boží lid na cestě k jednotě víry, naděje a lásky. Z jejich perspektivy je zapotřebí nahlížet i dějiny našeho rozdělení a opětného hledání jednoty,

¹⁷⁷⁰ BALTHASAR, H.U. VON. *Cesty k ujasnění : Rozlišování duchů*, s. 50.

¹⁷⁷¹ Srv. Augsburgské vyznání, XXI. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 78; Bratrské vyznání, XVII,5,6. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 170; Druhé helvetské vyznání, V,2. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 197; České vyznání, XXII,3. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 303.

¹⁷⁷² Srv. Druhé helvetské vyznání, V,3. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 197; Bratrské vyznání, XVII,5. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 170; České vyznání, XXII,1. In ŘÍČAN, R. (ed.). *op. cit.*, s. 303; Apologie augsburského vyznání. O ctění svatých (K článku XXI.), 4-7. In *Knihy svornosti : Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*, s. 214. Pokud jde o problematiku kultu svatých v době reformační u nás; srv. HALAMA, J. *Otázka svatých v české reformaci*. Brno : L. Marek, 2002.

¹⁷⁷³ IRENEJ Z LYONU. *Adversus haereses*, 4,20,7. In *PG* 7,1037.

¹⁷⁷⁴ Srv. BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLAND. *Communio sanctorum : Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, 243-244.

¹⁷⁷⁵ GROUPE DES DOMBES. Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Dans l'histoire e l'Écriture. Controverse et conversion (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 8 : Dialoghi locali 1995-2001*, čl. 1564).

jak na to upozorňoval svého času Jan Pavel II. V životech mnoha světců totiž nedokázal Boží velikost zastínit ani lidský hřích a oni zůstávají svědky Boží věrnosti a neodvolatelnosti jeho příslibení a dodávají tak potřebnou důvěru v Boží milosrdenství i nám. Také pro nás může Pán učinit to, co vykonal pro své svaté.¹⁷⁷⁶ Právě taková teologická četba životopisů svatých představuje mimořádný ekumenický apel. Živé ekumenické společenství se světci především naší místní církve nevybudujeme pozitivisticky „nezaujatým“ přezkoumáváním historických fakt a odsunutím všeho, co nelze „dokázat“ do oblasti nepravdivých či bezvýznamných legend. Společenství svatých je totiž realitou víry, společenstvím života. Svátí žijí v paměti církve. Stejně tak nám smysl *communio sanctorum* unikne tehdy, stanou-li se svatí vývěsním štítem a trofejí jednotlivých církví, zbraní namířenou proti druhým ve snaze potvrdit vlastní ortodoxii.

Zjevení nás přivádí před Boží trůn doprostřed velikého zástupu „ze všech ras, kmenů, národů a jazyků“ (Zj 7,9) a zcela jistě též křesťanských konfesí. Ti všichni jsou sjednoceni v Božím díkůvzdání, nepatří cele, nežli jedinému Bohu v jediné církvi. Jako takoví s námi zůstávají spojeni v obecnství jednoho Kristova těla. Ačkoliv společenství putujícího Božího lidu zůstává *dosud nedokonalé a neviditelné, je již nyní* „reálně a pevně podloženo plným společenstvím svatých – těch, kteří jsou na konci života věrného milosti ve společenství s Kristem ve slávě“.¹⁷⁷⁷

6.3.2.3. Spolu „s Marií, matkou Ježíšovou“

Ekumenismus je forma rozvinutí přítomnosti a působení Ducha Svatého v církvi. Je způsobem, jak Duch, který byl dán o letnicích, stále znovu sestupuje na církve a naplňuje každého, kdo byl pokřtěn ve jménu Pána Ježíše na odpuštění hříchů (srv. Sk 2,38). Ekumenismus nás znovu vybízí, vydat se na cestu do večeřadla, kde se po Ježíšově nanebevstoupení učedníci „svorně a vytrvale“ (Sk 1,14) připravují na okamžik, kdy budou prosyceni Božím Duchem. Spolu s apoštoly a Ježíšovými bratry se v tomto očekávání plodů letnic duchovně spojujeme se ženami, které Pána provázely během jeho pozemské cesty a s Marií, jeho matkou (srv. Sk 1,14). Maria přitom žije toužebné vyčkávání Ducha jako ta, která byla téže Duchem zastíněna již v okamžiku Zvěstování (srv. L 1, 35) a tak ve své osobě již předjala dar, kterého se dostane celé církvi padesátý den po Velikonocích. Také proto můžeme v Marii vidět spolu se starými otci „předobraz a dokonalý vzor“¹⁷⁷⁸ církve, společenství víry, naděje a lásky, jehož je ona pro poslání, které jí Bůh svěřil, jedinečným členem.

V Marii nacházíme vyjádření samotné podstaty toho, *kdo* je církev: nevěsta, která vyvolená Bohem a zastíněná Duchem Svatým, přináší světu Božího Syna. Jako pokorná služebnice Boží a dcera svého lidu nachází Maria v Božích očích milost a stává se nedílnou součástí Božího plánu spásy, k němuž vyslovuje svůj souhlas, zastupujíc přitom jako jeden z lidí celé lidstvo.¹⁷⁷⁹ Mariino „ano“ přitom nelze pochopit bez předcházejícího Božího „ano“ světu,

¹⁷⁷⁶ Srv. JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 85.

¹⁷⁷⁷ Tamtéž, 84.

¹⁷⁷⁸ *Lumen gentium*, 53.

¹⁷⁷⁹ Srv. TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Summa theologiae*, pars 3, q. 30, a. 1 (český překlad Olomouc : Krystal, 1937).

člověku a jeho spáse. Maria je chválou nekonečné a neodvolatelné Boží věrnosti, s níž Bůh dodržuje sliby dané otcům, „Abrahámovi a jeho potomkům navěky“ (L 1,55). Boží sláva je jediným předmětem Mariina velebení (srv. L 1,46) a ústřední Mariina úloha spočívá zcela ve službě tajemství vtělení Syna Nejvyššího, jediného prostředníka naší spásy. Tak o tom svědčí i nejstarší mariánské dogma, když Marii poctí titulem Bohorodička. Rovněž samotnou její odpověď andělovi v nazaretském domě je třeba nahlížet zcela uvnitř podivuhodného díla Boží milosti v člověku.

Z tohoto hlediska jsou zvláště důležité především dva aspekty: Boží milost nejedná proti svobodě člověka. Bůh neničí lidskou přirozenost, spíše přistupuje k člověku jako ten, kdo v něm rozeznává své vlastní dílo, svůj obraz a podobu (srv. Gn 1,26). Bůh nikterak neváhá se k člověku přiznat jako ke svému vlastnímu stvoření, a to navzdory hříchu. Aby člověk mohl k Boží iniciativě lásky propůjčit svůj souhlas, je to opět Boží milost, která se dotýká jeho nitra a probouzí v něm svobodu říci své „ano“. Maria pronáší „ano“ jako κεχαριτωμένη (L 1,28), tedy jako ta, která je díky Duchu Svatému „všelikou svatostí a milostí naplněna“, jak vyznávali ve své konfesi čeští bratři.¹⁷⁸⁰ Na Marii se tak zračí svrchované dílo Boha Otce, „který nás již před stvořením světa vyvolil, abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří“ (Ef 1,4), a který volí Marii za matku svého Syna. Na tomto díle se Maria svobodně podílí, když se v moci milosti této Boží vůli odevzdává, zatímco říká andělovi: „Staň se mi podle tvého slova“ (L 1,38). Všechno v Marii je tak působení Boží milosti a ona sama nedochází ospravedlnění silou svých skutků: její „ano“ vyvěrá vposledku z kristologické milosti. Ona sama je od prvního okamžiku svého bytí tou, která je zachráněná ospravedlňující milostí Boží. V její svobodě patříme na svobodu člověka obmytého krví Beránka bez vady a bez poskvrny, který „byl k tomu předem vyhlédnut před stvořením světa“ (1Pt 1,20).¹⁷⁸¹

Když Maria dovolí, aby ji Bůh bez výhrad použil, nezůstává přitom nezúčastněná, nýbrž vkládá do souhlasu s Boží vůlí celou svou osobu. Mariino „ano“ je odpovědí víry, naděje a lásky. Boží slovo přijímá zcela v „připravenosti víry“,¹⁷⁸² která je poslušností a úplným svěšením sebe samotné tomu, který se k ní sklonil v jejím ponížení (srv. L 1,48). Duch Svatý, který se nad Marií vznáší jako nad panenskými vodami nového stvoření, vnuká jí odpovědět na lásku Boží láskou boholidskou. Jako první je Maria v evangeliu blahoslavená, a to pro svoji víru (srv. L 1,45). Ona nejen slyší Boží slovo a zachovává je (srv. L 11,28), nýbrž poskytuje jedinému Božímu Slovu příbytek ve svém těle, když mu ještě předtím nabídla místo ve svém srdci.¹⁷⁸³ Marii nelze oddělit

¹⁷⁸⁰ Bratrské vyznání, XVII,4. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 169. Pro místo, jaké Maria zaujímala ve zbožnosti Jednoty bratrské srv. VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*, 2004, s. 263-276.

¹⁷⁸¹ Tak ryzím obsahem katolického dogmatu, který nazývá Marii „Neposkvrněným početím“, zdaleka není, stavět Marii na rověň Bohu, nýbrž právě potvrdit svrchované a vše předcházející dílo Boží milosti; srv. BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLAND. *Communio sanctorum : Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, 259.

¹⁷⁸² BALTHASAR, H.U. VON. Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit. In RATZINGER, J. – BALTHASAR, H.U. VON. *Maria – Kirche im Ursprung*. Freiburg im Breisgau – Herder, 1980, s. 72.

¹⁷⁸³ Srv. RAHNER, H. *Maria a církev*, s. 63-69.

od Krista, jehož na své cestě víry následuje až pod kříž,¹⁷⁸⁴ kde je její „ano“ vystaveno zkoušce naděje proti vší naději a lásce, která je silnější než smrt. Mariino „ano“ je Bohem stále více rozšiřováno. A jelikož ani okovy podsvětí nespoutají toho, kdo byl Bohem povolán a ospravedlněn, protože takové Pán života uvádí do své slávy (srv. Ř 8,30), pak spolu s bratřími ze staré Jednoty souzníme v tom, že „věčně s ní [Marií] v nebi bytí žádáme“.¹⁷⁸⁵ Pro své spojení s Kristem je Maria příkladem na naší ekumenické pouti, vždyť jednotu církve najdeme skrze jednotu s Kristem a v míře, v jaké jsme sjednoceni s ním.¹⁷⁸⁶

V době, kdy se zdá, že gordický uzel ekumenismu představuje otázka církevního úřadu, může mariologicky prodchnutá ekleziologie vnést do celé debaty nikoliv zanedbatelné světlo a uchránit nás před jednostranností. Neběží samozřejmě o to, zpochybnit důležitost úřadu jako takového, jehož poslání – služba slova a svátostí – je specifickou a nezastupitelnou službou právě pro jednotu církve. Mariologie nás daleko spíše vede k tomu, abychom vzali vážně, že církevní jednota není otázkou struktur a nemůže být tvořena pouze dohodnutím se na formách úřadu. Církev sjednocená v odpovědi víry, naděje a lásky v Mariině „ano“ tu totiž „byla dříve, než byli mužové uvedeni v úřad“.¹⁷⁸⁷ „Církev mariánská“ přitom není stavěna do protikladu k „církvi apoštolů“, vždyť na kříži Kristus svěřuje svou matku Janovi právě jako jednomu z Dvanácti a jako apoštol ji milovaný učedník přijímá „do vlastního“ (srv. J 19,26-27). „V tomto smyslu lze říci, že církev je současně ‚mariánská‘ i ‚apoštolsko-petrovská.‘“¹⁷⁸⁸ Ba dokonce můžeme s Hans Urs von Balthasarem dodat, „že to, co je mariánské v církvi objímá to, co je petrovské, aniž by si na ně dělalo nárok“.¹⁷⁸⁹ Maria, které žádný úřad v církvi svěřen nebyl, svou láskou prostě je a zůstává takovou, jakou by měla být celá církev: nerozděleným „ano“ srdce vůči jedinému Pánu, nevěstou svatou a bezúhonnou (srv. Ef 5,27). Mariánský „duch služebnice, nepatrnosti, duch předávání, duch bytí jednoho pro druhého“,¹⁷⁹⁰ který se zřiká vlastních privilegií ve prospěch celku, je též rozhodujícím a nanejvýš plodným duchem ekumenickým.

Pro všechny křesťany je Maria „sestrou ve víře“. Staří církevní autoři s pohledem upřeným na Marii si ovšem uvědomovali také tu skutečnost, že v Marii se zrcadlí úloha církve jakožto matky, která v neporušených vodách křtu, do nichž sestoupil Boží Duch, přivádí skrze Boží slovo k životu stále nové údy jednoho Kristova těla.¹⁷⁹¹ Tak tajemství Mariina mateřství dochází svého naplnění v církvi jako společenství, v němž jsou všichni povoláni stát se Ježíši nejen bratrem a sestrou, ale dokonce právě i matkou (srv. Mk 3,34-35). Takové vztahy však

¹⁷⁸⁴ Srv. *Lumen gentium*, 58.

¹⁷⁸⁵ Bratrské vyznání, XVII,4. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*, s. 170. V tomto smyslu není dogma o Mariině Nanebevzetí vyjádřením ničeho jiného, nežli naděje, že těm, kdo zcela – „tělem i duší“ – přijmou Boží milost a podle ní žijí, daruje Bůh své nekonečné společenství v nebi. BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLAND. *Communio sanctorum : Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, 260.

¹⁷⁸⁶ Srv. KASPER, W. Maria und die Einheit der Kirche. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften, 14 : Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I*, s. 643.

¹⁷⁸⁷ BALTHASAR, H.U. VON. *Cesty k ujasnění : Rozlišování duchů*, s. 59.

¹⁷⁸⁸ JAN PAVEL II. *Mulieris dignitatem*, 27.

¹⁷⁸⁹ BALTHASAR, H.U. VON. *Neue Klarstellungen*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1979, s. 114.

¹⁷⁹⁰ TENTÝŽ. *Cesty k ujasnění : Rozlišování duchů*, s. 58.

¹⁷⁹¹ Pro paletu patristických textů a odkazů na středověké autory srv. DE LUBAC, H. *Meditace o církvi*, s. 150-156; RAHNER, H. *Maria a církev*, s. 36-50.

vytváří pouze živá, milující a doufající víra, jejíž vzor vidíme v Marii, „matce věřících“. Mariino blahoslavenství se tak rozšiřuje na celou církev (srv. *L* 11,27-28). Jelikož je Maria matkou vtěleného Boží Syna, který je hlavou křesťanského lidu, je také matkou církve, jež mnohé spojuje v jedno. Tak smíme Marii nazývat matkou jednoty křesťanů, jak to vyjadřuje název liturgické památky slavené na začátku Oktávu modliteb za jednotu křesťanů v našich diecézích. Jako taková ukazuje Maria nám, Ježíšovým učedníkům, odkud veškerá jednota pramení, když s pohledem upřeným na svého Syna říká: „Udělejte, cokoli vám nařídí“ (*J* 2,5). Průzračností svého života přitom dokazuje, že již dávno před námi ona sama učinila totéž.

Mariino „ano“ je „ekumenickým *fiat*“, které jediné je s to uskutečnit smíření v poslušnosti Božímu plánu.¹⁷⁹² Panenství Bohem uchráněné duše, která je svobodná k tomu, aby souhlasila s Božími úmysly lásky, totiž otevírá cestu tvůrčímu působení Ducha Svatého. Plodem tohoto setkání lásky je Kristovo tělo: jak v případě Marie při vtělení, tak na počátku církve o letnicích a stále novým způsobem v eucharistii. Duch ovšem také chce rodit Krista v duši každého věřícího, která se coby *virgo* stává *mater*, přinášející světu Spasitele. Díky spolupráci Mariiny svobody nabídnuté Bohu, bude spása možná jako jednota lidstva v Kristově těle. Církev a každá duše v církvi, která tuto svobodu Mariina srdce rozvine a přimkne se k jejímu „ano“, se stane dokonalejším nástrojem Ducha, který realizuje Kristovo tajemství: stát se jedním tělem pro spásu světa.

6.3.3. Být jedno, „aby tak svět uvěřil“

Jednota učedníků, která se rodí a vzrůstá, zatímco jsou ti, kdo patří Kristu uváděni do dokonalosti jednoty mezi Otcem a Synem, není samoučelná, nýbrž je určena k tomu, být znamením pro tento svět (srv. *J* 17,21). Díky ní má svět poznat, že Ježíš je poslán od Boha a uvěřit, že ten, který přichází v Božím jménu, je jednorozený Boží Syn, v němž se lidstvu sděluje plnost života. Původcem tohoto života je přitom Otec, který od věčnosti miluje svého Syna a přebývá s ním a s Duchem Svatým v jednom společenství lásky. Jednota učedníků, kteří již vírou mají na tomto společenství účast a jsou do něj zahrnuti, se má světu stát svědectvím o tom, že Otec si Kristovy přátele zamiloval stejným způsobem, jakým miluje svého Syna (srv. *J* 17,23). Církev, kterou učedníci vytvářejí tak má být ve světě vnímatelná v první řadě jako společenství těch, kteří jsou Bohem milováni jako jeho děti a do nichž Syn vlévá stále nově proud životodárné lásky, kterou jej nepřetržitě zahrnuje Otec (srv. *J* 17,26). Boží láska, která se díky daru Ducha Svatého rozhojňuje v srdcích křesťanů, vede věřící k tomu, že se vzájemně milují. Tato láska jedněch k druhým, která vytváří církev, však nesměřuje k tomu, vybudovat do sebe uzavřený kruh, nýbrž je láskou, řekli bychom „apoštolskou“ a „misionářskou“. Ježíš totiž říká: „Budete-li mít lásku jedni k druhým,“ pak podle toho „všichni poznají, že jste moji učedníci“ (*J* 13,35). Církev, která hluboce prožívá jednotu lásky, je již sama o sobě misionářskou a je takovou

¹⁷⁹² Srv. EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*, s. 271.

dokonce daleko spíše, nežli tím, co říká nebo dělá,¹⁷⁹³ neboť ukazuje, že Bůh je přítomen ve světě jako láska.

Jsou-li učedníci v dokonalosti lásky jedno, pak se tato jednota stává pro svět epifanickou skutečností, která zjevuje toho, od něhož tato jednota pochází: jediného Boha, který je společenstvím tří milujících se osob, které do svého lůna pojímá celé stvoření. Ve společenství církve se světu odhaluje, kde je od počátku jeho místo: ve vztahu lásky mezi Otcem a milovaným Synem, neboť „všechno je stvořeno skrze něho a pro něho“ (Ko 1,16). Se Sergejem Bulgakovem můžeme říci: „Dar společenství, κοινωνία, je prvním darem letnic, jež manifestuje církev; současně je posledním cílem, který sám Kristus v církvi určil celému lidstvu.“¹⁷⁹⁴ Společenství církve k tomuto poslednímu cíli však pouze neodkazuje, nýbrž je už nyní shromážděním pro Boží království, jednotou těch, kdo ve víře, naději a lásce očekávají, až se naplní běh dějin, až bude všechno podřízeno Synu a až on sám přivede Otci všechno, co mu dal, „a tak bude Bůh všechno ve všem“ (IK 15,28). Odtud můžeme hovořit o jednotě církve jako o skutečnosti mystagogické, totiž uvádějící do tajemství samotné jednoty Boží.

2. vatikánský koncil vyjadřuje tuto skutečnost ve známých slovech předmluvy konstituce *Lumen gentium*, když hovoří o církvi jako o znamení (*sacramentum*) a nástroji (*instrumentum*) „vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva“.¹⁷⁹⁵ V míře, v jaké je církev znamením, stává se nástrojem spásy, neboť skrze život z víry, který ji jakožto dar Boží milosti naplňuje, sjednocuje člověka s jeho Tvůrcem. Jako znamení a nástroj jednoty lidského rodu pak je církev vskutku *sacramentum mundi*, neboť v sobě k jednotě shromažďuje prvotiny vykoupeného světa. „Jedno nesmí být odděleno od druhého. Neboť teprve skrze jednotu s Bohem a v Bohu je možná jednota a bratrství mezi lidmi.“¹⁷⁹⁶ Jednota lidstva jako celku je totiž ukotvena v jednotě Nejsvětější Trojice, která je opět vzorem a zdrojem jednoty církve.¹⁷⁹⁷

Jednota nás přivádí k samotnému středu Boží ekonomie spásy. „Bůh daroval církev světu jako svátost jednoty, protože si přeje jednotu lidí a v této jednotě nabývá tvar všechna hloubka a plnost Boží lásky ve světě.“¹⁷⁹⁸ V církvi, která je jedním Kristovým tělem, poznává lidstvo proměňující Kristovu lásku, která přesahuje každé poznání a nechává se postupně prostoupit veškerou Boží plností (srv. Ef 3,19). Jednota, jež je církvi svěčena jako Boží dar, který má v pravdě a lásce působením Ducha Svatého růst a přinášet ovoce, je celému světu předzvěstí jeho vlastní jednoty, pokoje a smíření v Kristu.¹⁷⁹⁹ Čím více je církev průzračná vzhledem k tajemství trojjediného Boha a nechává do světa proudit jeho lásku, tím dokonaleji je svět přetvářen do plnosti krásy Božího díla. V církvi takto tepe „srdce nového lidstva“.¹⁸⁰⁰ Naopak rozdělení mezi křesťany působí překážku při hlásání evangelia právě tím,¹⁸⁰¹ že když zraňuje jednotu církve,

¹⁷⁹³ Srv. JAN PAVEL II. *Redemptoris missio*, 23.

¹⁷⁹⁴ BULGAKOV, S. *Il Paraclito*, s. 537.

¹⁷⁹⁵ *Lumen gentium*, 1.

¹⁷⁹⁶ KASPER, W. *Katholische Kirche : Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, s. 128.

¹⁷⁹⁷ Srv. RAHNER, K. *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*. In TENTÝŽ. *Sämtliche Werke*, 27 : *Einheit in Vielfalt. Schriften zur ökumenischen Theologie*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2002, s. 157-172.

¹⁷⁹⁸ AUGUSTIN, G. *Ökumene als geistlicher Prozess*, s. 532.

¹⁷⁹⁹ Srv. *Gaudium et spes*, 42,92.

¹⁸⁰⁰ KASPER, W. *Katholische Kirche : Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, s. 230.

¹⁸⁰¹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 1.

protiřečí samotné povaze církve jakožto *sacramentum unitatis* a tak zatemňuje lidstvu obraz oné láskyplné jednoty tří božských osob, která je jeho domovem.

Tváří v tvář svému poslání ve světě objevuje církev význam své jednoty v díle vykoupení, jehož dovršení závisí na tom, že učedníci Kristovi jsou jedno. O to naléhavěji pak zaznívá úkol ekumenický, který nemůže být opovážlivým nárokem církví, prosazovat v rámci křesťanského *milieu* ten nejvhodnější „model sjednocení“, nýbrž nechat v plnosti rozvinout jednotu jako milost, kterou Bůh chce přinést světu. „Pravdivý ekumenismus nemá smysl sám v sobě, nýbrž stojí ve službě hodnověrného hlásání evangelia Ježíše Krista v dnešním světě“,¹⁸⁰² proto ekumenismus představuje pro církve ve své podstatě „pastorační prioritu“.¹⁸⁰³ To neznamená, že z ekumenismu učíme pragmatickou záležitost, ctnost z nouze, která zvýší akceschopnost a „apoštolskou údernost“ křesťanských církví, jež v některých částech světa vyklízejí etablované pozice, a proto se pod heslem: „V jednotě je síla“, semknou těsněji k sobě. Cílem není ani nějaký politický ekumenismus či pouze horizontální *Sekularökumene*. To vše by byly opět přístupy až příliš poznamenané lidskou logikou. Tím, co z řečeného vyplývá, jsme spíše přivedeni k poznání, že ekumenismus nachází své nejhlubší důvody v naší věrnosti vůči Pánu, který *posílá* své učedníky, aby vydávali *svědectví*.

Úvahami o poslání (*missio*) a svědectví (μαρτυρία) tudíž přivádíme k závěru náš návrh k prohloubení ekumenické spirituality.

6.3.3.1. *Missio* – horizont ekumenické spirituality

„Církev je svou podstatou misionářská.“¹⁸⁰⁴ Jako „rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu“, jsou křesťané pověřeni úlohou, hlásat mocné skutky toho, který je „povolal ze tmy do svého podivuhodného světla“ (*1Pt 2,9*). Již v dějinách Božího lidu ve Starém zákoně je zřejmé, že každé Boží vyvolení je nezaslouženou milostí, která přesahuje toho, jemuž se jí dostává a nachází svůj smysl pouze jako úkol pro druhé. Bůh povolává člověka a ustanovuje svůj lid, aby skrze něj vykonal dílo spásy, které má od počátku univerzální charakter. Tak v Abrahámovi, kterému Bůh požeňnal, „dojdou požeňnání veškeré čeledi země“ (*Gn 12,3*) a k zemi Izraele, kterou jej zahrne Hospodin, připutuje bohatství národů (srv. *Iz 60,3-5*). Podobně je tomu s Kristovými učedníky, jejichž světlo má svítit před lidmi, „aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu Otci v nebesích“ (*Mt 5,16*). Dověšením Božího povolání je poslání, které předpokládá opustit sebe sama a stát se nástrojem, který Bůh použije k tomu, aby uskutečnil láskou vedené rozhodnutí své vůle: spasit všechny lidi, dát každému člověku dojit poznání pravdy (srv. *1Tm 2,4*), přivést „všechno na nebi a na zemi k jednotě v Kristu“ (*Ef 1,10*). Bůh totiž v Kristu smířil se sebou celý svět (srv. *2K 5,19*) a Krista ustanovil jako počátek-hlavu

¹⁸⁰² KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*, s. 154.

¹⁸⁰³ KASPER, W. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. In PULSFORT, E. – HANUSCH, R. (ed.). *Von der gemeinsamen Erklärung zum gemeinsamen Herrenmahl? : Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*. Regensburg : Pustet, 2002, s. 217.

¹⁸⁰⁴ *Ad gentes* (dekret o misijní činnosti církve z 7. prosince 1965), 2.

nového lidstva (srv. Ř 5,14). To je poslání církve, která je „mesiášským lidem Božím“,¹⁸⁰⁵ který má podivuhodně šířit Kristovo světlo mezi všemi národy a v srdcích všech lidí. Jako Boží poslání vymaňuje církev z každého nebezpečí sebestřednosti, tak „musí rovněž ekumenická spiritualita překračovat sebe sama“.¹⁸⁰⁶ Musí tedy být spiritualitou, která je prodchnuta misijní dynamikou. Misie i ekumenismus vycházejí z téhož zdroje, totiž z vanutí božského Ducha, který se nás nutí neustále vycházet z vlastní zabydlenosti: *caritas Christi urget nos* (2K 5,14).

Poslání církve má svůj původ v Bohu, který „překračuje sebe sama“, přichází do tohoto světa jako sebesdílející „dobrota a láska“ (Tt 3,5), zatímco posílá svého Syna a Ducha Svatého. Samotná misijní činnost církve je myslitelná pouze uvnitř Božího plánu sestupující lásky (συγκατάβασις), jako součást *missio Dei*. Tak lze říci, že misie zde není, protože je tady církev, nýbrž církev existuje, poněvadž ji předchází poslání Boží.¹⁸⁰⁷ Poslání církve je *missio de Trinitate*: „Kdo přijímá vás, přijímá mne; a kdo přijímá mne, přijímá toho, který mne poslal“ (Mt 10,40). Jako základ Ježíšova vykupitelského díla spočívá v tom, že je poslán Otcem, tak i pro jeho učedníka je určující poslání, které svěřuje vzkříšený Pán: „Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás“ (J 20,21). V tajemství poslaného Krista je ukryto poslání církve, které v sobě tudíž odráží vnitřní zákon Ježíšova života: vzdát se sebe, stát se pro všechny vším, aby tak všichni měli podíl na dobrech evangelia (srv. IK 1,22). Hnací silou misie je láska dobrého pastýře, který „položil svůj život za ovce“ (J 10,11). Syna přicházejícího na svět Otec posvětil (srv. J 10,36), a my jej vidíme jako toho, jenž pomazán Hospodinovým Duchem hlásá radostnou zvěst a vyhláší milostivé léto Páně (srv. L 4,18-19). Předtím, než je církev poslána, dostává se jí právě daru Ducha Svatého, v jehož síle budou apoštolové vydávat svědectví Kristu „v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec země“ (Sk 1,8). „O letnicích začaly ‚skutky apoštolů‘“¹⁸⁰⁸ jako dílo Ducha Svatého, který mladé církvi vnuká nepřetržitě nové způsoby, jak a kde, slovy a mocnými činy působit tak, aby stále rostl počet těch, které Bůh v Kristu povolal ke spáse (srv. Sk 4,8 a další). Duch Svatý uschopňuje církev k poslání a misie církve se odehrává zcela v disponibilitě Božímu Duchu (srv. Sk 8,39; 16,6-7), který skrze církev svolává všechny do jednoty Kristova těla.

„Jděte do celého světa a kaďte evangelium všemu stvoření“ (Mk 16,15), ukládá svým učedníkům Zmrtvýchvstalý, jemuž je „dána veškerá moc na nebi a na zemi“ (Mt 28,18) a mimo něhož „není pod nebem dáno jiného jména, zjeveného lidem, jímž bychom mohli být spaseni“ (Sk 4,12). Cílem misie není v první řadě co největší geografické rozšíření církve a nárůst její „členské základny“. Pokud k obojímu dochází, pak je to vždy pouze důsledek tajemného setkání svobody Boha a svobody člověka jako události spásy, již církev jako nástroj slouží. Posledním důvodem poslání Krista i církve, která v jeho poslání pokračuje, je totiž vykoupení lidstva, definitivní příchod Božího království, jež spočívá „ve spravedlnosti, pokoji a radosti z Ducha Svatého“

¹⁸⁰⁵ *Lumen gentium*, 9.

¹⁸⁰⁶ KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für Ökumene*, s. 213.

¹⁸⁰⁷ Srv. MOLTSMANN, J. *Kirche in der Kraft des Geistes : Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München : Kaiser, 1975, s. 23.

¹⁸⁰⁸ *Ad gentes*, 4.

(Ř 14,17). Boží království je však již přítomno mezi námi (srv. *L* 17,21), a to v především v osobě samotného Krista,¹⁸⁰⁹ a ovšem také v církvi, Kristově těle, které naplňuje Duch Svatý. Vždyť právě tomu, kdo se v Kristu z Ducha znovu narodil, se otevírá Boží království.

Kristus naplnil církev svým Duchem, kterého seslal „v posledních dnech“ jako božskou osobu, aby jejím prostřednictvím byli učedníci uvedeni „do veškeré pravdy“ (*J* 16,13). Tentýž Duch Boží, který je Duchem Kristovým, však také „vane, kam chce“ (*J* 7,8). Vždyť co jej charakterizuje, je právě svoboda (srv. *2K* 2,17). Duch „působil ve světě již dříve, než byl Kristus oslaven“,¹⁸¹⁰ a to jako ten, jenž „naplňuje zemi“ (*Mdr* 1,7) a „je ve všem“ (*Mdr* 12,1). Církev, která z moci Ducha vychází do světa k jednotlivcům, ale též k celým národům a kulturám, objevuje, jak tento Duch ve světě již podivuhodně působí. To je důvodem, že církev přichází do světa nejen jako ta, která z bohatství Kristova dává, ale která se sama zkrášluje tím, co dobrého, pravdivého a krásného přijímá z dějin a vývoje lidstva.¹⁸¹¹ Proto lze vztah mezi církví a světem popsat též v dynamice dialogu, součinnosti, vzájemné služby a spolupráce. Hodnotám, s nimiž se ve světě setkává, církev nic neodnímá, nýbrž má úkol je podporovat a přejímat, a tím je mocí Kristova evangelia očišťovat, posilovat a uzdravovat.¹⁸¹² Když církev hlásá evangelium Krista, Vykupitele, který je „světlo světa“ (*J* 9,6), obrací se k národům a kulturám, jejichž přednosti a vlohy „vnitřně oplodňuje, upevňuje, doplňuje a v Kristu obnovuje nadpřirozeným bohatstvím“.¹⁸¹³

V každém člověku, k němuž je poslána, slouží církev Kristu, k jehož obrazu jsme byli stvořeni a který se svým vtělením ve svých nepatrných bratřích zpřítomil (srv. *Mt* 25,31-46). Žádná situace, v níž se člověk ocitá, nemůže tedy církvi zůstat lhostejnou, poněvadž „člověk je první a základní cestou církve, cestou, kterou stanovil Kristus“.¹⁸¹⁴ Veškerá služba církve má směřovat k tomu, aby v člověku zazářil jeho původní obraz a důstojnost, aby se mohl setkat se svou vlastní a nejhlubší pravdou, kterou je Kristus, „dokonalý člověk“.¹⁸¹⁵ V setkání s ním nachází každý člověk sebe sama, poznává pravdu a tak se může plně rozvinout i jeho vnitřní svoboda (srv. *J* 8,32). A tak s hlubokou úctou k člověku, k jeho svobodě a svědomí je církev poslána rozsévat slova pravdy a láskou tuto pravdu účinně zjevovat a přitom mít ustavičně na paměti, že Boží milost se dotýká nitra těch, kdo pravdu hledají a kdo po životě v pravdě a lásce touží.¹⁸¹⁶

To klade na křesťanské církve a na každého Kristova učedníka nárok, naslouchat pozorně a se vši vážností hlasu a potřebám lidského srdce, nechat se poměřovat mírou Kristovy pravdy a s pohledem upřeným na Ježíše, jediného Učitele, si stále více osvojovat postoj svrchované svobody v lásce, se kterou Syn člověka přichází na svět, ne, „aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné“ (*Mk* 10,45).

¹⁸⁰⁹ Srv. *Lumen gentium*, 5.

¹⁸¹⁰ *Ad gentes*, 4.

¹⁸¹¹ Srv. *Gaudium et spes*, 44.

¹⁸¹² Srv. *Lumen gentium*, 13.

¹⁸¹³ *Gaudium et spes*, 58.

¹⁸¹⁴ JAN PAVEL II. *Redemptor hominis*, 14.

¹⁸¹⁵ *Gaudium et spes*, 22.

¹⁸¹⁶ Srv. *Lumen gentium*, 16,17.

Křesťané se neliší od tohoto světa „ani místem, ani jazykem, ani způsobem života“,¹⁸¹⁷ jak poznamenává starý církevní autor. Jejich přítomnost ve světě není na první pohled nijak zvlášť nápadná a přitahující pozornost. Sám jejich mistr je přirovnal ke kousku kvasu (srv. *Mt* 13,33) či špetce soli (srv. *Mt* 5,13), jejichž účinky se dostaví teprve tehdy, ztratí-li svůj vlastní tvar a konzistenci. Vztah křesťanů a světa se jeví jako plný paradoxů. Do světa patří, ale nejsou z něho (srv. *J* 15,19). Uprostřed podoby tohoto světa, která pomíjí (srv. *IK* 7,32), žijí s pohledem upřeným k nebi, kde Kristus, se kterým byli vzkříšeni, sedí po Boží pravici (srv. *Ko* 3,1). Vědí, že pokud jsou doma v tomto těle, nejsou doma u Pána (srv. *2K* 5,6). Ježíšovi učedníci jsou ve světě spíše jako duše v těle, jak pokračuje v *Listu Diognétovi* zmíněný spisovatel.¹⁸¹⁸ Jako duše a tělo tvoří jednotu, tak i křesťané a svět: jedno je určeno pro druhé a obojí dochází naplnění v Božím království. A jako duše, třebaže smysly nezachytitelná dává život tělu, tak křesťané ukryti v těstě světa mu dodávají chuť a spoluutvářejí jeho novou podobu.

Křesťan žije ve světě jako ten, který je do něj poslán Bohem poté, co si jej Bůh napřed ze světa vyvolil, aby mu ukázal, jakou cenu v jeho očích celý svět má. Tak je křesťan postaven nejprve před kříž, jenž zjevuje velikost Boží lásky ke světu. Lásky, kterou Otec miluje natolik, že „dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný. Vždyť Bůh neposlal svého Syna na svět, aby svět soudil, ale aby svět skrze něj byl spasen“ (*J* 3,16-17). Příklon ryzí lásky křesťana k světu je možný pouze jako pohyb od kříže, jímž je učedník ukřižován světu a svět pro něj (srv. *Ga* 6,14). Radost ze světa, procházející naskrz křesťanskou existencí, vyvěrá z umírání pro svět, které se s Kristem stává smysluplným „umíráním do nového života Božího“,¹⁸¹⁹ kterým Bůh touží postupně proniknout celý svět.

Kristus neprosí Otce, aby odňal jeho učedníky ze světa (srv. *J* 17,15). Místo církve zůstane až do druhého Pánova příchodu ve světě, uprostřed lidstva, „jehož je Boží lid součástí“.¹⁸²⁰ Co ovšem Ježíš od Otce žádá je, aby ty, kdo ve světě zůstávají, ochránil od Zlého (srv. *J* 17,15), který na poli světa rozsévá své semeno (srv. *Mt* 13,36-43). Z této perspektivy ten, kdo miluje svět, nemůže mít v lásce Otce (srv. *IJ* 2,15). „Vládce tohoto světa“ (*J* 14,30), do jehož područí se dostalo celé tvorstvo (srv. *Ř* 8,20), však byl Kristem v jeho smrti již jednou provždy poražen, a třebaže je jisté, že učedníci budou mít ve světě soužení, nacházejí v Kristu, který přemohl svět, nevyčerpatelný zdroj útěchy a pokoje (srv. *J* 16,33). Proto, když se křesťan dívá na svět Kristovým zrakem, vidí jej jako vykoupenou skutečnost. Všechno na zemi mu připomíná všeobjímající Otcovu lásku, která se projevila v díle stvoření a vykoupení. Vše je nyní symbolem Boží přítomnosti a on může vpravdě „ve všech věcech“ hledat a nacházet Pána.¹⁸²¹ Na širém světě, ba dokonce ani v podsvětí již neexistuje místo, jehož by se nedotkl Bůh (srv. *Ž* 129,8). Dokonce i hřích odkazuje křesťana k Pánu a k jeho nekonečnému milosrdenství, neboť je před jeho očima již obmytý kapkou Kristovy krve. Vidět svět v Kristu, který je jeho počátek a konec pak znamená, objevovat stále plněji jeho význam a krásu, nakolik je v něm už

¹⁸¹⁷ List Diognétovi, V,1. In *Spisy apoštolských otců*, s. 178.

¹⁸¹⁸ Srv. tamtéž, VI. In *Spisy apoštolských otců*, s. 179.

¹⁸¹⁹ RAHNER, K. Ignaciánská mystika radosti ze světa. In TENTÝŽ. *Dynamický prvek v církvi*, s. 189.

¹⁸²⁰ *Gaudium et spes*, 11.

¹⁸²¹ Srv. *Konstituce Tovaryšstva Ježíšova*, 288.

nyňi přítomen „svět budoucí“. Tak je křesťan poslán do světa v pokoji a radosti. „A tato radost *proměňuje* všechny jeho úmysly a všechny jeho lidské programy, všechna jeho rozhodnutí a všechny jeho skutky a činí z celého jeho poslání svátost návratu světu k Tomu, který je život světa.“¹⁸²² „Z této průzračné a ryzí radosti přichází světu spása.“¹⁸²³

„Ekumenická *epikleze*“ je prosbou o Božího Ducha, který přetváří tento svět: *Přijď a obnov tvář země!* Přiveď všechny k jednotě s Kristem, ke které je povolán každý člověk! Vždyť „on je světlo světa, z něho pocházíme, skrze něho žijeme a k němu směřujeme.“¹⁸²⁴ Sestup Duchu Svatý a umožni všem, aby cestou, kterou zná jen Bůh, dosáhli účast na velikonočním tajemství smrti a vzkříšení Krista,¹⁸²⁵ skrze něž se člověk „obnovuje podle obrazu svého Stvořitele“ (*Ko 3,10*)!

6.3.3.2. Sjednocení v mučednictví, vrcholném svědectví pravdy a lásky

Duch Svatý vede církve v jejím poslání toutéž cestou, jakou kráčel její Pán. Jedná se o velikonoční cestu „chudoby, poslušnosti, služby a sebeobětování až k smrti, nad kterou Pán zvítězil svým zmrtvýchvstáním“.¹⁸²⁶ Plodnost hlásání církve se odvíjí výlučně od toho, je-li slovem o kříži, jakkoliv se takové slovo může světu jevit jako kámen úrazu nebo bláznovství. Jedině v kříži se totiž projevuje Boží moc přinášející do světa spásu (srv. *IK 18-25*). Ukřižovaný Kristus současně všechny, kdo jej před světem vyznávají, sdružuje v svém umučeném těle dokonale vjedno. A tak smíme říci, že ti, kdo nechali vtisknout na svůj život pečeť kříže, když z lásky vydali sami sebe pro Boží království, jsou již spojeni v jednom společenství a stávají se „nejvýznamnějším důkazem, že každý prvek rozdělení může být překlenut a překonán v úplném darování se pro věc evangelia“.¹⁸²⁷

Právě v mučednictví nacházíme s Janem Pavlem II. jeden z nejvýmluvnějších důkazů toho, „jak na nejhlubší úrovni Bůh uchovává společenství mezi pokřtěnými“.¹⁸²⁸ Jelikož pak mučednická smrt znamená milost nejopravdovějšího možného společenství s umírajícím Kristem, je *communio ecclesiae* jakožto *communio martyrum* již dokonalé.¹⁸²⁹ To, co tomuto společenství propůjčuje dokonalost, je skutečnost, že mučedníci bezesbytku přijali nabídnutou milost, která je v jejich smrti připodobnila Kristu. Není pochyby o tom, že zástupy mučedníků pocházejících z rozmanitých křesťanských konfesí dokládají působení jednoho Ducha Svatého a přítomnost téže Boží milosti, takže ti, „kdo vydali svědectví Kristu až k prolití krve, jsou pokládáni za společný poklad katolíků, pravoslavných, anglikánů i protestantů“.¹⁸³⁰ Společenství

¹⁸²² SCHMEMANN, A. *Per la vita del mondo : Il mondo come sacramento*, s. 146.

¹⁸²³ EVDOKIMOV, P. *L'Ortodossia*. Bologna : Dehoniane, 1981, s. 444.

¹⁸²⁴ *Lumen gentium*, 3.

¹⁸²⁵ Srv. *Gaudium et spes*, 22.

¹⁸²⁶ *Ad gentes*, 5.

¹⁸²⁷ JAN PAVEL II. *Ut unum sint*, 1.

¹⁸²⁸ Tamtéž, 84.

¹⁸²⁹ Srv. tamtéž.

¹⁸³⁰ JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente*, 37. Jedná se o myšlenku inspirovanou papežem Pavlem VI. při svatořečení ugandských mučedníků 18. října 1964 ve svatopetrské bazilice, kdy papež neopomenul zdůraznit, že v zástupu afrických mučedníků si podávají ruce katolíci s anglikány; srv. PAVEL VI. In *sollemni cannonizatione*

mučedníků je již dovršené, vždyť ti, „kdo byli zabiti pro slovo Boží a pro svědectví, které vydali“ (Zj 6,9), jsou vedle sebe shromážděni před nebeským oltářem. Co znamená toto eschatologické společenství pro putující Boží lid, jehož jednota je zatím stále neúplná a nedokonalá?

Pod pojmem mučednictví se obecně rozumí „smrt jako přímý důsledek vyznání Krista“,¹⁸³¹ což nás přivádí k jeho kristologickému centru. Křesťanské mučednictví, které je třeba odlišit od heroismu i od odvážných skutků těch, kdo nasazují své životy i pro nejvyšší mravní a duchovní ideály, lze pochopit pouze ve spojitosti s Kristem, a to jako důsledek, ke kterému křesťana orientuje účast na Ježíšově poslání, kterým je vydat svědectví pravdě o Otcově království (srv. J 18,37). Mučedník jakožto μάρτυς znamená v první řadě svědek. Věrným svědkem *katexochén* je pak právě Ježíš Kristus (srv. Zj 1,5), kterého Otec poslal, aby vydal svědectví o Bohu jako zachraňující lásce. Je to svědectví Otci a přicházejícímu nebeskému království, které prostupuje Ježíšovo kázání a skutky, celý jeho život a přivádí jej až k smrti na kříži, která je dobrovolnou obětí dobrého pastýře, jenž všechny sobě svěřené ovce shromažďuje v jedno (srv. J 10,7-18). Ježíš koná v synovské poslušnosti činy, které viděl u svého Otce (srv. J 5,19) a věrně hovoří pravdu, kterou slyšel od Boha (srv. J 8,41). V poslaném Kristu je přítomen Otec, od kterého Syn vyšel. Věčný život, který Synovi dává Otec, aby jej rozdal všem lidem, přichází do světa skrze Ježíšovu lásku, která nakonec dostává dokonalou podobu nejvyšší oběti. Kristus navíc říká „ano“ násilné smrti také za nás, a to ještě v době, kdy jsme byli hříšníky a tak smiřuje lidstvo s Otcem (srv. Ř 5,6-11), který nás v něm přijímá za své syny. Do Otcova milosrdenství uzavírá dokonce i ty, kdo jej přibíjejí na kříž (srv. L 23,34).

Kristus posílá své učedníky, aby byli „svědky“ (srv. L 24,48) a v jejich osobě přichází on sám. Kdo je poslán, však není větší než jeho Pán, jenž svým přátelům říká: „Jestliže pronásledovali mě, i vás budou pronásledovat“ (J 15,20). *Učednictví* je třeba rozumět jako svědectví, které je otevřené mučednictví. *Následování* Krista je spojeno s příslibem pronásledování. Pavel ve svých slovech vystihl identitu křesťana: „Jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Ga 2,19-20). Každý věřící křesťan je si vědom, že za svůj život vděčí zástupné oběti Božího Syna, který jej povolal do společenství následování. Přilnutí k Ježíšovi a k jeho evangelium se děje v životě, který se postupně ztrácí v sebevydávající se lásce, který se však právě touto cestou zachraňuje a nalézá ve své plnosti (srv. Mk 8,35). Ba dokonce pro své spojení s Kristem takový život „vydá mnohý užitek“ (J 12,24). Plodnost svědectví se odvíjí ze sjednocení s Kristem v jeho smrti a zmrtvýchvstání.

Ježíšova slova, spojující svědectví a utrpení, se naplňují již v první generaci učedníků, jak je to patrné na postavě jáhna Štěpána. Poté, co vydal před židovskou radou svědectví Kristu –

Beatorum Caroli Lwanga et sociorum. Homilia. In *Acta apostolicae saedis : Commentarium officiale*. Annus LVI, series III, volumen VI. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, s. 906. Obdobně při nedávném blahorečení tří katolických kněží ze čtveřice „lubeckých mučedníků“, kterou doplňuje jeden evangelický pastor, bylo vyzdvíženo, že všichni čtyři *martyři* nacistického teroru patří nerozdílně k sobě, a to jako svědkové jediného Krista, jehož blahoslavenství se obrací ke všem (srv. Mt 5,1-12); srv. KASPER, W. Geistliches Wort in der Lübecker Lutherkirche am 24. Juni 2011. [on line]. [citováno 21. 06. 2013]. Dostupné na internetu: <<http://www.luebeckermaertyrer.de/de/stimmen/ansprachen/kardinal-kasper-lutherkirche.html>>.

¹⁸³¹ CREWS, R.D. „Martirio“. In LOSSKY, N. et alii (ed.). *Dizionario del movimento ecumenico*, s. 705.

Spravedlivému, který byl zabit, odchází *protomartyr* z tohoto světa s pohledem upřeným k nebesům, které se před ním otevírají a s modlitbou k Bohu, aby přijal jeho duši a odpustil těm, kdo jej kamenovali. Popis jeho násilné smrti je uvozen důležitou zmínkou o tom, že Štěpán byl „plný Ducha Svatého“ (Sk 7,55). V mučedníkovi je v nejvyšší možné míře rozvinuta přítomnost Ducha, který jej vede, aby vydal svědectví pravdě, a který proměňuje mučedníkovu tvář do andělské krásy (srv. Sk 6,15). Křesťanské mučednictví lze pochopit pouze jako radikální disponibilitu a poslušnost Duchu, který nás přidružuje ke Kristu a připodobňuje nás k němu, a to až do posledních rysů jeho bolesti proniknuté, a právě tehdy veskrze oslavené tváře. Duch zaměřuje pohled mučedníka na Syna člověka, stojícího ve slávě po pravici Boží (srv. Sk 7,56) a posiluje v něm důvěru, „že bude následovat jeho oslavené lidství“.¹⁸³² Duch, jehož úkolem je vydat svědectví o Ježíšovi (srv. J 15,26), uschopňuje k tomuž také učedníky, kteří jsou především svědky Kristova zmrtvýchvstání (srv. Sk 1,22). Když svědčí oni, promlouvá v jejich svědectví Duch Svatý. Zvláště se tak děje v okamžiku, kdy jsou učedníci pro Kristovo slovo pronásledováni (srv. Mt 10,20; Sk 5,32). Láska, bez níž dokonce ani ta nejvyšší oběť neznamena nic (srv. IK 13,3), dosahuje v mučednictví své dokonalosti a stává se nejprůkaznějším znamením přítomnosti Ducha.¹⁸³³ „Všude tam, kde dochází ke křesťanskému mučednictví, jde vždy o dílo Ducha Svatého, Ducha pravdy a lásky.“¹⁸³⁴

Mučednictví má též svůj aspekt *ekleziologický*. Pro průzračnost svědectví církev rozpoznává v mučedníkovi samotného Krista a nachází díky němu jádro své víry, jímž je její ženich, který z lásky k nevěstě prolévá svou vlastní krev. Současně ve věrnosti mučedníka dochází svého vyjádření v nejvyšší míře láska samotné církve k Pánu. Jako snoubenka následující poslušně svého snoubence, stává se církev matkou, jejíž plodnost se díky semeni mučednické krve projevuje růstem stále nových generací jejích dětí.¹⁸³⁵ V mučedníkově oběti se autentickým způsobem projevuje podstata poslání církve – svědčit o Božím Synu, který „pro nás a pro naši spásu sestoupil s nebe“ a z lásky k nám vydal za nás sebe sama (srv. Ga 2,20).¹⁸³⁶ Tuto pravdu církev zvěstuje nejúčinněji tím, když je přidružena k Ježíšově láskyplné oběti, když v utrpení svých údů z *milosti* Ukřižovaného doplňuje to, co zbývá do plnosti Kristových útrap (srv. Ko 1,24).¹⁸³⁷ Když 2. vatikánský koncil oceňuje svědectví prolité krve jako „vynikající dar a

¹⁸³² AMBROS, P. *Laik a jeho poslání : Mučednictví – svědectví*. Olomouc : Refugium, 2011, s. 65.

¹⁸³³ Srv. ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*, s. 111.

¹⁸³⁴ SCHEELE, P.-W. Unsere Martyrerkirche. In TENTÝŽ. *Glaube – Mystik – Musik : Theologie im Dialog*. Würzburg : Echter, 2009, s. 165.

¹⁸³⁵ Srv. EUSEBIUS. *Historia ecclesiastica*, V,I,45-46. In PG 20,240 (Dopis křesťanů z Vienne e z Lyonu církvím v Asii a Frýgii).

¹⁸³⁶ Μαρτυρία, svědectví představuje *Grundvollzug der Kirche* [základní uskutečnění církve], a proto má vlastně celá církev martyrologickou strukturu. Svědectví jako připravenost k mučednictví – k vydanosti až k prolítí krve – je nejen základním rysem křesťanské existence vyplývajícím ze křtu, nýbrž také podstatným úkolem církevního úřadu. Z tohoto důvodu samotná povaha úřadu v církvi vyžaduje, že bude od svého nositele vykonávána v radikální odlišnosti od způsobu vlády mocných tohoto světa, totiž ve znamení následování ukřižovaného Krista (srv. Mk 10,41-45); srv. LINDFELD, T. *Martyrium und Ökumene*. Vom Streit um die Wahrheit zum gemeinsamen Zeugnis für die Wahrheit. In *Catholica*, 64 (2010), s. 63-66.

¹⁸³⁷ Srv. BALTHASAR, H.U. VON. *Neue Klarstellungen*, s. 164. Balthasar dodává, že právě „na tomto tajuplném souladu – při veškerém odstupu – mezi Kristem a jeho církví, Vykupitelem a těmi, které vykoupil, spočívá celé pochopení mučednictví ve staré církvi“ (BALTHASAR, H.U. VON. *op. cit.*).

největší ověření lásky“,¹⁸³⁸ ukotvuje celou skutečnost křesťanského mučednictví v působení Boží milosti. Sám Bůh ve svrchované svobodě vyvolí, uschopní a vede svého milovaného k nejzazší odpovědi na nekonečnou lásku, s níž po něm od věčnosti touží. Vědomí milosti, které se mu dostalo, a která v něm přinese svůj užitek, pak v mučedníkovi působí radost jako nejvlastnější stav jeho nitra, když přijímá smrt jako službu víry (srv. *Fp* 2,17).

Studium historických pramenů přináší stále zřetelněji na světlo skutečnost, jak rozhodujícím způsobem ovlivnilo ekumenismus jako hnutí za jednotu právě svědectví novodobých křesťanských mučedníků.¹⁸³⁹ Ti se ve svém mučednictví stali znamením odporu nejen vůči diktaturám popírajícím evangelium, ale poukázali též na rozporuplnost rozdělení mezi křesťany. „Obojímu bylo nastaveno jako protiklad viditelné znamení společného svědectví v následování kříže.“¹⁸⁴⁰ Na příkladu mučedníků z doby nacionálního socialismu uvádí Paul Werner Scheele, jak společně sdílená *zkušenost* vydávaného svědectví a následné perzekuce katolických a evangelických křesťanů v Německu přinesla těmto Kristovým učedníkům nový druh pronikavého *poznání*, které u některých z nich vyústilo do neochvějného *rozhodnutí*, obětovat vědomě svůj život jako pokání za hřích rozdělení církve a za sjednocení všech věřících v Krista.¹⁸⁴¹ Símě jednoty je tak podivuhodně zalito krví mučedníků, z jejichž skryté oběti čerpá svou sílu. Usilovat o překonání rozkolu znamená pokračovat v jejich díle.

Církev již od nepaměti byla přesvědčena o tom, že mučednická smrt působí plody ekvivalentní důsledkům, které má přijetí svátosti křtu. Proto se o mučednictví hovoří též jako o křtu krve.¹⁸⁴² Z toho vyplývá pro ekumenismus důležitá skutečnost: Je-li pravdou, že křest představuje svátostné pouto jednoty mezi křesťany,¹⁸⁴³ a uznávají-li dnes církve a církevní společenství navzájem své křty jako platné, pak by se *communio* projevená v mučednictví měla odrazit i ve vzájemném uznání svědků, kteří pro Krista prolili svou krev. V tomto směru jsou nanejvýš významné kroky, směřující k sestavení ekumenického martyrologia.¹⁸⁴⁴ Nalézt společnou praxi toho jak připomínat a udržovat v církvích živou památku na mučedníky je výzvou ekumenické spiritualitě. Aby se jednalo skutečně o *memoria viva* na ty, kteří věčně žijí v paměti Boží, musí se privilegovaným místem připomínky stát křesťanská *liturgie*.

Nemůžeme skrýt bezradnost, s níž stojíme v této souvislosti před zástupy těch, kdo se v dějinách církve stali obětí nábožensky motivovaných střetů a násilí spáchaného mezi vyznavači křesťanských konfesí. Byli také oni *svědky* Krista ukřižovaného a vzkříšeného? Smíme je vůbec nazvat mučedníky, kteří nás spojují? Jak se jako dědici české reformace díváme na oběti běsnění radikálních husitů? Jak uvažujeme jako čeští evangelíci o smrti Jana Sarkandra?

¹⁸³⁸ *Lumen gentium*, 42.

¹⁸³⁹ Srv. např. ERNESTI, J. *Ökumene im Dritten Reich*.

¹⁸⁴⁰ LINDFELD, T. *Martyrium und Ökumene. Vom Streit um die Wahrheit zum gemeinsamen Zeugnis für die Wahrheit*, s. 61.

¹⁸⁴¹ Srv. SCHEELE, P.W. *Zum Zeugnis berufen : Theologie des Martyriums*. Würzburg : Echter, 2008, s. 295-301. Jako příklad uveďme zápisek kněze Maxe Josefa Metzgera, neúnavného apoštola jednoty: „Jemu, Otci, jsem nabídl svůj život za mír ve světě a za jednotu Kristovy církve. Byl bych šťastný, kdybych skrze vydanost svého života mohl posloužit účinně tomu, o co jsem bez viditelného úspěchu usiloval svým životem“ (SCHEELE, P.W. *op. cit.*, s. 301).

¹⁸⁴² Srv. *Katechismus katolické církve*, 1258.

¹⁸⁴³ Srv. *Unitatis redintegratio*, 22.

¹⁸⁴⁴ Srv. JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente*, 37.

Jak se stavíme jako čeští katolíci k těm, kteří v době protireformace za věrnost své víře zaplatili životem? Mučedníci nejsou naším majetkem a chloubou.¹⁸⁴⁵ Pokud vyrostli, šlo o dílo Boží milosti a Bůh sám proniká do tajemství srdcí v okamžiku umírání, stejně jako zná svoje, „kteří přišli z velikého soužení“ (Zj 7,14). Zcela jistě nás tyto nesčetné oběti mohou sjednotit ve vyznání vin a v lítosti srdce za násilí zaštitěné jménem Kristova evangelia, když nám všichni společně kladou před oči hříchy našich vlastních otců a napomínají nás k tomu, že pravdu nelze prosadit jinak, než mocí pravdy samé.¹⁸⁴⁶ Jedinou silou, kterou Boží pravdu zjevuje jeho Syn, pak je ukřižovaná láska. V této lásce jsme sjednoceni, když se k ní utíkáme obtíženi našimi hříchy s prosbou o odpuštění. „Dějiny vzájemného pronásledování nutí k postoji pokání. Není snad právě pokání perspektivou, ve které je třeba nově konstituovat oblak svědků?“¹⁸⁴⁷

Již starobylé vyprávění o umučení svatého Polykarpa ze Smyrny nám zachycuje jako podstatný rys oběti mučedníka, její propojenost s *eucharistií*.¹⁸⁴⁸ Polykarp završuje svůj pozemský běh díkyvdáním Otci za to, že smí mít podíl na Kristově kalichu a na vzkříšení v neporušitelnosti Ducha. Jeho hořící tělo vzápětí nabývá podoby pečeného chleba a ti, kdo mučednictví přihlížejí, mohou cítit vzácnou vůni, jakou voní kadidlo.¹⁸⁴⁹ Na tomto příkladu se ukazuje, jak „mučedník žije a dává život právě skrze svoji smrt, a tak on sám vstupuje do eucharistického tajemství“.¹⁸⁵⁰ V mučednictví tak Duch Svatý uskutečňuje nerozdělenou eucharistii církve, která je jedinou eucharistickou liturgií Krista, totiž tajemstvím oběti, jejíž vůně oslavuje Otce, tajemstvím jednoho chleba, který je z lásky rozlámán, aby dal život světu (srv. J 6,51).

¹⁸⁴⁵ „Pokud je v jejich utrpení okamžik oslavení, pak to není jistě naše oslava, nýbrž jediné oslava Toho, pro něhož trpěli a položili život“ (BALTHASAR, H.U. VON. *Neue Klarstellungen*, s. 159).

¹⁸⁴⁶ Srv. *Dignitatis humanae*, 1.

¹⁸⁴⁷ VISCHER, L. Propheten und Märtyrer im Gedächtnis der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung von Märtyrern und Heiligen, s. 339.

¹⁸⁴⁸ Obdobně již IGNÁC Z ANTIOCHIE. Římanům, IV,1. In *Spisy apoštolských otců*, s. 130.

¹⁸⁴⁹ Umučení Polykarpovo, XIV-XVI. In *Spisy apoštolských otců*, s. 167-168.

¹⁸⁵⁰ RATZINGER, J. Eucharistie und Mission. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*, s. 99.

ZÁVĚR

Od počátku bylo úmyslem naší práce, nově artikulovat myšlenku českého ekumenismu jako otázku po tom, co jako církve a církevní společenství české ekumeny máme zde a nyní konat proto, abychom ve spolupráci s milostí Ducha Svatého stále velkodušněji naplňovali Kristovu touhu po jednotě (srv. *J 17,21*). Naší snahou bylo ukázat, že ekumenické úsilí je Boží Prozřetelností svěřeno jako autentický a specifický dar a poslání křesťanům v českých zemích, a to jako živá tradice místních církví a církevních společenství, kterou je třeba se vši starostlivostí uchovat a neustále rozvíjet.

Při hledání, jak plodným způsobem uchopit ekumenickou ideu, jsme v kontextu tematizace „krize ekumenismu“, přítomné nejen celosvětově, nýbrž konstatované i v českém prostoru, zvolili východisko „duchovního ekumenismu“, které pokládáme za nanejvýš aktuální a které nám umožňuje dojít k závěru, že cesta k větší ryzosti našeho úsilí o jednotu vede skrze dynamiku spirituální obnovy. V naší tezi jsme vyjádřili, že právě prvky koncilního učení o „duchovním ekumenismu“, jimiž jsou obrácení srdce, úsilí o svatost a modlitba za jednotu,¹⁸⁵¹ skýtají zcela výjimečným způsobem příležitost, jak nechat zaznít novým imperativům Ducha Svatého, který stojí v počátcích ekumenického hnutí nejen ve světě, ale také u nás. Současně jsme bolestně vnímali, že potenciál „duchovního ekumenismu“ není v našem prostoru dosud náležitě vyhodnocen, natožpak soustavně a cíleně rozvíjen, a to nejen v české ekumenické teologii, ale až na výjimky, ani v praxi.

„Duchovní ekumenismus“ nás přivádí k samotnému jádru úsilí o obnovení jednoty křesťanů, které má spirituální povahu – „spirituální“ ve smyslu působení Ducha Svatého jako principu života církve i jednotlivého věřícího. Tato výchozí akcentuace měla v naší teologické reflexi českého ekumenismu za následek, že jsme se pokusili rozvinout zcela záměrně pneumatologickou dimenzi ve smyslu naslouchání, rozpoznávání a rozhodování v souladu s tím, jak Duch Svatý, princip jednoty, který spojuje jedno a mnohé, promlouvá k církvím a církevním společenstvím české ekumeny i ke každému věřícímu jednotlivě. Z toho důvodu tvořily ohniska naší práce otázky jednak po ekleziologických a jednak po antropologických komponentech ekumenické spirituální dynamiky v podmínkách českého ekumenismu.

V rámci české ekumenické teologie tedy předkládáme práci, kterou považujeme za první ucelenější pokus, reagovat v místním kontextu na výzvu po znovuobjevení duchovních kořenů úsilí o jednotu křesťanů, která v posledních letech opakovaně zaznívá jak ze strany Papežské rady pro jednotu křesťanů, tak z prostředí světové ekumenické teologie. Samostatné rozvinutí tohoto impulzu ve spojení s pastoračně-spirituálním přístupem k českému ekumenismu umožnilo dojít k závěrům, které považujeme v našem prostředí za přínosné především ze dvou důvodů:

1) Aplikace zásad teologicko-spirituální četby nás v případě českého ekumenismu přivedla k tomu, že se nám podařilo identifikovat pět oblastí, ve kterých vyvstávají pro domácí kontext ekumenických snah klíčová témata. Jedná se přitom o úkol *uzdravení historické paměti*,

¹⁸⁵¹ Srv. *Unitatis redintegratio*, 8.

problém *kontinuity a diskontinuity křesťanských tradic*, vztah *svátosti eucharistie k jednotě církve*, roli *identity* v ekumenickém dialogu a o otázku po *nositelích autentických ekumenických impulzů*. Skutečnost, že v rámci jmenovaných okruhů podrobně rozebíráme jednotlivé tendence, jak dokládá široká dokumentace, a snažíme se navrhnout organicky celistvé podněty k prohloubení daných témat, má za následek, že formulujeme pro českou ekumenu podmínky k plodnému teologickému ekumenickému dialogu. Takový dialog na cestě k plnému poznání Kristovy pravdy, zavazuje církve a církevní společenství k poslušnosti vůči Duchu Svatému a k připravenosti, obohacovat se navzájem „výměnou darů“, které jsou vlastní jediné Kristově církvi.

2) Reflexe, vycházející přímo z pojmu „duchovního ekumenismu“, nejen vysvětlila a prohloubila koordináty, zmíněné samotným koncilním dokumentem, nýbrž následně vytvořila předpoklady k diskursu o „ekumenické spiritualitě“ jako specifické podobě duchovního života, která nejhodnějším způsobem odpovídá cestě překonávání rozdělení mezi Kristovými učedníky, a která podporuje dosažení plné a viditelné jednoty všech pokřtěných. Ekumenickou spiritualitu jako spiritualitu jednoty jsme přitom definovali vzhledem ke zdroji této jednoty (Boží slovo a svátosti církve), jejímu vnitřnímu obsahu (láska Ducha Svatého, vytvářející *communio* církve) a konečnému cíli (poslání církve a křesťanů ve světě). Takto navržená a biblicky hluboko ukotvená forma duchovního života jakožto středu veškerého ekumenického úsilí, otevírá podle našeho přesvědčení možnost, aby se ekumenismus v českých zemích stával stále více (*magis*) nedílnou součástí života celé církve ve smyslu *universitas fidelium*, tedy Božího lidu, jehož členy spojuje v jedno víra, naděje a láska.

Naše tvrzení se opírají nejen o znalost stavu teologické reflexe ekumenické problematiky u nás a zčásti též v zahraničí, ale ukazují se být rovněž zcela v souladu s podněty, s nimiž se nejen na katolickou církev v Čechách a na Moravě, ale též na celou českou ekumenu obrací katolické magisterium. Papežové při svých pastoračních návštěvách naší vlasti opakovaně prokázali svoji starost a péči o zdejší ekumenické vztahy. Jan Pavel II. přitom již v r. 1990 shrnul postoj univerzální církve i světové ekumeny do slov plných očekávání, když prohlásil, že „právě v této zemi se zdá oprávněnou naděje, že dojde k závažným krokům na cestě bratrského smíření a opravdové jednoty v Kristu“.¹⁸⁵² Konkrétní podněty římských biskupů k prohloubení českého ekumenismu pak jdou zcela jednoznačně ve směru výzvy po rozvíjení jeho spirituální duchovní dimenze, jak lze vyrozumět z ústředních témat, jakými jsou např. smíření historické paměti, pokání za hříchy minulých generací, modlitba za jednotu církve, důraz na evangelní jádro křesťanské svátosti, ekumenismus svatých jako živých svědků jedné víry, zodpovědnost za spásanosnou přítomnost Kristova slova uprostřed tohoto světa.

Náš způsob zpracování tématu českého ekumenismu si nečiní nárok na výlučnost. Akcentuace spirituální dimenze v rámci pastoračně-teologického přístupu k problematice nemá za cíl odsunout do pozadí nezbytnou úlohu, kterou hraje dogmatická teologie a ekleziologie, ani eliminovat úsilí církevních historiků či teologů liturgie, kteří se zabývají studiem českého

¹⁸⁵² Projev Jan Pavla II. v Nové Rudolfově galerii na Pražském hradě při setkání s představiteli kulturních a intelektuálních kruhů, s. 27.

ekumenismu. Všem těmto oborům, ale i jednotlivým metodám chceme spíše poukázat na ústřední poznání, k němuž ve světle víry dospíváme, a totiž, že ekumenické hnutí i ekumenická teologická reflexe jako jeho součást, jsou především dílem Ducha Svatého. Pokud se jedná o model, který předkládáme, pak zvláště pokud jde o konkrétní obsah „ekumenické spirituality“, je třeba jej chápat nikoliv jako uzavřenou entitu, ale mnohem spíše jako živou skutečnost, jež musí být v konkrétních pastoračních situacích obohacována o stále nové rozměry, jak nám bude vnukat sám Boží Duch. Jedním ze směrů, kterým by se další bádání v této oblasti mohlo ubírat, a který bychom považovali za zvláště přínosný, představuje např. vskutku důkladné ekumenické studium a zhodnocení spirituálních podnětů, vlastních české reformaci a reformnímu hnutí, které jí předcházelo. Takový úkol však z pochopitelných důvodů přesahuje možnosti a rámec našeho úsilí.

Stojíme-li nyní na konci naší práce, uvědomujeme si, že otázka po minulosti, současnosti a perspektivách českého ekumenismu zůstává otevřenou. Takovou musí i zůstat, protože ekumenismus jako živý projev lásky k jedinému Kristu a jeho snoubence církvi vyžaduje stále novou schopnost otevírat se působení toho, který nás v této lásce zdokonaluje:

*Veni, Sancte Spiritus,
reple tuorum corda fidelium,
et tui amoris in eis ignem accende.*

SOMMARIO

La tesi di Dottorato che presentiamo con la sua impostazione abbraccia la problematica dell'ecumenismo nella Repubblica Ceca. Il quadro del nostro contributo comporta la riflessione dei rapporti ecumenici cechi dal punto di vista della teologia pastorale. Dopo il 1989 l'ecumenismo rappresenta una delle dimensioni della pastorale delle Chiese e comunità ecclesiali nel nostro paese, che ci richiama a che venga sviluppato non solamente a livello di prassi, ma anche per quanto riguarda una profonda riflessione teologica. Affinché i “nostri” cristiani possano arrivare a “dei passi importanti sulla via della riconciliazione fraterna e della vera unità in Cristo” – come auspicava durante la sua prima visita pastorale il Papa Giovanni Paolo II. –, è necessario soprattutto, alla luce della fede, riconoscere, discernere e stabilire le priorità ecumeniche nella *vita* delle Chiese, comunità ecclesiali e dei singoli fedeli.

Nel contesto del movimento ecumenico mondiale, già da due decenni assistiamo al crescente dibattito sul tema della “crisi dell'ecumenismo”, malgrado tutto il progresso nel campo del dialogo ecumenico, che non può essere misconosciuto. Si richiede un cambiamento di “paradigma ecumenico”, si mettono nuovi accenti all'interno del metodo del dialogo, alcuni passi concreti delle Chiese e comunità ecclesiali hanno come loro effetto un aumento di tensione nei rapporti ecumenici. Le tendenze elencate si estendono anche all'ambito ecumenico ceco. Benché i rapporti ecumenici abbiano nel nostro paese una lunga tradizione, ci si chiede in quale misura venga percepito l'impegno ecumenico da parte delle Chiese e delle comunità ecclesiali e anche dai fedeli stessi come un'autentica grazia dello Spirito Santo (cf. *Unitatis redintegratio*, 1) e quanto la domanda di Cristo per l'unità dei suoi discepoli, come segno perché il mondo creda (cf. *Gv* 17), rappresenti la vera ragione normativa di ogni azione pastorale.

Il nostro modo di accostarci alla questione dell'ecumenismo nella Repubblica Ceca parte dalla convinzione che le componenti di un “ecumenismo spirituale”, tra le quali il Concilio annovera la conversione del cuore, l'impegno per la santità di vita e la preghiera per l'unità dei cristiani (cf. *Unitatis redintegratio*, 8), permettono di entrare in uno spazio spirituale eminente, dentro il quale sia possibile anche per l'ecumenismo ceco percepire dei concreti “imperativi pastorali” provenienti dallo Spirito Santo, che è Spirito di comunione e di unità.

Il lavoro presente costituisce, nel quadro della teologia ecumenica ceca, il primo tentativo più articolato di reagire in un contesto locale all'invito del magistero universale della Chiesa cattolica e della teologia cattolica a riscoprire le radici spirituali dell'impegno per l'unità dei cristiani. L'approfondimento di questo impulso, congiunto con l'approccio teologico pastorale e spirituale all'ecumenismo ceco, ci ha permesso di arrivare a delle conclusioni che consideriamo degne di nota soprattutto per due ragioni.

1) La nostra lettura di tipo teologico-spirituale dell'ecumenismo ceco ci ha portato a identificare cinque tematiche che emergono nel centro stesso del contesto del nostro impegno ecumenico. Si tratta del compito della *riconciliazione della memoria storica*, del problema di *continuità e di discontinuità delle tradizioni cristiani*, del rapporto del *sacramento*

dell'Eucarestia con l'unità della Chiesa, del ruolo dell'identità nel dialogo ecumenico e della questione riguardante i portatori di impulsi ecumenici autentici. Il fatto che all'interno delle aree di domande analizziamo delle tendenze e cerchiamo di proporre dei suggerimenti complessi allo scopo di poter essere approfonditi, permette di presentare alle Chiese e comunità ecclesiali nel nostro paese delle condizioni per un dialogo ecumenico proficuo.

2) La nostra riflessione a partire dal concetto di “ecumenismo spirituale” ha costituito il presupposto per il discorso su una “spiritualità ecumenica” come forma specifica della vita spirituale che corrisponde nel modo più adeguato al cammino di superamento della divisione fra i discepoli di Cristo e che favorisce il raggiungimento della piena e visibile unità di tutti i battezzati. La spiritualità ecumenica è stata definita a partire dal rapporto con le sorgenti di quest'unità (*Parola di Dio e sacramenti della Chiesa*), con il contenuto dell'unità (*l'amore dello Spirito Santo che costituisce la comunione della Chiesa*) e con lo scopo finale di essa (la *missione della Chiesa e dei cristiani nel mondo*). La forma di vita spirituale suggerita come centro di ogni impegno ecumenico, apre l'orizzonte della possibilità che l'ecumenismo nella Repubblica Ceca possa diventare parte imprescindibile della vita della Chiesa quale *universitas fidelium*, cioè di ogni singolo membro del popolo di Dio. Il modello che presentiamo allo stesso tempo rimane aperto alle situazioni pastorali concrete, in cui lo Spirito Santo stesso ci dona di scoprire le nuove dimensioni con le quali bisognerà anche nel futuro arricchire la spiritualità ecumenica.

POUŽITÉ ZKRATKY

a.	<i>articulus</i> (článek)
AA. VV.	<i>autores varii</i> (různí autoři)
Aq.	<i>Aquinatis</i> (Akvinský)
a. v.	augsburského vyznání
AV ČR	Akademie věd České republiky
bl.	blahoslavený, blahoslavená
cap.	<i>capitula</i> (kapitola)
CCEE	<i>Council of Episcopal Conferences of Europe</i> (Rada evropských biskupských konferencí)
CČS(H)	Církev československá (husitská)
CDČT	Centrum dějin české teologie
CDK	Centrum pro studium demokracie a kultury
cit.	citován, citováno
CMBF	Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta
ČAV	Česká akademie věd
ČBK	Česká biskupská konference
ČCE	Českobratrská církev evangelická
čl.	článek, články
ČR	Česká republika
ČSR	Česká socialistická republika
ČSFR	Česká a Slovenská federativní republika
ČSSR	Československá socialistická republika
dr.	doktor
ed.	<i>editor, editores</i> (vydavatel, vydavatelé)
ERC	Ekumenická rada církví
EKD	<i>Evangelische Kirche in Deutschland</i> (Evangelická církev v Německu)
ETF UK	Evangelická teologická fakulta Univerzity Komenského
etc.	<i>et cetera</i> (a další)
I.S.E.	<i>Istituto di studi ecumenici</i>
HBF	Husitská bohoslovecká fakulta
HTF UK	Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy
In, in	v
kán.	kánon
Kap., kap.	kapitola
kard.	kardinál
kart.	karton
KEBF UK	Komenského evangelická bohoslovecká fakulta Univerzity Karlovy

KEK	Konference evropských církví
KMK	Křesťanská mírová konference
KTF UK	Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy
l.	léta
LG	<i>Lumen gentium</i> (Světlo národů), věroučná konstituce o církvi
např.	například
n, nn	následující
<i>op. cit.</i>	<i>opus citatum</i> (citované dílo)
ÖRK	<i>Ökumenischer Rat der Kirchen</i> (Ekumenická rada církví), v německém jazykovém prostoru ekvivalent pro Světovou radu církví
o. s.	občanské sdružení
P.	<i>Pater</i> (otec)
p.	pan
P.E.N.	<i>Postsecondary Education Network</i>
PG	MIGNE, J.P. <i>Patrologiae cursus completus : Series graeca</i> . 1857-1866.
PL	MIGNE, J.P. <i>Patrologiae latinae cursus completus</i> . 1844-1864.
pozn.	poznámka
prof.	profesor
q.	<i>quaestio</i> (otázka)
r.	rok
red.	redakce
resp.	respektive
Rom	<i>Römerbrief</i> (List Římanům)
R.P.D.	<i>Reverendissimo Patri Domini</i> (ctihodnému otci, panu)
S.	<i>Sanctus</i> (svatý)
s.	strana, strany
s.d.	<i>sine data</i> (bez /udání/ vročení)
S.I.	<i>sine loco</i> (bez /udání/ místa)
sl.	sloupec; složka
SRC	Světová rada církví
SRN	Spolková republika Německo
Srv., srv.	srovnej
SSR	Slovenská socialistická republika
St.	<i>Sankt</i> (svatý)
sv.	svatý
t.č.	toho času
TGM	Tomáš Garrigue Masaryk
ThDr.	doktor teologie
tzv.	takzvaný
UR	<i>Unitatis redintegratio</i> (Obnovení jednoty), dekret o ekumenismu

vl.	vlastním (nákladem)
WBG	<i>Wissenschaftliche Buchgesellschaft</i>
WCC	<i>World Council of Churches</i> (Světová rada církví)
YMCA	<i>Young Men's Christian Association</i> (Křesťanské sdružení mladých mužů)
zjm.	zejména

Zkratky názvů biblických knih jsou uvedeny podle *Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad (včetně deuterokanonických knih)*. Praha : Česká biblická společnost, 1996.

BIBLIOGRAFIE

1. Bible

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad (včetně deuterokanonických knih). Praha : Česká biblická společnost, 1996.

2. Dokumenty magisteria katolické církve

2.1. Dokumenty koncilů

2.1.1. Chalcedonský koncil

Symbolum Chalcedonense (z 22. října 451). In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Bologna : Dehoniane 2009, čl. 300-303.

2.1.2. 11. Toledský koncil

Symbolum (z r. 675). In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Bologna : Dehoniane 2009, čl. 525-541.

2.1.3. Tridentický koncil

Decretum de iustificatione (z 3. ledna 1547). In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* čl. 1520-1583.

Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus (z 3. prosince 1563). In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Bologna : Dehoniane 2009, čl. 1821-1825.

2.1.4. 2. Vatikánský koncil

2.1.4.1. Koncilní dokumenty

Lumen gentium (věroučná konstituce o církvi z 21. listopadu 1964) (český překlad in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* Praha : Zvon, 1992, s. 29-97).

Dei Verbum (věroučná konstituce o Božím zjevení z 18. listopadu 1965) (český překlad in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* Praha : Zvon, 1992, s. 101-123).

Sacrosanctum concilium (konstituce o posvátné liturgii z 4. prosince 1963) (český překlad in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* Praha : Zvon, 1992, s. 125-169).

Gaudium et spes (konstituce o církvi v dnešním světě z 7. prosince 1965) (český překlad in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* Praha : Zvon, 1992, s. 173-265).

Unitatis redintegratio (dekret o ekumenismu z 21. listopadu 1964) (český překlad in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* Praha : Zvon, 1992, s. 433-457).

Presbyterorum ordinis (dekret o službě a životě kněží z 7. prosince 1965) (český překlad in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* Praha : Zvon, 1992, s. 299-337).

Ad gentes (dekret o misijní činnosti církve z 7. prosince 1965) (český překlad in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* Praha : Zvon, 1992, s. 459-507).

Dignitatis humanae (deklarace o náboženské svobodě z 7. prosince 1965) (český překlad in *Dokumenty 2. vatikánského koncilu.* Praha : Zvon, 1992, s. 557-574).

2.1.4.2. Akta koncilu

Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II. Vol. II: Periodus secunda. Pars VI. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici vaticani II. Vol. IV: Periodus quarta. Pars I. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1976.

2.2. Papežové

2.2.1. Pius IX.

Blahoslavené breve (prohlášení k beatifikaci Jana Sarkandra z 12. srpna 1854). In TENORA, J. – FOLTYNOVSKÝ, J. *Bl. Jan Sarkander : Jeho doba, život a blahoslavení.* Olomouc : Matice cyrilometodějská, 1920, s. 733-734.

2.2.2. Lev XIII.

LEV XIII. Grande munus (encyklika o rozšíření úcty sv. Cyrila a Metoděje ve všeobecné církvi z 30. září 1880). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903).* Bologna : Dehoniane, 1997, čl. 182-202.

LEV XIII. Satis cognitum (encyklika o jednotě církve z 29. června 1896). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903).* Bologna : Dehoniane, 1997, čl. 1233-1282.

LEV XIII. Apostolicae curae (encyklika o anglikánských svěceních z 13. září 1896). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903).* Bologna : Dehoniane, 1997, čl. 2034-2048.

LEV XIII. Divinum illud munus (encyklika o Duchu Svatém z 9. května 1897). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 3 : Leone XIII (1878-1903).* Bologna : Dehoniane, 1997, čl. 1300-1328.

2.2.3. Benedikt XV.

BENEDIKT XV. Saepe nobis (list československým biskupům z 30. listopadu 1921) (český překlad in *Cyrilometodějské papežské dokumenty z let 869-1985 : Výběr.* Velehrad – Olomouc : Refugium, 2003, s. 62-73).

2.2.4. Pius XI.

PIUS XI. Ad R.P.D. Leopoldum Prečan, archiepiscopum olomucensium: De conventu quarto in civitate Velehrad, prope sepulcrum S. Methodii episcopi, harendo, pro dissidentium orientie ecclesiarum unione. In *Acta apostolicae sedis : Commentarium officiale.* Annus XVI, volumen XVI. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1924, s. 326-327.

PIUS XI. Ad R.P.D. Leopoldum Prečan archiepiscopum olomucensem eundemque „Apostolatus a Ss. Cyrillo e Methodio“ preasidem : De conventu quinto velehradensi. In *Acta apostolicae sedis : Commentarium officiale.* Annus XIX, volumen XIX. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1927, s. 340-341.

PIUS XI. Quod sanctum Cyrillum (list srbsko-chorvatsko-slovinským a československým biskupům z 13. února 1927) (český překlad in *Cyrilometodějské papežské dokumenty z let 869-1985 : Výběr.* Velehrad – Olomouc : Refugium, 2003, s. 74-83).

PIUS XI. Mortalium animos (encyklika o podpoře pravé náboženské jednoty z 6. ledna 1928). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche 5 : Pio XI (1922-1939).* Bologna : Dehoniane, 1995, čl. 226-238.

PIUS XI. Ad R.P.D. Leopoldum Prečan archiepiscopum olomucensium, de conventu velehradensi sexto. In *Acta apostolicae sedis : Commentarium officiale.* Annus XXIV, volumen XXIV. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1932, s. 338-339.

2.2.5. Jan XXIII.

JAN XXIII. Ad Petri cathedram (encyklika o pravdě, jednotě a pokoji v lásce z 29. června 1959). In LORA, E. – SIMIONATI, R. (ed.). *Enchiridion delle encicliche. 7 : Giovanni XXIII. Paolo VI (1958-1978).* Bologna : Dehoniane 1994, čl. 1-80.

JAN XXIII. Magnifici eventus (apoštolský list slovanským biskupům z 11. května 1963) (český překlad in *Cyrilometodějské papežské dokumenty z let 869-1985 : Výběr.* Velehrad – Olomouc : Refugium, 2003, s. 84-97).

2.2.6. Pavel VI.

PAVEL VI. *Ecclesiam suam* (encyklika o způsobech, jakými má katolická církev v současnosti vykonávat své poslání z 6. srpna 1963). In LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 2 : Documenti ufficiali della santa sede 1963-1967*, čl. 163-210.

PAVEL VI. In sollemni canonizatione Beatorum Caroli Lwanga et sociorum. Homilia. In *Acta apostolicae saedis : Commentarium officiale*. Annus LVI, series III, volumen VI. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, s. 904-906.

PAVEL VI. *Antique nobilitatis* (apoštolský list věřícím Československa z 2. února 1969) (český překlad in *Cyrlometodějské papežské dokumenty z let 869-1985 : Výběr*. Velehrad – Olomouc : Refugium, 2003, s. 98-119).

2.2.7. Jan Pavel II.

JAN PAVEL II. *Redemptor hominis* (encyklika o Kristu Vykupiteli z 4. března 1979) (český překlad Praha : Zvon, 1996).

JAN PAVEL II. *Egregiae virtutis* (motu proprio vyhlašující sv. Cyrila a Metoděje za spolupatrony Evropy z 31. prosince 1980). In LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 7 : Documenti ufficiali della Santa sede 1980-1981*. Bologna : Dehoniane 1991, čl. 958-968.

JAN PAVEL II. *Slavorum apostoli* (encyklika u příležitosti jedenáctistého výročí evangelizačního díla sv. Cyrila a Metoděje z 2. června 1985) (český překlad in *Cyrlometodějské papežské dokumenty z let 869-1985 : Výběr*. Velehrad – Olomouc : Refugium, 2003, s. 144-192).

JAN PAVEL II. *Dominum et vivificantem* (encyklika o Duchu Svatém v životě církve a světa z 18. května 1986) (český překlad Praha : Zvon, 1997).

JAN PAVEL II. *Mulieris dignitatem* (apoštolský list o důstojnosti a povolání ženy z 15. srpna 1988) (český překlad Praha : Zvon, 1992).

Projev Jana Pavla II. na letišti v Praze-Ruzyni (z 21. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 10-13.

Promluva Jana Pavla II. v chrámu sv. Víta při setkání s duchovními, řeholníky a řeholnicemi a s tělesně postiženými občany (z 21. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*, s. 13-17.

Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Letenské pláni v Praze (z 21. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 18-21.

JAN PAVEL II. Poselství Československé biskupské konference (z 21. dubna 1990). In *Jan Pavel II. v Československu 21.-22. dubna 1990. Projevy. Promluvy. Poselství*, Praha : Zvon 1990, s. 37-41.

Projev Jana Pavla II. v Nové Rudolfově galerii na Pražském hradě při setkání s představiteli kulturních a intelektuálních kruhů (z 21. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 22-30.

JAN PAVEL II. Setkání s představiteli křesťanských církví (21. dubna 1990). In *Jan Pavel II. v Československu 21.-22. dubna 1990. Projevy. Promluvy. Poselství*, Praha : Zvon 1990, s. 70.

Promluva Jana Pavla II. při slavení eucharistie na Velehradě (z 22. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 32-36.

Promluva Jana Pavla II. před modlitbou Regina Coeli na Velehradě (z 22. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 37-38.

JAN PAVEL II. *Udienza generale*. Mercoledì, 25 aprile 1990. [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19900425_it.html.

JAN PAVEL II. *Redemptoris missio* (encyklika o stále platnosti misijního poslání ze 7. prosince 1990) (český překlad Praha : Zvon, 1994).

JAN PAVEL II. *Gratissimam sane* (list rodinám z 2. února 1994). In TESTACI, B. – LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 14 : Documenti ufficiali della Santa sede 1994-1995*. Bologna : Dehoniane, 1997, čl. 158-344.

JAN PAVEL II. *Tertio millennio adveniente* (apoštolský list o přípravě na jubilejní rok 2000 z 10. listopadu 1994) (český překlad Praha : Zvon, 1995).

JAN PAVEL II. *Oriente lumen* (apoštolský list ke stému výročí vydání listu *Orientalium dignitas* Pia XII. z 2. května 1995). In TESTACI, B. – LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 14 : Documenti ufficiali della Santa sede 1994-1995*, čl. 2553-2632.

Dopis papeže Jana Pavla II. synodnímu seniorovi ČCE a prezidentu ERC v ČR Pavlu Smetanovi (z 2. května 1995). In *Protestant*, VI/6 (1995), s. 2-3.

Projev Jana Pavla II. na letišti v Praze-Ruzyni (z 20. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 43-46.

Promluva Jana Pavla II. při bohoslužbě slova na Strahovském stadionu v Praze (z 20. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 49-53.

Homilie Jana Pavla II. při mši sv. u příležitosti svatořečení Jana Sarkandra a Zdislavy z Lemberka v Olomouci na letišti Neředín (z 21. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 56-60.

Promluva Jana Pavla II. před modlitbou Regina Coeli na letišti Neředín v Olomouci (z 21. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 61-62

Promluva Jana Pavla II. při setkání s mládeží na Svatém Kopečku v Olomouci (z 21. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 62-67.

Proslov Jana Pavla II. při generální audienci 24. května 1995 v Římě. In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 71-74.

JAN PAVEL II. *Ut unum sint* (encyklika o ekumenickém úsilí z 25. května 1995) (český překlad Praha : Zvon, 1995).

JAN PAVEL II. *Vita consecrata* (postsynodální apoštolská exhortace o zasvěceném životě a jeho poslání ve světě z 25. března 1996) (český překlad Praha : Zvon, 1996).

Proslov Svatého otce při příjezdu (z 25. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 79-81.

Promluva Svatého otce na setkání s členy České biskupské konference (z 25. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 83-90.

Homilie Jana Pavla II. při mši svaté pro mládež v Hradci Králové (z 26. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 92-97.

Promluva Svatého otce na setkání s nemocnými a členy řeholních komunit v bazilice svaté Markéty (z 26. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 98-102.

Homilie Jana Pavla II. na závěr oslav svatovojtěšského milénia v Praze na Letné (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 104-108.

Promluva Jana Pavla II. před modlitbou Regina Coeli v Praze na Letné (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 108-109.

Promluva Jana Pavla II. v katedrále svatého Víta při ekumenické bohoslužbě (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 111-114.

Projev Jana Pavla II. na rozloučenou na ruzyňském letišti v Praze (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 115-117.

JAN PAVEL II. Udienza generale. Mercoledì, 30 aprile 1997. Visita pastorale nella Repubblica Ceca. [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_30041997_it.html>.

JAN PAVEL II. IV. Congresso mondiale dei movimenti e delle nuove comunità. Messaggio del papa (promluva z 27. května 1998). In *Il Regno – Documenti*, 43/13 (1998), s. 398-399.

Projev papeže Jana Pavla II. k účastníkům římského mezinárodního symposia o Mistru Janu Husovi (z 17. prosince 1999). In *Mezinárodní symposium o Mistru Janu Husovi : Řím, Papežská lateránská univerzita. 15. – 18. 12. 1999*. Praha : Sekretariát ČBK, 2001, s. 1-3.

JAN PAVEL II. Incarnationis mysterium (apoštolský list vyhlášující jubilejní rok 2000 z 29. listopadu 1998). In LORA, E. (ed.). *Enchiridion Vaticanum 17 : Documenti ufficiali della Santa sede 1998*. Bologna : Dehoniane, 2000, čl. 1677-1721.

JAN PAVEL II. *Novo millennio ineunte* (apoštolský list na závěr jubilejního roku z 6. ledna 2001) (český překlad Praha : Sekretariát ČBK, 2001).

JAN PAVEL II. *Ecclesia de Eucharistia* (encyklika o eucharistii a jejím vztahu k církvi z 17. dubna 2003) (český překlad Praha : Karmelitánské nakladatelství 2003).

2.2.8. Benedikt XVI.

Primo messaggio di Sua Santità Benedetto XVI al termine della concelebrazione eucaristica con i cardinali elettori in Capella Sistina. Mercoledì, 20 aprile 2005. [on line]. [citováno 5. 12. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia_it.html>.

Solennità dei Santi Apostoli Pietro e Paolo. Omelia di Sua Santità Benedetto XVI. Basilica di San Pietro. Mercoledì, 29 giugno 2005. [on line]. [20.10. 2012]. Dostupné na: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050629_sts-peter-paul_it.html>.

Ökumenisches Treffen im erzbischöflichen Sitz in Köln. Ansprache von Benedikt XVI. Köln, Erzbischöfliches Palais. Freitag, 19. August 2005. [on line]. [citováno 6. 12. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_ecumenical-meeting_ge.html>.

BENEDIKT XVI. *Sacramentum caritatis* (postsynodální apoštolská exhortace o eucharistii, zdroji a vrcholu života a poslání církve z 22. února 2007), 27 (český překlad Praha : Paulínky, 2007).

BENEDIKT XVI. *Caritas in veritate* (encyklika o integrálním rozvoji v lásce a pravdě z 29. června 2009) (český překlad Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009).

BENEDIKT XVI. Angelus. Palazzo Apostolico di Castel Gandolfo. Domenica, 20 settembre 2009. [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090920_it.html>.

Intervista concessa dal Santo Padre ai giornalisti durante il volo verso la Repubblica Ceca (26 settembre 2009). [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090926_interview_it.html>.

Uvítací ceremoniál na letišti Praha-Stará Ruzyně. Projev papeže Benedikta (z 26. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 9-10.

Setkání s představiteli politického a veřejného života a s diplomatickým sborem ve Španělském sále Pražského hradu. Projev papeže Benedikta XVI. (z 26. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 32-34.

Modlitba nešpor s kněžími, řeholníky, řeholnicemi, seminaristy a zástupci církevních hnutí v katedrále sv. Víta, Václava a Vojtěcha. Promluva papeže Benedikta XVI. (z 26. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 47-48.

Mše svatá na letišti v Brně-Tuřanech. Homilie papeže Benedikta XVI. (z 27. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 64-65.

Mše svatá na letišti v Brně-Tuřanech. Promluva Benedikta XVI. při modlitbě Anděl Páně (z 27. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 66-67.

Setkání se zástupci Ekumenické rady církví v ČR v pražském Arcibiskupském paláci. Projev papeže Benedikta XVI. (z 27. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 84-85.

Setkání s akademickou obcí ve Vladislavském sále Pražského hradu. Projev papeže Benedikta (z 27. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 97-99.

Mše svatá ve Staré Boleslavi. Homilie papeže Benedikta XVI. (z 28. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 112-113.

Mše svatá ve Staré Boleslavi. Poselství papeže Benedikta XVI. mládeži (z 28. září 2009). In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2009, s. 115-117.

BENEDIKT XVI. Udienza 30 settembre 2009. Viaggio apostolico nella Repubblica Ceca. [on line]. [citováno 26. 9. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090930_it.html>.

BENEDIKT XVI. Ansprache bei dem ökumenischen Gottesdienst. Augustinerkloster Erfurt. 23. September 2011. [online]. [cit. 8. 2. 2013]. Dostupné na internetu: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_augustinian-convent-erfurt_ge.html>.

BENEDIKT XVI. *Verbum Domini* (postsynodální apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve z 30. září 2010) (český překlad Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2011).

2.2.9. František

František píše na Velehrad. In *Katolický týdeník*, 27-28 (2013), s. 1.

2.3. Kongregace, papežské rady

Ecclesia catholica (De motione oecumenica) (dokument Svatého oficía z 20. prosince r. 1949) (německý překlad in *Herder Korrespondenz*, 4 /1949-1950/, s. 318-320).

SEKRETARIÁT PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. Directorium oecumenicum. Pars prima. Ad totam Ecclesiam (z 14. května 1967). In LORA, E. (ed.). *Enchiridion Vaticanum 2 : Documenti ufficiali della Santa sede 1963-1967*. Bologna : Dehoniane, 1992, čl. 1194-1256.

KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Mysterium ecclesiae* (prohlášení z 24. června 1973). In DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna : Dehoniane 2009, čl. 4530-1541.

KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. Communionis notio (list biskupům katolické církve o některých aspektech církve jakožto společenství z 28. května 1992), 9. In LORA, E.– TESTACI, B. (ed.). *Enchiridion vaticanum 13 : Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993*. Bologna : Dehoniane, 1995, čl. 1774-1807.

PAPEŽSKÁ RADA PRO JEDNOTU KŘESŤANŮ. *Direktář k provádění ekumenických principů a norem* (z 25. března 1993) (český překlad Praha : Sekretariát ČBK, 1995).

KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. Note sur l'expression „Eglises soeurs“ (list předsedům biskupských konferencí z 30. června 2000), 10. In LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 19 : Documenti ufficiali della Santa Sede 2000*. Bologna : Dehoniane, 2001, čl. 1025-1038.

KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Dominus Iesus* (prohlášení o jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve z 6. srpna 2000) (český překlad Praha : Sekretariát ČBK, 2000).

2.4. Kodex kanonického práva a Katechismus katolické církve

Kodex kanonického práva, kán. 1752 (český překlad Praha : Zvon 1994).

Katechismus katolické církve (český překlad Praha : Zvon 1995).

3. Oficiální stanoviska a vyjádření Římskokatolické církve u nás

Pastýřský list biskupů a ordinářů československých o církvi (z 17. října 1948). In *Pastýřské listy 1945-2000 : Arcidiecéze pražská*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 54-61.

Prohlášení nekatolických církví Československa (k instrukci sv. officia o ekumenismu) (z 29. března 1950). In *Lidové noviny* (30.3. 1950), s. 4.

TOMÁŠEK, F. Vyhlášení sedmileté přípravy k tisíciletému výročí založení biskupství v Praze – duben 1967 (z 15. dubna 1967). In *Pastýřské listy 1945 – 2000 : Arcidiecéze pražská*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 150-152.

BISKUPOVÉ A KAPITULNÍ VIKÁŘI ČSR. Prohlášení biskupů a kapitulních vikářů k nové úpravě uzavírání nábožensky smíšených manželství – září 1970 (z 28. září 1970). In *Pastýřské listy 1945-2000 : Arcidiecéze pražská*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 207-208.

TOMÁŠEK, F. Velikonoční poselství pražského arcibiskupa duchovním a věřícím všech křesťanských církví a všem lidem dobré vůle v naší zemi – Velikonoce 1988 (z 11. května 1988). In *Pastýřské listy 1945-2000 : Arcidiecéze pražská*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 508-513.

Poselství českých a moravských biskupů všem lidem dobré vůle v České republice k závěru Desetiletí duchovní obnovy národa (z 17. listopadu 1997). In *Perspektivy*, 11 (1997), s. IV.

ČEŠTÍ A MORAVŠTÍ BISKUPOVÉ. Dekret o svolání Plenárního sněmu české Katolické církve (z 5. července 1997). In *Katolický týdeník*, VIII/33 (1997), s. 5.

4. Dokumenty Mezinárodní teologické komise

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. Interpretationis problema (dokument o interpretaci dogmatu z října 1989). In CABRI, P. – LORA, E. – TESTACCI, B. (ed.). *Enchiridion vaticanum 11 : Documenti ufficiali della Santa sede 1988-1989*. Bologna : Dehoniane 1992, čl. 2717-2811.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Paměť a smíření : Církev a viny minulosti* (dokument z prosince 1999). Praha : Katolický týdeník, 2000.

5. Oficiální prohlášení nekatolických církví a církevních společenství

5.1. Ve světě

The World Methodist Council and the Joint Declaration on the Doctrine of Justification (z 13. července 2006) (německý překlad in OELDEMANN, J. – NÜSSEL, F. – SWARAT, U. – VLETSIS, A. /ed./). *Dokumente wachsender Übereinstimmung : Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 4. 2001-2010*. Paderborn – Leipzig : Bonifatius : Evangelische Verlagsanstalt, 2012, s. 1158-1162).

Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis : Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen (z 9. listopadu 2000). [on line]. [cit. 19. 3. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.theologische-links.de/downloads/oekumene/Kirchengemeinschaft_nach_evangelischem_Verstaendnis.pdf>

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. *Das Abendmahl : Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche* (z 17. ledna 2003). Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2003.

Verbindlich leben : Kommunitäten und geistliche Gemeinschaften in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ein Votum des Rates der EKD zur Stärkung evangelischer Spiritualität (z 14. června 2007). EKD-Texte 88, 2007. [online]. [14.12. 2012]. Dostupné na: <<http://www.ekd.de/EKD-Texte/54036.html>>.

5.2. U nás

Poselství generálního sněmu českých evangeliků českému národu (z 18. prosince 1919). In *Ustavující generální sněm Českobratrské církve evangelické konaný v Praze dne 17. a 18. prosince 1918*. Praha : Synodní výbor českobratrské církve evangelické, 1919, s. 57-58.

Proklamace založení církve československé (z 10. ledna 1920). In MAREK, P. *České schizma : Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*. Olomouc – Rosice : Gloria, 2000, s. 298-299.

Svátostné společenství. Stanovisko Starokatolické církve ke směrnicí připravené Římskokatolickou církví (z 15. března 2001). In *Gesemany*, 4 (2001), s. 83-85.

6. Dokumenty ekumenického dialogu

6.1. Prohlášení SRC a valná shromáždění SRC

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. The Church, the Churches and the World Council of Churches. The ecclesiological Significance of the World Council of Churches („Torontské prohlášení“ z července 1950) (italský překlad in ROSSO, S. – TURCO, E. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1984-1998*. Bologna : Dehoniane, 2001, čl. 2370-2386).

Terza assemblea. Gesù Cristo luce del mondo. New Delhi 19 novembre – 5 dicembre 1961. In ROSSO, S. – TURCO, E. /ed./ *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1948-1998*. Bologna : Dehoniane, 2001, čl. 210-409.

Quinta assemblea. Cristo libera e unisce. Nairobi. 23 novembre – 10 dicembre 1975. In ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1984-1998*. Bologna : Dehoniane, 2001, čl. 818-1088.

Sesta assemblea. Gesù Cristo vita del mondo. Vancouver, 24 luglio – 10 agosto 1983. In ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1984-1998*. Bologna : Dehoniane, 2001, čl. 1089-1471.

Settima assemblea. Spirito Santo, rinnova l'intero creato. Canberra, 7-20 febbraio 1991. In ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1948-1998*. Bologna : Dehoniane, 2001, čl. 1472-1925.

Ottava assemblea. Volgiamoci a Dio. Esultiamo nella speranza. Harare, 8-13 dicembre 1998. ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Consiglio ecumenico delle chiese 5 : Assemblee generali 1948-1998*. Bologna : Dehoniane, 2001, čl. 1926-2316.

Towards a Common Understanding and Vision of WCC. [online]. [citováno 15. 3. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/porto-alegre-2006/3-preparatory-and-background-documents/common-understanding-and-vision-of-the-wcc-cuv.html>>.

6.2. Světové konference a dokumenty komise *Faith and Order*

I Conferenza mondiale. Losanna. 3-12 agosto 1927. Rapporto. I Sezione: Appello all'unità. In ROSSO, S. – TURCO, E. /ed./ *Enchiridion oecumenicum : Fede e Costituzione 6. Conferenze mondiali 1927-1993*. Bologna : Dehoniane, 2005, čl. 13-66.

IV Conferenza mondiale. Montréal. 12-26 luglio 1963. Parte seconda. Rapporto. II sezione. Scrittura, Tradizione e tradizioni. In ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Fede e Costituzione 6 : Conferenze mondiali 1927-1993*, čl. 1908-1946.

V Conferenza mondiale. Sulla via della piena *koinonia*. Santiago de Compostela. 3-14 agosto 1993. In ROSSO, S. – TURCO, E. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Fede e costituzione 6 : Conferenze mondiali 1927-1993*. Bologna : Dehoniane, 2005, čl. 2197a-3018.

Baptism, Eucharist and Ministry (dokument *Faith and Order* z ledna 1982) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./ *Enchiridion oecumenicum : Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984*. Bologna : Dehoniane, 1986, čl. 3032-3181).

A Treasure in Earthen Vessels. An instrument for an ecumenical reflection on hermeneutics (dokument *Faith and Order* z r. 1998) (německý překlad HELLER, D. /ed./ *Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung : Ein*

Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik. Frankfurt am Main : Lembeck, 1999).

6.3. Bilaterální ekumenický dialog

6.3.1. Katolicko-pravoslavný

PAVEL VI. – ATHENAGORAS I. De excommunicationis sententiarum remotione (společné prohlášení ze 7. prosince 1975), 4. In LORA, E. (ed.). *Enchiridion vaticanum 2 : Documenti ufficiali della Santa sede 1963-1967.* Bologna : Dehoniane, 1992, čl. 494-498.

6.3.2. Katolicko-luterský

GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Das Herrenmahl (dokument z roku 1978) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984.* Bologna : Dehoniane, 1986, čl. 1207-1307).

GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Wege zur Gemeinschaft – Alle unter einem Christus (prohlášení ke *Confessio Augustana* z 23. února 1980) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984,* čl. 1405-1433).

GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Das geistliche Amt in der Kirche (dokument z 13. března 1981) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./). *Enchiridion oecumenicum : Documenti del dialogo teologico interconfessionale 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984.* Bologna : Dehoniane, 1986, čl. 1434-1520).

GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Martin Luther – Zeuge Jesu Christi (prohlášení z 6. května 1983) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984.* Bologna : Dehoniane, 1986, čl. 1521-1547).

GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION. Einheit vor uns (dokument z 3. března 1984) (italský překlad in VOICU, S.J. – CERETI, G. /ed./). *Enchiridion oecumenicum : Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 1 : Dialoghi internazionali 1931-1984.* Bologna : Dehoniane, 1986, čl. 1548-1709).

Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění (z r. 1997). MACHULA, T. (ed.). *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu.* Praha : Krystal, 2000, s. 5-24.

BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLAND. *Communio sanctorum : Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.* Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius – Lembeck, 2005.

6.3.3. Katolická církev – SRC

JOINT WORKING GROUP BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES. Ecclesiological and ecumenical implications of a common Baptism (dokument z května 2004) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 7 : Dialoghi internazionali 1995-2005.* Bologna : Dehoniane, 2006, čl. 1289-1402).

6.3.4. Lutersko-pravoslavný

Authority in and of the Church: B. Understanding of Salvation in the Light of the Ecumenical Councils. Common Statement of the Lutheran-Orthodox Joint Commission (prohlášení z 2.–7. srpna 1995) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 7 : Dialoghi internazionali 1995-2005.* Bologna : Dehoniane, 2006, čl. 2639-2654).

Authority in and of the Church: C. Salvation: Grace, Justification and Synergy. Common Statement of the Lutheran-Orthodox Joint Commission (prohlášení z 31. července – 8. srpna 1998), 5 (italský překlad in CERETI, G. –

PUGLISI, J.F. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 7 : Dialoghi internazionali 1995-2005*. Bologna : Dehoniane, 2006, čl. 2655-2664).

6.4. Dokumenty Leuenberského společenství reformačních církví v Evropě

Konkordie reformačních církví v Evropě (Leuenberská konkordie z 16. března 1973). In *Na cestě k jednotě : Leuenberské dokumenty*. Praha : Sít', 1996, s. 9-15.

Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církve (dokument 4. Valného shromáždění Leuenberského společenství z 9. května 1994). In *Na cestě k jednotě : Leuenberské dokumenty*. Praha : Sít', 1996, s. 17-50.

6.5. Domsbá skupina

GROUPE DES DOMBES. Vers une même foi eucharistique? (pastorační dohoda z r. 1973) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. (ed.). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 2 : Dialoghi locali 1965-1987*. Bologna : Dehoniane 1988, čl. 712-719).

GROUPE DES DOMBES. Pour la conversion des Églises. Identité et changement dans la dynamique de communion (dokument z 3. září 1990) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale 4 : Dialoghi locali 1988-1994*. Bologna : Dehoniane 1996, čl. 968-1259).

GROUPE DES DOMBES. Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints. Dans l'histoire e l'Écriture. Controverse et conversion (dokument z r. 1998-1999) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo interconfessionale 8 : Dialoghi locali 1995-2001*. Bologna : Dehoniane, 2007, čl. 1340-1707).

6.6. Ostatní

On the Way to Visible Unity (z r. 1988) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 4 : Dialoghi locali 1988-1994*. Bologna : Dehoniane 2007, čl. 306-361).

The Porvoo Declaration – „Towards Closer Unity“ (prohlášení z r. 1992) (italský překlad in *Enchiridion oecumenicum : Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 4 : Dialoghi locali 1988-1994*. Bologna : Dehoniane 1996, čl. 362-379).

Charta oecumenica (směrnice pro růst spolupráce mezi církvemi v Evropě z r. 2001) (český překlad Praha : Sekretariát ČBK, 2001).

Called to Common Mission : A Lutheran Proposal for a Revision of the „Concordat of Agreement“ (návrh z r. 2000) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 8 : Dialoghi locali 1995-2001*. Bologna : Dehoniane 2007, čl. 2812-2842).

Called to Full Communion („Prohlášení z Waterloo“ z r. 2001) (italský překlad in CERETI, G. – PUGLISI, J.F. /ed./). *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale. 8 : Dialoghi locali 1995-2001*. Bologna : Dehoniane 2007, čl. 1023-1051).

7. Místní ekumenické dohody, prohlášení a směrnice partikulárního práva pro ekumenismus v ČR

Dojednání mezi Církví československou husitskou a Českobratrskou církví evangelickou přijaté na setkání synodní rady Českobratrské církve evangelické a představitelů ústřední rady Církve československé husitské dne 3.12.1991. In *Theologická revue*, 63/3 (1992), obálka.

Dohoda o duchovní službě ve věznicích (z 7. ledna 1994). Praha : Sekretariát ČBK, 1994.

Dohoda o křtu (mezi ČCE a ČBK a mezi CČSH a ČBK z 25. ledna 1994). Praha : Sekretariát ČBK, 1994.

Směrnice o smíšených manželstvích (z 28. ledna 1999). In FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*. Praha : Kalich, 2008, s. 82.

Dohoda o duchovní službě v rezortu ministerstva obrany (z 3. června 1999). Praha : Sekretariát ČBK, 1998.

Dohoda mezi církvemi Leuenberského společenství o vzájemném zastupování v diaspoře (z 18. listopadu 2000). In FILIPI, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*. Praha : Kalich, 2008, s. 64-65.

Společenství ve svátostech s křesťany jiných církví (z r. 2002). Praha : Sekretariát ČBK, 2002.

Dohoda o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v České republice (z 20. listopadu 2006). [on line]. [cit. 18. 5. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.ekumenickarada.cz/wpimages/other/dohoda1.pdf>>.

Dodatek k dohodě o duchovní péči ve zdravotnictví mezi Českou biskupskou konferencí a Ekumenickou radou církví v České republice (z 12. prosince 2011) [on line]. [cit. 18. 5. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.ado.cz/kaplan/dodatek_1.pdf>.

VLK, M. – SMETANA, P. Společné prohlášení k římskému sympoziu o Mistru Janu Husovi (z 1. ledna 2000). In *Mezinárodní symposium o Mistru Janu Husovi : Řím, Papežská lateránská univerzita. 15. – 18. 12. 1999*. Praha : Sekretariát ČBK, 2000, s. 4-7.

8. Díla církevních otců a středověkých církevních autorů

AMBROŽ. Expositio Evangelii secundum Lucam. In *PL* 15,1527-1850.

AMBROŽ. Expositio Psalmi CXVIII. In *PL* 15,1197-1527.

AUGUSTIN. In Ioannis evangelium tractatus CXXIV. In *PL* 35,1379-1376.

AUGUSTIN. Sermones de tempore. In *PL* 38,995-1248

AUGUSTIN. Epistulae I-XX. In *PL* 33.

AUGUSTIN. Ennarationes in Psalmos LXXX-CL. In *PL* 37.

AUGUSTIN. De baptismo contra Donatistas. In *PL* 34,107-244.

AUGUSTIN. De Trinitate. In *PL* 42,819-1098.

ATANÁŠ. Oratio de Incarnatione Verbi. In *PG* 25,95-198.

CYPRIÁN. De unitate Ecclesiae. In *PL* 4,493-518.

CYPRIÁN. De oratione Dominica. In *PL* 4,519-542.

CYPRIÁN. Epistolae. In *PL* 4,191-438.

CYRIL JERUZALÉMSKÝ. Catechesis mystagogica V. In *PG* 33,1109-1128.

EUSEBIUS. Historia ecclesiastica. In *PG* 20,45-906.

HUGO OD SV. VIKTORA. De sacramentis. In *PL* 176,173-616.

IGNÁC Z ANTIOCHIE. Tralleským. In *Spisy apoštolských otců*. Praha : Kalich, 2004, s. 126-129.

IGNÁC Z ANTIOCHIE. Římanům. In *Spisy apoštolských otců*. Praha : Kalich, 2004, s. 129-132.

IGNÁC Z ANTIOCHIE. Filadelfským. In *Spisy apoštolských otců*. Praha : Kalich, 2004, s. 132-135.

IRENEJ Z LYONU. Adversus haereses. In *PL* 7,437-1224.

List Diognetovi. In *Spisy apoštolských otců*. Praha : Kalich, 2004, s. 176-183.

ORIGENES. In Canticum canticorum homiliae. In *PG* 17,35-58.

ORIGENES. In Jeremiam. In *PG* 17,253-544.

Pastýř Hermův. In *Spisy apoštolských otců*. Praha : Kalich, 2004, s. 192-271.

ŘEHOŘ NYSSKÝ. Epistolae. In *PG* 46,999-1108.

ŘEHOŘ VELIKÝ. Homiliae in Ezechielem. In *PL* 76,785-1075.

TERTULIÁN. Adversus Marcionem. In *PL* 2,239-524.

TERTULIÁN. De baptismo. In *PL* 1,1197-1124.

TOMÁŠ AKVINSKÝ. *Theologická summa. I-VI*. Olomouc : Krystal, 1937-1940.

Umučení Polykarpovo. In *Spisy apoštolských otců*. Praha : Kalich, 2004, s. 158-170.

9. Reformační vyznavačské, naukové a teologické texty

Apologie augsburského vyznání. In *Kniha svornosti : Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese*. Praha : Kalich, 2006, s. 79-268.

Augsburské vyznání. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*. Praha : KEBF, 1951, s. 55-110.

Bratrské vyznání. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*. Praha : KEBF, 1951, s. 113-178.

CALVIN, J. *Unterricht in der christlichen Religion : Institutio Christianae Religionis*. Neukirchen-Lluyon : Neukirchener Verlag, 2008.

České vyznání. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*. Praha : KEBF, 1951, s. 265-306.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 2 : Schriften, Predigten, Disputationen 1518/19. Weimar : Böhlau, 1884.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 40/I : Galatervorlesung (cap. 1-4). Weimar : Böhlau, 1911.

Druhé helvetské vyznání. In ŘÍČAN, R. (ed.). *Čtyři vyznání*. Praha : KEBF, 1951, s. 181-262.

Heidelberský katechismus. Brno : Českobratrské nakladatelství, 1949.

LUTHER, M. De captivitate babylonica ecclesiae. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 6 : Schriften, Predigten, Disputationen 1520/21.* Weimar : Böhlau, 1888, s. 484-573.
LUTHER, M. Eine treue Vermahnung Martin Luthers an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 8 : Schriften, Predigten, Disputationen 1520/21.* Weimar : Böhlau, 1889, s. 670-687.
LUTHER, M. De servo arbitrio. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 18 : Schriften 1525.* Weimar : Böhlau, 1908, s. 551-787.
Šmalkaldské články. In *Kniha svornosti : Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví augsburské konfese.* Praha : Kalich, 2006, s. 269-308.

10. Archivní dokumenty

10.1. Archiv Komise pro ekumenismus při ČBK

Dopis Waltera Kaspera biskupu Františku Radkovskému ze dne 7. července 2000. In ARCHIV KOMISE PRO EKUMENISMUS PŘI ČBK.

10.2. Archiv ERC v České republice

Dopis ThDr. Zdeňka Souška ERC v ČR ze dne 4.3. 1996. In ARCHIV ERC.

Dopis ThDr. Zdeňka Souška Jeho eminenci p. Miloslavu kard. Vlkovi ze dne 5.10. 1996. In ARCHIV ERC.

Zápis ze setkání ř.v. ERC dne 9.9. 1999 v Praze 10, Donská 5, s. 2. In ARCHIV ERC.

10.3. Archiv ČCE

VAŠKO, V. Zásady spolupráce křesťanských církví v Československu při jejich uplatňování v občanském životě (z r. 1969). In ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV 4 : Církev římsko-katolická 1918-1974.*

List synodního seniora Hájka biskupu Tomáškoví ze dne 24. dubna 1967. In ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV 4 : Církev římsko-katolická 1918-1974.*

Pozvání k ekumenickým bohoslužbám v lednu 1969 a 1970. In ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV 4 : Církev římsko-katolická 1918-1974.*

Prohlášení reformačních církví v ČSR k 400. výročí České konfese. In ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV 3 : Ekumenická rada církví v ČSSR 1965-1975. Jubileum: 400 let od vydání České konfese.*

Dopis Josefa Hromádky Františkovi kardinálovi Tomáškoví ze dne 8. srpna 1988. In ARCHIV ČCE. *Archivní karton č. XXV/4.*

10.4. Archiv Centra dějin české teologie

MADL, A. *Referát o synodu církve evangelické, 9. 11. 1971.* In CDČT, fond Antonín Mandl I, kart. 1, sl. Texty.

11. Citovaná literatura

AA. VV. *Beyond Idealism : A Way Ahead for Ecumenical Social Ethics.* Gran Rapids : Eerdmans, 2006.

AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví.* Praha : Ekumenická rada církví ČSR, 1976.

AA. VV. *Evangelická identita : Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 21.-25. ledna 2008.* Benešov : EMAN, 2008.

AA. VV. *L'oecuménisme spirituel, de Paul Couturier aux défis actuels : Actes du colloque universitaire et interconfessionnel, Lyon et Francheville, Rhône, France, les 8, 9, 10 novembre 2002.* Lyon : Profac, 2003.

Agenda Českobratrské církve evangelické : Bohoslužebná kniha. I, II. Praha : Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1983, 1988.

- ALEŠ, P. *Pravoslavná církev u nás : Přehled dějinné cesty*. Olomouc : Světlo světa, 1996.
- ALTRICHTER, M. *Krátké dějiny křesťanské spirituality*. Olomouc : Refugium, 2013.
- AMBROS, P. Předmluva. Cesty nového ekumenismu. In CLÉMENT, O. *Pohledy do budoucnosti*. Velehrad : Refugium, 1998, s. 5-8.
- AMBROS, P. *Kam směřuje česká katolická církev? : Teologie obnovy místní církve v Čechách a na Moravě, její základní pastorační postoje a orientace pro třetí tisíciletí*. Velehrad : Refugium, 1999.
- AMBROS, P. Polarizace v české katolické církvi – cesty ke kvalifikované reflexi. In AA. VV. *Polarizace české katolické církve?* Velehrad : Refugium, 2000, s. 8-15.
- AMBROS, P. Česká spiritualita. In AA. VV. *Otázky české spirituality*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 15-31.
- AMBROS, P. Ekumenismus jako podněcující rozpomínání víry. In *Teologická reflexe*, 7/1 (2001), s. 16-21.
- AMBROS, P. *Teologicky milovat církev*. Velehrad : Refugium, 2003.
- AMBROS, P. Cyrilometodějství a jezuité na Velehradě od roku 1890 do roku 1919. In AA. VV. *Velehrad – filologoi versus filosofoi : Příspěvek spirituální teologie k 800. letému výročí*, Olomouc : Refugium, 2005, s. 208-236.
- AMBROS, P. Komemorativní a anamnetický ráz cyrilometodějské tradice. In AA. VV. *Fórum Velehrad I. : Communio ecclesiarum - očištění paměti*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 362-378.
- AMBROS, P. Od ekumenické spolupráce k ekumenické pastoraci? Význam *subsistit in* (LG 8) pro praxi církve. In AMBROS, P. (ed.). *Fórum pastorálních teologů VI : Pastorační situace jako výzva k ekumenismu. Sborník příspěvků z vědeckého semináře (19.-20. března 2007) Katedry pastorální a spirituální teologie CMTF UP a Centra Aletti v Olomouci*, Olomouc : Refugium, 2007, s. 187-205.
- AMBROS, P. Pastorační teologie a kontinuita křesťanské tradice. In AA. VV. *Krása jako východisko : Nové cesty pastorální teologie*. Olomouc : Refugium, 2008, s. 5-70.
- AMBROS, P. Velehrad Unionist Movement. Jubilee Velehrad Congress 1907–2007. In *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Theologica Olomoucensia*, 9 (2008), s. 107-113.
- AMBROS, P. *Svoboda k alternativám : Kontinuita a diskontinuita křesťanských tradic*. Olomouc – Velehrad : Refugium, 2008-2009.
- AMBROS, P. „Špaldák, Adolf“. In FARRUGIA, E.G. (ed.) *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc : Refugium, 2010, s. 882.
- AMBROS, P. *Laik a jeho poslání : Mučednictví – svědectví*. Olomouc : Refugium, 2011.
- Anketa: Co na to Zvěřinovi žáci? In *Perspektivy*, 7 (1995), s. III.
- Anketa. Jak oni vidí nás. In *Perspektivy*, 7 (1996), s. IV.
- AUGUSTIN, G. Ökumene als geistlicher Prozess. In WALTER, P. – KRÄMER, K. – AUGUSTIN, G. (ed.). *Kirche in ökumenischer Perspektive : Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2003, s. 522-549.
- AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Praha : Karolinum, 2000.
- (bad). Smíření vychází z Božího odpuštění. In *Katolický týdeník*, VIII/29 (1997), s. 5.
- BALÍK, S. – HANUŠ, J. *Katolická církev v Československu 1945-1989*. Brno : CDK, 2007.
- BALÍK, S. – HANUŠ, J. *Lenice dvacátého století : Druhý vatikánský koncil a české země*. Brno : CDK, 2012.
- BALTHASAR, H.U. VON. Spiritualität. In *Geist und Leben*, 31 (1958), s. 340-352.
- BALTHASAR, H.U. VON. Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualitäten in der Kirche. In *Concilium*, 1/9 (1965), s. 715-722.
- BALTHASAR, H.U. VON. *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*. München : Kösel, 1969.
- BALTHASAR, H.U. VON. Casta meretrix. In TENTÝŽ. *Sponsa Verbi : Skizzen zur Theologie II*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1971, s. 203-305.
- BALTHASAR, H.U. VON. Wer ist die Kirche? In TENTÝŽ. *Sponsa Verbi : Skizzen zur Theologie II*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1971, s. 148-202.
- BALTHASAR, H.U. VON. Pneuma und Institution. In TENTÝŽ. *Pneuma und Institution : Skizzen zur Theologie, IV*. Einsiedeln : Johannesverlag, 1974, s. 201-235.
- BALTHASAR, H.U. VON. *Katholisch : Aspekte des Mysteriums*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1975.
- BALTHASAR, H.U. VON. *Christlicher Stand*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1977.
- BALTHASAR, H.U. VON. *Neue Klarstellungen*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1979.
- BALTHASAR, H.U. VON. Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit. In RATZINGER, J. – BALTHASAR, H.U. VON. *Maria – Kirche im Ursprung*. Freiburg im Breisgau – Herder, 1980, s. 41-79.
- BALTHASAR, H.U. VON. *Cesty k ujasnění : Rozlišování duchů*. Brno : CDK, 1998.
- BÁRTA, Z. Bonyho communio. In RÜCKL, J. – ŠTICA, P. (ed.). *Bonaventura Bouše : Odkaz a vzpomínky*. Praha : Vyšehrad 2009, s. 122-126.
- BARTH, H.-M. Das Vaterunser als ökumenisches Gebet. In *Una sancta*, 45 (1990), s. 99-109.
- BARTH, H.-M. *Spiritualität : Ökumenische Studienhefte 2*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- BARTŮNEK, V. Hus dnes. In *Duchovní pastýř*, 17/3 (1968), s. 49-50.

- BARTUŇEK, V. Ekumenismus a M. Jan Hus. In *Duchovní pastýř*, 20/9 (1971), s. 131-134 a 20/10 (1971), s. 153-156.
- BAŠUS, B.B. Generální sněm očima současníků. In BROŽ, L. (ed). *O společenství služby : Soubor esejů o československé evangelické cestě*. Praha : Kalich 1981, s. 27-38.
- BAŠUS, B.B. Pět poznámek ke kanonizaci Jana Sarkandra. In AA. VV. *Evangelici o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 40-42.
- BAUDIŠ, J. Svatost Jeronýma Pražského a Jana Husa. In *Hlas pravoslavi*, LI/6-7 (červen-červenec 1995), s. 187-193.
- (be). Jan Pavel II. u nás. In *Katolický týdeník*, VIII/18 (1997), s. 12.
- BEINERT, W. – KÜHN, U. *Ökumenische Dogmatik*. Leipzig – Regensburg : Evangelische Verlagsanstalt – Pustet, 2013.
- BENEDIKT XVI./RATZINGER, J. *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*. Donauwörth :ewel, 2005.
- BENEDIKT XVI. *Die Liebe in der Wahrheit : Die Socialenzyklika „Caritas in veritate“*. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Aouginos Labardakis, Erzbischof Robert Zollitsch. Freiburg im Breisgau : Herder, 2009.
- BERAN, J. K diskusi o Prohlášení o náboženské svobodě. In HANUŠ, J. *Malý slovník osobností katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno : CDK, 2005, s. 261-262.
- BERÁNEK, J. – SOKOL, J. *Nebát se a nekrást*. Praha : Portál, 2003.
- Berichte und Grüsse unseren Freunden. In *Via*, 1/3 (1968), poslední strana obálky.
- Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy 1986). In *Una Sancta*, 42 (1987), s. 4-28.
- BIČ, M. Před třiceti lety. In *Slovo a život : Sborník studií vydaný k sedmdesátým narozeninám prof. ThDr. Jana Merella*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1974, s. 13-17.
- BIRMELÉ, A. – MEYER, H. (ed.). *Grundkonsens – Grunddissens*. Frankfurt am Main – Paderborn : Lembeck – Bonifatius, 1992.
- BISKUP GORAZD. *Z díla*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1988.
- BLANCHARD, Y.-M. Duchovní ekumenismus ve zkoušce globalizace. In *Getsemany*, 9 (2010), s. 230-238.
- BOHÁČ, Z. Násilné přerušování řeckokatolické církve na počátku 50. let v Československu. In HANUŠ, J. – STRÍBRNÝ, J. (ed.). *Stát a církev v roce 1950*. Brno : CDK, 2000, s. 86-97.
- BOUŠE, B. K textové úpravě Apostolika a modlitby Páně (V létě 1991). In TENTÝŽ. *Epilegomena*. Praha : OIKOMENH, 2000, s. 75-76.
- BOUŠE, B. Paradox křesťanství (1978). In TENTÝŽ. *Epilegomena*. Praha : OIKOMENH, 2000, s. 137-142.
- BOUŠE, B. Posluchačům bohoslovecké fakulty v Litoměřicích (1971). In TENTÝŽ. *Epilegomena*. Praha : OIKOMENH, 2000, s. 16-20.
- BOUŠE, B. Věřím v svatou církev obecnou. In TENTÝŽ. *Epilegomena*. Praha : OIKOMENH, 2000, s. 23-26.
- BOUŠE, B. Z odpovědi na dopis bývalého zpovědníka (O Velikonocích 1972). In TENTÝŽ. *Epilegomena*. Praha : OIKOMENH, 2000, s. 21-22.
- BOUŠE, B. *Malá katolická liturgika : Tradice, kritika, budoucnost*. Praha : Vyšehrad, 2004.
- BOUYER, L. *Einführung in die christliche Spiritualität*. Mainz : Matthias Grünewald, 1965.
- BOUYER, L. *Orthodox Spirituality and Protestant and Anglican Spirituality*. Minnesota : Winston Press, 1969.
- BRAITO, S. Konference křesťanských církví. In *Na hlubinu*, 12 (1937), s. 574-575.
- BRAITO, S. Myšlenky o církvi. In *Na hlubinu*, 18 (1943), s. 375-378.
- BRAITO, S.M. *Český zápas o církev ve středověku*. Olomouc : Maticе cyrilometodějská, 1946.
- BRAITO, S.M. *Církev : Studie apologeticko-dogmatická*. Olomouc : Krystal, 1946.
- BRAITO, S. Snahy o spojení církví v Holandsku. In *Na hlubinu*, 21 (1947), s. 342-344.
- BROSSEDER, J. *Ökumenische Theologie : Geschichte – Probleme*. München : Hueber Verlag, 1967.
- BROSSEDER, J. Koinonia. Ökumenische Anfragen an die römisch-katholische Ekklesiologie. In BROSSEDER, J. – WRIEDT, M. (ed.). „Kein Anlass zur Verwerfung“ : *Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs*. Festschrift für Otto Hermann Pesch. Frankfurt am Main : Lembeck, 2007, s. 312-334.
- BROŽ, L. Od tolerance k dnešku. In AA. VV. *Od reformace k zítřku*. Praha : Kalich, 1956, s. 119-178
- BRUNELLI, G. Ecumenismo spirituale. In *Il Regno – Attualità*, 48/21 (2003), s. 727-728.
- BULGAKOV, S. *Il Paraclito*. Bologna : Dehoniane, 1987.
- BULGAKOV, S. *The Orthodox Church*. Crestwood : St. Vladimir's Seminary Press, 1988.
- BULGAKOV, S. *Jaltský a konstantinopolský deník : Duchovní deník teologa II*. Olomouc : Refugium, 2011.
- BUTTA, T. Liturgie podle dr. Karla Farského – vznik a vývoj v počátečním období. In BUGEL, W. (ed.). *Liturgická a eklesialní pluralita na území Československa v první polovině 20. století*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2011, s. 93-105.
- CAMPATELLI, M. *Čtete bibli s církevními otcí : Jak číst Písmo svaté s vírou*. Olomouc : Refugium, 2011.
- CARDEN, J.B. „Preghiera nel movimento ecumenico“. In LOSSKY, N. et alii (ed.). *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna : Dehoniane, 1994, s. 878-881

- CASAROLI, A. Odpověď z Vatikánu. In *Kostnické jiskry*, 75/15 (1990), s. 4.
- CASSIDY, E.I. Jan Hus z pohledu různých dob, národů a konfesí. In LÁŠEK, J.B. (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu*, SRN. Praha : Česká křesťanská akademie, 1995, s. 21-24.
- CASSIDY, E.I. Ökumenismus als pastorale Priorität. Der Ökumenismus in der Lehre Papst Johannes Pauls II. In ERNST, J. – LEIMGRUBER, S. (ed.). *Surrexit Dominus vere : Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche. Festschrift für Erzbischof Johannes J. Degenhardt*. Paderborn : Bonifatius, 1996, s. 294-301.
- CEJPOVÁ, L. Ekuména po svatořečení. In *Protestant*, VI/7 (1995), s. 17-18.
- CERETI, G. *Molte chiese Christiane, un'unica Chiesa di Cristo : Corso di ecumenismo*. Brescia: Queriniana, 1992.
- CREWS, R.D. „Martirio“. In LOSSKY, N. et alii (ed.). *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna : Dehoniane, 1994, s. 703-706.
- CINEK, F. *K náboženské otázky v prvních letech naší samostatnosti 1918-1925*. Olomouc : Lidové závody tiskařské a nakladatelské, 1926.
- CLIFFORD, C.E. *The Groupe des Dombes : A Dialog of Convesion*. New York : Peter Lang, 2005.
- CONGAR, Y. *Chrétien desunis : Principes d'un „œcuménisme“ catholique*. Paris : Cerf, 1937.
- CONGAR, Y. Konfessionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Oekumenismus. In *Catholica*, 12 (1958), s. 81-104.
- CONGAR, Y. Die Idee von sacramenta maiora. In *Concilium*, 4/1 (1968), s. 9-15.
- CONGAR, Y. *Der Heilige Geist*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1982.
- CONGAR, Y. *Saggi ecumenici : Il movimento, gli uomini, i problemi*. Roma : Città nuova, 1986.
- CONGAR, Y. *La Tradizione e la vita della Chiesa*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 2003.
- CULLMANN, O. *Einheit durch Vielfalt : Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten über Verwirklichung*. Tübingen : Mohr, 1986.
- ČAPEK, D. (ed.). *Dienende Gemeinde : Leben und Werk der protestantischen Kirchen in Tschechoslowakei*. Praha : Auslands- und Informationsabteilung des Oekumenischen Rates der Kirchen in der Tschechoslowakei, 1961 (anglicky *Fellowship of Service. Life and Work of Protestant Churches in Czechoslovakia*. Praha : Foreign and Information Department of the Ecumenical Council of Churches in Czechoslovakia, 1961).
- ČERNÝ, P. *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie : Aktivita světové rady církvi*. Brno : L. Marek, 2006.
- ČESKÁ EVANGELIKÁLNÍ ALIANCE. Vyznání víry a stanovy. [on line]. [cit. 10. 12. 2012]. Dostupné na internetu: <http://www.ea.cz/29/vyznani_viry_stanovy>.
- Český misál. Praha : Česká liturgická komise, 1983.
- Čeští evangelíci k Husovi (dopis). In *Teologické texty*, 1 (2000), s. 34.
- Čeští evangelíci píší ÚV KSČ. In *Studie*, 118-119 (1988), s. 382.
- Členské církve, církvev přidružená a pozorovatelé. [on line]. [citováno 18. 10. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.ekumenickarada.cz/index.php?setlang=1&a=cat.6>>.
- DAVID, Z.V. *Nalezení střední cesty : Liberální výzva utrakvistům Římu a Lutherovi*. Praha : Filosofia, 2012.
- Dědictví otců zachovej nám, Pane! Velehrad : Cyrillo-metodějské nakladatelství M. Melichárka*, 1911.
- DE FIORES, S. „Spiritualita soudobá“. In DE FIORES, S. – GOFFI, T. (ed.). *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 913-915.
- DE LUBAC, H. *Credo : Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnis*. Leipzig : St. Benno-Verlag, s. 1977.
- DE LUBAC, H. *Storia e Spirito*. Milano : Jaca Book, 1985.
- DE LUBAC, H. *Katolicismus : Společenská hlediska dogmatu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1995.
- DE LUBAC, H. *Corpus mysticum : L'eucarestia e la chiesa nel Medioevo*. Milano : Jaca Book, 1996.
- DE LUBAC, H. *Paradosso e mistero della Chiesa*. Milano : Jaca Book, 1997.
- DE LUBAC, H. *Meditace o církvi*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- Desetiletí duchovní obnovy. In HANUŠ, J. *Malý slovník osobností katolicismu 20. století s antologií textů*. Brno : CDK, 2005, s. 293-297.
- Diskuse o Husovi. Iniciativa polského episkopátu. In *Teologické texty*, 16, s. 30.
- DLASK, J. Přestupové hnutí dvacátých let. Národ a náboženství. In *Getsemany*, 10 (2011), s. 246-254.
- DOBEŠ, J. J. L. Hromádka – hlas pravého nebo falešného proroka. In: MAREK, P. – HANUŠ, J. (ed.). *Osobnost v církvi a politice*. Praha : Českobratrská církev evangelická, 2008, s. 60-71.
- Dokument českobratrských evangelických duchovních. In *Studie*, 54 (1977), s. 496.
- Dopis Aleše Wrany. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 12-13.
- Dopis Jany Nechutové předsedovi SPEKu. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 9-11.
- Dopis Noemi Rejchtové předsedovi SPEKu. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 11-12.
- Dopis Spolku evangelických kazatelů papeži. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 8-9.

- DÖRING, H. Die Comunio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie. In SCHREINER, J. – WITTSTADT, K. (ed.). *Communio Sanctorum : Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. Würzburg : Echter, 1988, s. 439-469.
- DÖRING, H. Gemeinschaft im geistlichen Tun. Aspekte ökumenischer Spiritualität. In KRÄMER, K. – PAUS, A. (ed.). *Die Weite des Mysteriums : Christliche Identität im Dialog*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2000, s. 591-617.
- DÖRING, H. – JEPSEN, M. – SCHEELE, P.-W. *Ist die Ökumene am Ende?* Regensburg : Pustet, 1994.
- DULLES, A. *Modelli di chiesa*. Padova : Messaggero di san't Antonio, 2005.
- DUS, J. Nešťastné svatořečení a diskuse o českých dějinách. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 67-174.
- DUS, J. Dnešní potíž s katolickou církví. In *Křesťanská revue*, LXIV/7 (1997), s. 190-192.
- Ekumenická charta. In *Křesťanská revue*, LXXIV/3 (2007), s. 28-30.
- EKUMENICKÁ RADA CÍRKVÍ V ČESKÉ REPUBLICI. *Sborník 1999*. Praha : ERC v ČR, 2000, s. 36-37.
- Ekumenické šoky na konci léta. Otevřený dopis pražského starokatolického biskupa Dušana Hejbala. In *Getsemany*, 10 (2000), s. 3.
- Ekumenicko-liturgický institut Edmunda Schlinka (programový text). In *Ekumenický liturgický sborník*, 7 (2000), s. II.
- EREMITA. O smyslu českých dějin tentokrát ekumenicky. In *Teologické texty*, 9, s. 32-35.
- ERNESTI, J. *Ökumene im Dritten Reich*. Paderborn : Bonifatius, 2007.
- ERNESTI, J. Katholische Lutherforschung. In ERNESTI, J. – THÖNISSEN, W. (ed.). *Die Entdeckung der Ökumene : Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*. Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius – Lembeck, 2008, s. 17-34.
- Evangelische Spiritualität : Überlegungen und Anstöße zu einer Neuorientierung. Vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh : Mohn, 1980.
- EVANS, G.R. *Method in Ecumenical Theology : The Lessons So Far*. Cambridge : University Press, 1996.
- EVDOKIMOV, P. *La novità dello spirito : Studi di spiritualità*. Milano : Ancora, 1979.
- EVDOKIMOV, P. *L'Ortodossia*. Bologna : Dehoniane, 1981.
- EVDOKIMOV, P. *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*. Roma : Paoline, 1983.
- EVDOKIMOV, P. *Epochy duchovního života : Od pouštních Otců do našich dnů*. Velehrad : Refugium, 2002.
- EVDOKIMOV, P. *La vita spirituale nella città*. Magnano : Quiqajon, 2011.
- EVDOKIMOV, P. *Žena a spása světa*. Olomouc : Refugium, 2011.
- FABER, E.-M. Von der Mühe konkreter Schritte. Umkehr als Prinzip der Ökumene. In TATAŽ (ed.). *Zur Ökumene verpflichtet*. Fribourg : Academic Press, 2003, s. 51-85.
- FALCONER, A. Třetí fáze ekumenického hnutí. Za hranicemi krajiny, kterou známe. In *Teologická reflexe*, 7/1 (2001), s. 23-29.
- FALCONER, A.D. – LIECHTY, J. (ed.). *Reconciling Memories*. Dublin : Columba Press, 1998.
- FARREL, B. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2002. In *Catholica*, 57 (2003), s. 83-106.
- FARSKÝ, K. *Z pode jha (Vznik církve československé)*. Praha : Klub reformního duchovenstva, 1920.
- FARUGGIA, E.G. „Synergie“. In TENTÝŽ (ed.). *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc : Refugium, 2010, s. 870.
- FILIPI, P. *Ekumenické motivy českého evangelictví 19. století. Habilitační práce na KEBF UK*. Praha, 1974.
- FILIPI, P. Léta 1848-1938. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví*. Praha : Ekumenická rada církví v ČR, 1976, s. 135-165.
- FILIPI, P. The Basis and Character of Czech Ecumenism. In AA. VV. *Czech Ecumenical Fellowship*. Praha : Central Church Publishing House, 1981, s. 111-132.
- FILIPI, P. Ökumenisches Bemühen in der Tschechoslowakei. In VORSTER, H. (ed.). *Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 64. Frankfurt am Main : Lembeck, 1992, s. 73-77.
- FILIPI, P. Ekumenismus a český jazyk. In *Teologická reflexe*, 5/1 (1995), s. 5-6.
- FILIPI, P. Evangelická teologie v katolické zemi. In HALAMA, J. (ed.). *Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy 1993–1996*. Praha : Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 43-49.
- FILIPI, P. *Křesťanstvo : Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno : CDK, 1996.
- FILIPI, P. Po sedmašedesáti letech. Na okraj encykliky Ut unum sint. In *Teologická reflexe*, 2/1 (1996), s. 5-7.
- FILIPI, P. Od Unitatis reintegratio k Ut unum sint. In HANUŠ, J. (ed.). *Ve znamení naděje : Proměny teologie a církve po 2. vatikánském koncilu*. Brno : CDK, 1997, s. 59-66.
- FILIPI, P. O ospravedlnění ekumenicky. In *Teologická reflexe*, 4/2 (1998), s. 147-158.
- FILIPI, P. Co zbylo z reformačního pojetí církve. In PFANN, M. (ed.). *Téma : Církev*. Heršpice : EMAN, 1999, s. 23-37.
- FILIPI, P. *Církev a církve : Kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Brno : CDK, 2000.

- FILIPÍ, P. „Dominus Iesus“ a budoucnost ekumenismu. Komentář ke kontroverznímu dokumentu. In *Teologická reflexe*, 7/1 (2001), s. 5-15.
- FILIPÍ, P. Zbožnost novodobého českého evangelictví. In AA. VV. *Otázky české spirituality*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 53-63.
- FILIPÍ, P. Ekumenická výzva české teologii. In *Teologické studie*, 1 (2002), s. 60-65.
- FILIPÍ, P. *Communio ecclesiarum* v Evropě – Leuenberské společenství církví. In AA. VV. *Fórum Velehrad I. : Communio ecclesiarum – očištění paměti*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 230-236.
- FILIPÍ, P. Co všechno bylo u kolébky ČCE? In AA. VV. *Evangelická identita : Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 21.–25. ledna 2008*. Benešov : EMAN, 2008, s. 7-17.
- FILIPÍ, P. Evangelikem v katolické zemi. In *Getsemany*, 6 (2008), s. 138-140.
- FILIPÍ, P. (ed.). *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha : Libri, 2008.
- FILIPÍ, P. *Po ekumenickém chodníku : Příručka ke vztahům a možnostem spolupráce mezi církvemi*. Praha : Kalich, 2008.
- FILIPÍ, P. Absence *anathemat* v reformačních konfesích českého původu. In *Teologická reflexe*, 15/1 (2009), s. 52-57.
- FILIPÍ, P. Hledání liturgické tváře Církve československé evangelické v 1. polovině 20. století. In BUGEL, W. (ed.). *Liturgická a eklesiální pluralita na území Československa v první polovině 20. století*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2011, s. 85-91.
- FILIPÍ, P. *Pozvání k oslavě : Evangelická liturgika*. Praha : Kalich, 2011.
- FILIPÍ, P. – HANUŠ, J. Jednota v rozmanitosti. In *Teologický sborník*, 3 (1996), s. 69-71.
- FLAJŠHANS, J. M. *Jan Hus*. Praha : F. Šimáček, 1915.
- FLORENSKIJ, P. *Sloup a opora pravdy*. Velehrad : Refugium, 2003.
- FORTE, B. *La Chiesa della Trinità : Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 1995.
- FREI, V. Ekumenismus a jeho problémy. In *Via*, 3/1 (1970), s. 2-4.
- FRIELING, R. *Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? : Visionen einer realistischer Ökumene*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- FRÝDL, D. *Reformní náboženské hnutí v počátku československé republiky : Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě*. Brno : L. Marek, 2001.
- FRÝDL, D. Zrod Církve československé (husitské). In AA. VV. *90 let Církve československé husitské : Sborník*. Praha : Blahoslav, 2010, s. 17-29.
- FUCHS, A. *Sjednocení církví : Unionismus*. Praha : Československá akciová tiskárna, 1924.
- GANZER, K. „Konfessionalisierung“. In KASPER, W. et alii (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. 6. Freiburg im Breisgau : Herder, 1997, sl. 236-237.
- GARRAPUCHO, F. Alcuni tratti della spiritualità ecumenica come cammino verso la santità. In VETRALI, T. (ed.), *La santità terreno di unità (Quaderni di Studi Ecumenici 18)*. Venezia : Istituto di Studi Ecumenici S. Bernardino, 2008, s. 199-229.
- GIRAUDO, C. „*In unum corpus*“ : *Trattato mistagogico sull'eucaristia*. Cinisello Balsamo : San Paolo, 2001.
- GŁOMBIK, C. Pokoncilní hlas polského teologa v Husově věci. In *Teologická revue*, 66/6 (1995), s. 91-92.
- GORDON, J.M. *Evangelical Spirituality : From the Wesleys to John Stott*. London : SPCK, 1991.
- GÓRKA, L. Trvalé hodnoty velehradské tradice. Ke stému výročí založení velehradských kongresů (1907–2007). In AA. VV. *Fórum Velehrad I. : Communio ecclesiarum – očištění paměti*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 42-57.
- GOVORUN, S. Teologické spory o platnosti křtu v latinském ritu v 18. století. In AA. VV. *Fórum pastorálních teologů VIII. : Křest a iniciace*. Olomouc, Refugium 2011, s. 227-254.
- GRESHAKE, G. „Spiritualität“. In RUH, K. et alii (ed.). *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*. Freiburg im Breisgau : Herder, 1986, s. 443-448.
- GRESHAKE, G. Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene. In *Catholica*, 64 (2010), s. 123-138.
- GRUCHY, J.W. DE. Recovering ecumenical vision and commitment in postecumenical era. In *Journal of Theology for Southern Africa*, 102 (November 1998), s. 1-13.
- HÁJEK, Š. Problémy a perspektivy Českobratrské církve evangelické. In MORÉE, P.C.A. – PRUDKÝ, M. (ed.). *Rozpravy/Samenspraak 1996/1997 : Církev jako menšina*. Heršpice : EMAN 1996, s. 26-33.
- HALAMA, J. Večeře Páně v Jednotě bratrské a jednota církve. In *Getsemany*, 10 (2001), s. 215-218.
- HALAMA, J. *Otázka svatých v české reformaci*. Brno : L. Marek, 2002.
- HALBWACHS, M. *Kolektivní paměť*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2009.
- HALAS, F.X. *Fenomén Vatikán : Idea, dějiny a současnost. Diplomacie Svatého stolce. České země a Vatikán*. Brno : CDK, 2004.
- HALÍK, T. Nejen o Husa. In TENTÝŽ. *O přítomnou církev a společnost*. Praha : Křesťanská akademie, 1992, s. 54-62.

- HALÍK, T. Hus a český katolicismus. In LÁŠEK, J.B. (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1995, s. 311-312.
- HALÍK, T. Postmoderna a katolická identita. In *Teologické texty*, 1 (1996), s. 19-21.
- HALÍK, T. Předmluva. In KOTYK, J. *Spor o revizi Husova procesu*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 11-16.
- HALÍK, T. O Husovi a českém civilním náboženství. In *Křesťanská revue*, LXXV/4 (2008), s. 33-38.
- HALÍK, T. Víc než jen nostalgická vzpomínka. Papežova lekce české církvi i společnosti. In *Perspektivy*, 21 (2009), s. I.
- HANÁKOVÁ, M. *Některé aspekty duchovních impulzů „Taizé“ pro českou církev. Diplomová práce na Katedře spirituální teologie CMTF UP v Olomouci*. Olomouc, 2004.
- HANF, K. *Lze katolictví spojit s husitstvím?* Praha : Hanf, 1936.
- HANSON, B. *A Graceful Life : Lutheran Spirituality for Today*. Minneapolis : Augsburg Fortress, 2000.
- HANUŠ, J. Chytnete ekumena druhý dech? Poznámky liberálního katolíka. In *Getsemany*, 9 (1998), s. 182-184.
- HANUŠ, J. Identitu nalezněte ten, kdo ji ztratí. Římskokatolická identita v současném ekumenickém dialogu. In *Getsemany*, 7-8 (2000), s. 162-168.
- HANUŠ, J. Teologické aspekty dějin církve v době nejnovější. In *Getsemany*, 1 (2001), s. 4.
- HANUŠ, J. Úvodem. In TENTÝŽ. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy*. Brno : CDK, 2003, s. 5-6.
- HANUŠ, J. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno : CDK, 2005.
- HASENHÜTTL, G. Ekumena – ekumenická pohostinnost. In *Getsemany*, 4 (2005), s. 79-83.
- HAUDEL, M. Die Einheit der Kirchen als Koinonia (Gemeinschaft)? Chancen und Probleme des jüngsten ökumenischen Einheitskonzept. In *Ökumenischer Rundschau*, 55 (2006), s. 482-501.
- HAVEL, V. Dopis Gustávu Husákovi. In TENTÝŽ. *O lidskou identitu : Úvahy, fejetony, protesty, polemiky, prohlášení a rozhovory z let 1969 – 1979*. Praha : Rozmluvy 1990, s. 19-49.
- HAVELKA, M. Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938. In HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Praha : Torst, 1995, s. 7-43.
- HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Praha : Torst, 1995.
- HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 2. 1938 – 1989 : Posuny a akcenty české otázky*. Praha : Torst, 2006.
- HAVELKA, M. *Dějiny a smysl : Obsah, akcenty a posuny „české otázky“*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2001.
- HAVRÁNEK, A. Komenského ekumenický balvan. In AA. VV. *Sedm statí o Komenském*. Praha : KEBF, 1971, s. 79-87.
- HEIDLER, A. Hus a Bratři solunští. In *Katolík*, IX/13 (1946), s. 1.
- HEIDLER, A. Ekumenický pohled na české duchovní dějiny. In *Studie*, 29 (1972), s. 620-626.
- HEIDLER, A. Modlitba a ekumenismus. In *Studie*, 55 (1978), s. 16-22.
- HEJDÁNEK, L. Perspektivy ekumenické práce u nás. In *Křesťanská revue*, XXXII/2 (1965), s. 12-15.
- HEJDÁNEK, L. Smysl a místo křesťanství v dnešní společnosti. Dopis č. 10. In PREČAN, V. (ed.). *Křesťané a Charta 77 : Výběr dokumentů a textů*. München : OPUS BONUM, 1980, s. 233-238.
- HEJDÁNEK, L. Vzpomínky na Jircháře. In *Křesťanská revue*, LXXV/5 (2008), s. 32-37.
- HEJDÁNEK, L. – SOKOL, J. – FREI, V. Jircháře redivivae. In *Universum*, XIX/1 (2009), s. 14-19.
- HELL, S. Amt und Eucharistie unter besonderer Berücksichtigung des Dialogs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. In HELL, S. – LIES, L. (ed.). *Amt und Eucharistiegemeinschaft : Ökumenische Perspektiven und Probleme*. Innsbruck : Tyrolia, 2004, s. 165-200.
- HELLER, J. Vzpomínky českého evangelíka na koncil. In *Teologické texty*, 6 (1995), s. 201.
- HELLER, J. Stín třicetileté války. In *Křesťanská revue*, LXII/7 (1995), s. 191-193.
- HELLER, J. „Církev je tu předem k tomu, aby dřív nebo později nebyla“. Diskuse nad textem B. Bouše. In *Teologický sborník*, 1 (1999), s. 6.
- HELLER, D. Seele der ökumenischer Bewegung. Zur Geschichte und Bedeutung der Gebetswoche für die Einheit der Christen. In VORSTER, H. (ed.). *Ökumene lohnt sich : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 68. Frankfurt am Main : Lembeck, 1998, s. 312-320.
- HELLER, D. Erfahrbare Einheit inmitten der Vielfalt. Überlegungen zur Funktion von Spiritualität in der Ökumene. In *Ökumenischer Rundschau*, 51 (2002), s. 55-65.
- HEMPELMANN, R. Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung. In GEMEINHARDT, A.F. (ed.). *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung : Bensheimer Hefte 103*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 7-25.
- HILBERATH, B.J. – MOLTSMANN, J. *Ökumene wohin? : Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven*. Tübingen – Basel : Francke, 2000.
- HILBERATH, B.J. Ökumenische Bewegung im Rückwärtsgang? Versuch einer differenzierten Bestandsaufnahme. In *Anzeiger für die Seelsorge*, 2 (2001), s. 5-9.

- HILBERATH, B.J. Ökumene des Lebens als kommunikative Theologie – Erste Vorblicke auf ein Programm. In HILBERATH, B.J. – NOBLE, I. – OELDEMANN, J. – MEY, P. DE (ed). *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 82. Frankfurt am Main : Lembeck, 2008, s. 17-32.
- HINTZEN, G. – THÖNISSEN, W. *Kirchengemeinschaft möglich? : Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion*. Paderborn : Bonifatius 2001.
- HOFFMANN, B. *A kdo vás zabije... : Život a utrpení kněžstva v koncentračních táborech*. Přerov : Společenské podniky, 1946.
- HOLEČEK, F. Die Arbeit und die Erfolge der Jan Hus-Kommission. In MARTE, J. – WILFLINGER, G. (ed.). *Ökumenismus im Wandel*. Innsbruck : Tyrolia, 2001, s. 167-173.
- HOLETON, D. Úcta k Janu Husovi v životě církvi. In *Theologická revue*, 71/2 (2000), s. 25-32.
- HOLLENWEGER, W.J. Pfingstbewegung und Ökumene. In DAHLING-SNADER, CH. – FUNKSCHMIDT, K.M. – MIELKE, V. (ed.). *Pfingstkirchen und Ökumene in Bewegung : Beiheft zur Ökumenischer Rundschau*, 71. Frankfurt am Main : Lembeck, 2001, s. 16-34.
- HÖSCHELE, S. Das Global Christian Forum. Forum als Paradigma für die Zukunft der Ökumene? In LAKKIS, S. – HÖSCHELE, S – SCHARDIEN, S. (ed). *Ökumene der Zukunft : Hermeneutische Perspektiven und Suche nach Identität. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 81. Frankfurt am Main : Lembeck, 2008, s. 117-133.
- HOWELL, R. (ed.). *Global Christian Forum : Transforming Ecumenism*. New Delhi : Evangelical Fellowship of India, 2007.
- HRADILEK, P. Cesty k ekumenické eucharistické liturgii. In HANUŠ, J. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy*. Brno : CDK, 2003, s 137-206.
- HRDLÍČKA, J. Hus v českém katolickém modernismu. In *Theologická revue*, 62/2 (1991), s. 24-25.
- HRDLÍČKA, J. Chápání myšlenky unionismu u radikálně modernistických zakladatelů ČČSH Karla Farského a Františka Kováře. In AA. VV. *Fórum Velehrad I. : Communio ecclesiarum – očištění paměti*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 72-85.
- HREJSA, F. *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny*. Praha : ČAV, 1912.
- HREJSA, F. František Palacký po stránce náboženské. In AA. VV. *Reformační sborník : Práce z dějin československého života náboženského. II*. Praha : Blahoslavova společnost, 1928, s. 25-79.
- HROMÁDKA, J.L. *Katolicism a boj o křesťanství*. Praha : Bursík a Kohout, 1925.
- HROMÁDKA, J.L. Český protestantismus a české katolictví. In *Křesťanská revue*, II/2 (1928), s. 219-222.
- HROMÁDKA, J.L. *Křesťanství v myšlení a životě : Pokus o výklad dějinných útvarů křesťanských*. Praha : Laichter, 1931.
- HROMÁDKA, J.L. The Heritage of the Bohemian Reformation. In AA. VV. *At the Cross Roads of Europe*. Prague : P.E.N. Club 1938, s. 103-131.
- HROMÁDKA, J.L. Církev v Jednotě bratří. Jednota Bratří náboženstvím českým? In TENTÝŽ. *Theologie a církev*. Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949, s. 154-160.
- HROMÁDKA, J.L. Český protestantismus a české katolictví. In TENTÝŽ. *Theologie a církev*. Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1949, s. 217-231.
- HROMÁDKA, J.L. Naše konfese. In AA. VV. *Základy učení křesťanského*. Praha : KEBF, 1951, s. 225–297.
- HROMÁDKA, J.L. *Smysl bratrské reformace*. Praha : Kalich, 1954.
- HROMÁDKA, J.L. Komenského snahy ekumenické. In *Acta Comeniana*, XIX (1960), s. 138-142.
- HROMÁDKA, J.L. Na prahu dialogu. In *Pole je tento svět : Sborník k pětasedmdesátým narozeninám J.L. Hromádky*. Praha : Kalich 1964, s. 71-114.
- HROMÁDKA, J.L. I. všekřesťanské mírové shromáždění (1961). In *Pole je tento svět : Sborník k pětasedmdesátým narozeninám J.L. Hromádky*. Praha : Kalich 1964, s. 57-59.
- HROMÁDKA, J.L. Proč žiji? In TENTÝŽ. *Pravda a život*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1969, s. 75-121.
- HROMÁDKA, J.L. Druhý vatikánský koncil. In FILIPI, P. (ed.). *Do nejhlubších hlubin : Život, setkávání, teologie*. Praha : Kalich, 1990, s. 243-262.
- HUBER, W. *Im Geist der Freiheit : Für eine Ökumene der Profile*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007.
- HUBER, W. Was bedeutet Ökumene der Profile? In BROSEDER, J. – WRIEDT, M. (ed.) „*Kein Anlass zur Verwerfung!*“ : *Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch*. Frankfurt am Main : Lembeck, 2007, s. 339-410.
- HÜBNER, M. Spor o smysl českých dějin. In *Souvislosti*, 6 (1992), s. 26-35.
- Husinecká výzva. [on line]. [citováno 18. 10. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://veritas.evangelnet.cz/html/husincz.htm>>.
- HÜTTENBÜGEL, J. Ökumenische Spiritualität. In *Una sanctam*, 31 (1976), s. 127-130.
- HÜTTENBÜGEL, J. Über ökumenische Spiritualität. In *Catholica*, 35 (1981), s. 211-222.
- CHOMJAKOV, A.S. *Jedna církev*. Olomouc : Refugium 2006.
- IGNÁC Z LOYOLY. *Duchovní cvičení*. Olomouc : Refugium, 2003.

- JAEGGER, L. *Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“ : Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung*. Paderborn : Bonifatius, 1965.
- JAJTNER, P. Význam návštěvy Benedikta XVI. (nejen) pro ekumenismus. In *Dialog Evropa XXI*, 1-2 (2010), s. 54-57.
- JANDOUREK, J. – HALÍK, T. *Ptal jsem se cest*. Praha : Portál 1997.
- JEPSEN, M. (ed.). *Evangelische Spiritualität heute : Mehr als ein Gefühl*. Kreuz : Stuttgart, 2004.
- JINDRA, M. *Strážci lidskosti : Dvanáct příběhů příslušníků CČS(H) vězněných po únoru 1948*. Praha : Náboženská obec CČSH na Starém Městě, 2007.
- JONES, S.R. The Global Christian Forum Renewing Our Global Ecumenical Method. In HOWELL, R. (ed.). *Global Christian Forum : Transforming Ecumenism*. New Delhi : Evangelical Fellowship of India, 2007, s. 140-181.
- JUST, J. Komise pro studium rekatolizace českých zemí v 16.-18. století při České biskupské konferenci a Ekumenické radě církví v ČR. In *Studia Comeniana et historica*, 35/73-74 (2005), s. 238-239.
- ju. Poznámka k článku o intercommuniu. In *Getsemany*, 6 (1995), s. 4.
- KAES, D. Joseph Ratzingers Beitrag zum Ökumenischen Dialog – Eine Skizze. In RISSE, G. (ed.). *Zeit-Geschichte und Begegnungen : Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres*. Paderborn : Bonifatius, 1998, s. 79-91.
- Kairos 98: Dokument č. 1. Jednota a dialog: úkol i dar. In *Teologický sborník*, 1 (1999), s. 82-85.
- KALOUSEK, J. *O potřebě prohloubit vědomosti o Husovi a jeho době*. Praha : Hlas národa, 1902.
- KALYPTON. Návrat mistra Jana. K souvislostem katolického přehodnocování zjevu Jana Husa. In *Studie*, 120 (1988), s. 443-462.
- KANÁK, M. Církevní dělení a sjednocování. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1976, s. 8-17.
- KANÁK, B. Několik poznámek ke kategorii svobody svědomí. In *Theologická revue*, 66/2, (1995), s. 27-29.
- KANÁK, B. Budování církve (1924–1939). In AA. VV. *90 let Církve československé husitské : Sborník*. Praha : Blahoslav, 2010, s. 43-56.
- KAPPES, M. Ökumene – wohin? Einheitsvorstellungen und Modelle der Einigung. In AA. VV. *Trennung überwinden : Ökumene als Aufgabe der Theologie*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007, s. 106-137.
- KARCZUBOVÁ, L. Ecumenical Topics in Present Czech Theology. In FRANZ, A. – BAUM, W. (ed.). *Theologie im Osten Europas seit 1989 : Entwicklungen und Perspektiven*. Berlin : LIT Verlag, 2009, s. 67-74.
- KARCZUBOVÁ, L. „Ekumenická témata v současné české teologii“. In FARRUGIA, E.G. (ed.) *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc : Refugium, 2010, s. 294-300.
- Kardinal Schönborn zum Thema: Eucharistische Gastfreundschaft. [On line]. Dostupné na internetu: <http://www.stmarien-ahrensburg.de/Glaubenssplitter/euchar_gastfreundschaft.htm> [cit. 2012-08-28].
- KARFÍKOVÁ, L. Zemřel Bonaventura Bouše. In *Teologický sborník*, 2 (2002), s. 3-6.
- KASPER, W. *Der Gott Jesu Christi*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1985.
- KASPER, W. Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem. In PANNEBERG, W. (ed.). *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III : Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*. Freiburg im Breisgau – Göttingen : Herder – Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, s. 329-349.
- KASPER, W. Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe. In RAFFELT, A. (ed.). *Weg und Weite : Festschrift für Karl Lehmann*. Freiburg in Breisgau : Herder, 2001, s. 581-599.
- KASPER, W. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. In PULSFORT, E. – HANUSCH, R. (ed.). *Von der gemeinsamen Erklärung zum gemeinsamen Herrenmahl? : Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert*. Regensburg : Pustet, 2002, s. 217-238.
- KASPER, W. Spiritualità ed ecumenismo. In *Nicolaus*, 29 (2002), s. 187-203.
- KASPER, W. Konfessionelle Identität: Reichtum und Herausforderung. In BOLZENIUS, T. (ed.). *Ihr sollt ein Segen sein. Dokumentation : Ökumenischer Kirchentag 2003, 28. Mai–1. Juni 2003 in Berlin*. Gütersloh – Kevelaer : Gütersloher Verlagshaus – Butzon & Bercker, 2004, s. 428-442.
- KASPER, W. *Sakrament der Einheit : Eucharistie und Kirche*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2004.
- KASPER, W. *Wege der Einheit : Perspektiven für die Ökumene*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2004.
- KASPER, W. *Ecumenismo spirituale. Linee-guida per la sua attuazione*. Roma : Città Nuova, 2006.
- KASPER, W. ‘Credo Unam Sanctam Ecclesiam’ - The Relationship Between the Catholic and Protestant Principles in Fundamental Ecclesiology. In MURRAY, P.D. (ed.). *Receptive Ecumenism and the Call to the Catholic Learning : Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*. Oxford : Univesity Press, 2008, s. 78-88.
- KASPER, W. Die Kirche als Sakrament des Geistes. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften, 11 : Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2008, s. 281-305.
- KASPER, W. *Duchovní ekumenismus : Praktické podněty k jeho uskutečnění*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2008.
- KASPER, W. *Harvesting the Fruits : Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialog*. London – New York : Continuum, 2009.

- KASPER, W. *Katholische Kirche : Wesen. Wirklichkeit. Sendung*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2011.
- KASPER, W. Eine missionarische Kirche ist ökumenisch. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften, 14 : Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2012, s. 621-634.
- KASPER, W. Maria und die Einheit der Kirche. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften, 14 : Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2012, s. 635-645.
- KASPER, W. Geistliches Wort in der Lübecker Lutherkirche am 24. Juni 2011. [on line]. [citováno 21. 06. 2013]. Dostupné na internetu: < <http://www.luebeckermaertyrer.de/de/stimmen/ansprachen/kardinal-kasper-lutherkirche.html>>.
- KASPER, W. Vita consecrata ed ecumenismo spirituale. [On line]. Dostupné na internetu: <http://www.usminazionale.it/2006_10/kasper.htm>. [cit. 05.06.2013].
- KÁŠPAR, K. *Hus a jeho ovoce*. Hradec Králové : Adalbertinum, 1926.
- KAVKA, J. (ed.). *Církev a náboženské společnosti v ČSSR*. Praha : Sekretariát pro věci církevní ministerstva kultury ČR, 1976.
- KEHL, M. *Die Kirche : Eine katholische Ekklesiologie*. Dettelbach : Röhl, 2009.
- KEJŘ, J. *Husův proces*. Praha : Vyšehrad, 2000.
- KEŘKOVSKÝ, P. Biskup Vojtěch. In *Protestant*, VIII/5 (1997), s. 13.
- KEŘKOVSKÝ, P. Úvahy nad současnou evangelickou zbožností. In AA. VV. *Zbožnost*. Heršpice : EMAN, 2000, s. 56-68.
- KNOCHE, H. *Schöpfungsethik : Ökumenische Grundlagen der Schöpfungstheologie und Ethik*. München : Behrendt Meta, 1989.
- KOHUT, V. „Spiritualita“. In DE FIORES, S. – GOFFI, T. (ed.). *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 904-912.
- KOCH, K. *Die Kirche Gottes : Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2007.
- KOCH, K. *Gelähmte Ökumene : Was jetzt noch zu tun ist?* Freiburg im Breisgau : Herder, 1991.
- KOCH, K. Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität. In *Catholica*, 58 (2004), s. 3-21.
- KOCH, K. *Dass alle Eins seien : Ökumenische Perspektiven*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2006.
- KOCH, K. Ökumene in Bewegung, s. 6. [on line]. [cit. 2.1.2013]. Dostupné na: <<http://www.heilig-rock-wallfahrt.de/oekumene/oekumenisches-forum/nahtlos-zerrissen.html>>.
- KOLÁŘ, P. Jan Hus - historická postava a symbol. In *Studie*, 124-125 (1989), s. 337-340.
- KOMÁRKOVÁ, B. Česká otázka v průběhu století (tři poznámky). In HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 2. 1938 – 1989 : Posuny a akcenty české otázky*. Praha : Torst, 2006, s. 482-508.
- Konstituce Tovaryšstva Ježíšova*. S.l. : Česká provincie Tovaryšstva Ježíšova, 1999.
- KONZAL, J. *Zpověď tajného biskupa*. Praha : Portál 1998, s. 92.
- KONZAL, J. Církev – jednota v mnohosti. In *Getsemany*, 6 (2000), s. 158-160.
- KONZAL, J. Ekumenická teologie: zahrávání si s ohněm, anebo šance z Ducha Svatého. In HANUŠ, J. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy*. Brno : CDK, 2003, s. 105-118.
- KONZAL, J. Katolíci versus evangelíci. In *Getsemany*, 10 (2005), s. 226-228.
- KONZAL, J. Mein Traum von einer erneuerten Kirche. In KOLLER, E. – KÜNG, H. – KRIŽAN, P. (ed.). *Die verratene Prophetie : Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus*. Luzern : Edition Exodus, 2011, s. 189-203.
- KÖRTNER, U.H.J. *Wohin steuert die Ökumene? : Vom Konsens- zum Differenzmodell*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- KOŘALKA, J. František Palacký und sein früher Beitrag zum modernen Ökumenismus. In KUČERA, Z. – KOŘALKA, J. – LÁŠEK, J.B. (ed.). *Živý odkaz modernismu : Sborník příspěvků z mezinárodní konference, pořádané Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v pražském Karolinu dne 29. listopadu 2002*. Brno : L. Marek, 2003, s. 27-35.
- KOSLOWSKI, J. Pfingstkirchen, charismatische Bewegung und Ökumene. In GEMEINHARDT, A.F. (ed.). *Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung : Bensheimer Hefte 103*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, s. 26-44.
- KOTYK, J. *Spor o revizi Husova procesu*. Praha : Vyšehrad, 2001.
- KOZLÍK, P. Otázka interkomunia mezi katolickými a evangelickými křesťany. In *Getsemany*, 6 (1995), s. 3-4.
- KRECH, H. – HAHN, U. (ed.). *Lutherische Spiritualität – lebendiger Glaube im Alltag*, Hannover, 2005.
- KRUH ČESKÝCH DUCHOVNÍCH TRADIC. *Rozhovor o českých duchovních tradicích*. Historická společnost pro aktualizaci odkazu české reformace Veritas 2010. [on line]. [citováno 25. 11. 2011]. Dostupné na internetu: <<http://veritas.evangelnet.cz/download/kruh.pdf>>.
- KRUPICA, M.M. Nalézání liturgického výrazu českého pravoslaví. In BUGEL, W. (ed.). *Liturgická a eklesiální pluralita na území Československa v první polovině 20. století*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2011, s. 135-145.
- KRYŠTOF. Předmluva. In VELIMIROVIČ, N. *Svatý Jan Hus*. S.l. : Pravoslavná akademie, 2003, s. 7-9.
- Křesťanské církve v Československu : Autoportréty církví*. Praha : Ekumenická rada církví v ČSFR, 1992.

- KUBALÍK, J. *Ekumenická teologie : Aby všichni jedno byli*. Litoměřice : CMBF, s.d.
- KUBALÍK, J. *České křesťanství : Církev Kristova a jiné náboženské společnosti v naší vlasti*. Praha : Bohuslav Rupp, 1946.
- KUBALÍK, J. Druhý vatikánský sněm a ekumenismus. In *Duchovní pastýř*, 14/8 (1964), s. 145-147.
- KUBALÍK, J. Křesťanský ekumenism. In *Duchovní pastýř*, 14/6 (1964), s. 102-104.
- KUČERA, Z. *Ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno : L. Marek, 2002.
- KULKE, D. „Ein Vorläufer und ein Beispiel“. Paul Couturier als Vordenker und Wegbereiter der Ökumene. In *Catholica*, 67 (2013), s. 19-39.
- KYBAL, V. *Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*. Praha : Jubilejní fond Královské české společnosti nauk, 1905.
- KYBAL, V. M. Matěj z Janova a M. Jakoubek ze Stříbra. Srovnávací kapitola o Antikristu. In *Český časopis historický*, 11 (1905), s. 22-38.
- KYBAL, V. *Učení M. Jana Husi. 1-3*. Praha : Laichter, 1923–1931.
- (la.) Krůčky k jednotě. In *Katolický týdeník*, VI/22 (1995), s. 2.
- LADARIA, L. *Il Dio vivo e vero : Il mistero della Trinità*. Casale Monferrato : Piemme, 2002.
- LAGSFELD, P. Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – Die Kolussionstheorie. In TENTÝŽ. (ed.). *Ökumenische Theologie : Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart : Kohlhammer, 1980, s. 36-68.
- LAND, S.J. *Pentecostal Spirituality : A Passion for the Kingdom*. New York : Continuum International Publishing Group, 1993.
- LANDI, P.Z. *Unità in atto : Fondamenti ecclesiologicali dell'ecumenismo spirituale : Estratto della Tesi di Dottorato in Teologia Dogmatica*. Lugano : Facoltà di Teologia Dogmatica, 2007-2008.
- LÁŠEK, J.B. (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1995.
- LÁŠEK, J.B. – SKALICKÝ, K. (ed.). *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době : Sborník z vědeckého symposia konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity 29.-30. listopadu 2000*. Brno : L. Marek, 2002.
- LÁŠEK, J.B. – TONZAROVÁ, H. (ed.). *I oni jsou otcové naši... Cyrilometodějský sborník : Dokumentace z malého symposia, pořádaného Církvi československou husitskou a Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy u příležitosti 1140. výročí příchodu Cyrila a Metoděje dne 25. září 2003 na HTF UK*. Brno : L. Marek 2005.
- LATOURETTE, K.S. Apporti ecumenici del movimento missionario e l'International Missionary Council. In ROUSE, R. – NEILL, S.C. *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1948*. II. Bologna : Mulino, 1973, s. 271-374.
- LEHMANN, K. – PANNENBERG, W. Einführung der Herausgeber. In TITÍŽ (ed.). *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? : Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Freiburg im Breisgau – Göttingen : Herder – Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, s. 9-17.
- LEHMANN, K. Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft. In SÖDING, T. (ed.). *Eucharistie : Positionen katholischer Theologie*, Regensburg : Pustet, 2002, s. 141-177.
- LEHMANN, K. Was bedeutet „Ökumene der Profile“. In BROSEDER, J. – WRIEDT, M. (ed.). *„Kein Anlass zur Verwerfung!“ : Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch*. Frankfurt am Main : Lembeck, 2007, s. 411-421.
- LENZ, A. *Učení mistra Jana Husi, na základě latinských i českých spisův jeho, jakož i odsouzení Husovo na sněmu kostnickém*. Praha : Rohlíček a Sievers, 1875.
- LENZ, A. *Učení Petra Chelčického o eucharistii na základě spisův jeho a učení katolické církve*. Praha : V. Kotrba, 1884.
- LENZ, A. *Petra Chelčického učení o sedmeře svátosti a poměr učení tohoto k Janu Viklífovi*. Praha : V. Kotrba, 1889.
- LENZ, A. *Petra Chelčického učení o očištcí*. Praha : V. Kotrba, 1895.
- LENZ, A. *Vzájemný poměr učení Petra Chelčického, starší Jednoty českých bratří a Táborů k nauce valdenských, Jana Husi a Jana Viklífa*. Praha : V. Kotrba, 1895.
- LENZ, A. *Nástin učení Jana Amosa komenského a učení Petra Chelčického*. Praha : V. Kotrba, 1995.
- LENZ, A. *Několik dodatků k učení Mistra Jana Husi*. Praha : vl. nákladem, 1899.
- LENZ, A. *M. Jan Hus : Životopisný nástin*. Praha : Tisková liga, 1907.
- LEWEK, A. „Nowa ewangelizacja“. In KAMIŃSKI, R. (ed.). *Lexykon teologii pastoralnej*. Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2009, s. 575-579.
- LIES, L. *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*. Graz : Styria, 1996.
- LINDFELD, T. Martyrium und Ökumene. Vom Streit um die Wahrheit zum gemeinsamen Zeugnis für die Wahrheit. In *Catholica*, 64 (2010), s. 57-66.
- LINK-WIECZOREK, U. Vom kleinen Finger in Kopf und Herz. Zur Relevanz der Ökumene an der Universität. In LAKKIS, S. – HÖSCHELE, S – SCHARDIEN, S. (ed.). *Ökumene der Zukunft : Hermeneutische Perspektiven und Suche nach Identität. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 81. Frankfurt am Main : Lembeck, 2008, s. 19-24.

- LOCHMAN, J.M. Der Mensch im Ganzen der Schöpfung. Zur ökumenischen und ökologischen Aktualität von J.A. Comenius. In *Communio viatorum*, 35 (1992), s. 59–67.
- LOCHMAN, J.M. Husovo pojetí pravdy. In *Teologické texty*, 2 (1993), s. 47-49.
- LOCHMAN, J.M. K chápání pravdy u Husa. In LÁŠEK, J.B. (ed.). *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi : Sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. Praha : Česká křesťanská akademie, 1995, s. 175-178.
- LOCHMAN, J.M. *Zeal for Thruth and Tolerance : The ecumenical challenge of the Czech Reformation*. Edinburgh : Scottish Academic Press, 1996.
- LOCHMAN, J.M. Ekumenická a akademická služba exilu. In *Křesťanská revue*, LXVI/8 (1999), s. 214-217.
- MAASSEN, T. *Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers*. Göttingen : V & R Unipress, 2011.
- MACEK, O. (ed.). *Zpytování : Studie a eseje o evangelické identitě*. Středokluky : Zdeněk Susa 2007.
- MACEK, O. Praxis pietatis haereticorum. In TENTÝŽ (ed.). *Po vzoru Berojských : Život a víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*. Praha : Kalich, 2008, s. 160-284.
- MÁDR, O. Hus a čeští katolíci v průběhu 20. století. In *Teologické texty*, 3 (1997), s. 84-86.
- MACHOVEC, M. *Bude katolická církev rehabilitovat Jana Husa?* Praha : Nakladatelství politické literatury, 1963.
- MACHULA, T. (ed.). *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu*. Praha : Krystal, 2000.
- MALÝ, V. Einig im Ringen um Freiheit und Menschenrechte. Die Kirche und die Charta 77. In KOLLER, E. – KÜNG, H. – KRIŽAN, P. (ed.). *Die verratene Prophetie : Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus*. Luzern : Edition Exodus, 2011, s. 135-147.
- MALÝ, V. Současná pastorační situace – výzva pro ekumenismus. In AA. VV. *Acta VIII. conventus velehradensis anno 2007 : K hlubší solidaritě mezi křesťany v Evropě*. Olomouc : Refugium, 2011, s. 208-211.
- Manifest ekumenického shromáždění 2. 2. 1948. In *Neděle*, 19/7 (15.2. 1948), s. 1.
- MANDL, A. Jednota křesťanstva. In *Katolík*, IX/2 (1946), s. 1-2.
- MANDL, A., Smíření. In *Via*, 2/5 (1969), s. 65.
- MANDL, A. Cesty k jednotě. In *Via*, 2/1 (1969), s. 1.
- MANDL, A. Obnova jednoty křesťanství aneb zamýšlení nad ekumenismem. In POHŮNKOVÁ, D. – VAŠKO, V. (ed.). *Cytilometodějský kalendář 1970*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1969, s. 36-37.
- MANDL, A. České křesťanství. In *Studie*, 44 (1975), s. 142-145.
- MAREK, P. *České schizma : Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*. Olomouc – Rosice : Gloria, 2000.
- MAREK, P. – BUREHA, V. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953 : Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno : CDK, 2008.
- MASARYK, T.G. Česká otázka : Snahy a tužby národního obrození. In *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus : Spisy TGM*. 6. Praha : Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G. Masaryka, 2000, s. 9-169.
- MASARYK, T.G. Jan Hus. Naše obrození a naše reformace. In *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus : Spisy TGM*. 6. Praha : Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G. Masaryka, 2000, s. 311-372.
- MAZIKU, A.M. *The Contribution of the Pontificate of John Paul II on Ecumenism and Christian Unity*. Roma : Pontificia Università Urbaniana, 2003.
- MEČKOVSKÝ, R. Katolická církev a moderní bádání o Janu Husovi. In *Sacra aneb Rukověť religionisty*, 1/III (2005), s. 25-44.
- MEDEK, I. Křesťané a exkomunisté nejen v Chartě 77. In *Studie*, 62 (1979), s. 147-149.
- MELMUKOVÁ, E. Potomci české reformace a církev římskokatolická. In *Teologické texty*, 2 (1993), s. 61-62.
- MEYER, H. – PAPANDREOU, D. – URBAN, H.J. – VISCHER, L. (ed.). *Dokumente wachsender Übereinstimmung : Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1-3*. Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius : Lembeck, 1983, 1992, 2004.
- MEYER, H. *Ökumenische Zielvorstellungen : Ökumenische Studienhefte. Bensheimer Hefte 78*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- MEYER, H. *Versöhnte Verschiedenheit : Aufsätze zur ökumenischen Theologie. I*. Frankfurt am Main – Paderborn : Lembeck – Bonifatius, 1998.
- MEYER, H. *Versöhnte Verschiedenheit : Aufsätze zur ökumenischen Theologie. III*. Frankfurt am Main – Paderborn : Lembeck – Bonifatius, 2009.
- MOLNÁR, A. *Bratr Lukáš : Bohoslovec Jednoty*. Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1948.
- MEYER, H. – URBAN, H.J. – VISCHER, L. Einleitung. In MEYER, H. – PAPANDREOU, D. – URBAN, H.J. – VISCHER, L. (ed.). *Dokumente wachsender Übereinstimmung : Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1. 1931-1982*. Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius : Lembeck, 1991, s. 11-20.
- Mezinárodní sympozium o Mistru Janu Husovi : Řím, Papežská lateránská univerzita. 15. – 18. 12. 1999*. Praha : Sekretariát ČBK, 2000.
- MICHALON, P. The abbé Couturier and his continuing influence. In *One in Christ*, 1 (1965), s. 6-18

- MICHELIN, E. Œcuménisme spirituel. In *Unité des chrétiens*, 4 (1995), s. 4-8.
- MLYNÁŘ, Z. Exkomunisté a křesťané v Chartě 77. In *Studie*, 59 (1978), s. 414-427.
- MOEHLER, J.A. *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz : Kupferberger, 1832.
- MOLNÁR, A. Příspěvek k dějinám ekumenického působení Jednoty bratrské. In *Theologická příloha Křesťanské revue*, XXIV (1957), s. 24-30.
- MOLNÁR, A. Der ökumenische Gedanke im tschechischen Protestantismus. In *Communio viatorum*, 7 (1964), s. 7-15.
- MOLNÁR, A. Česká reformace. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církvi*. Praha : Ekumenická rada církvi ČSR, 1976, s. 57-98.
- MOLNÁR, A. Caractere oecuménique de la Réforme hussite. In *Communio viatorum*, 20 (1977), s. 201-208.
- MOLNÁR, A. Bratr Prokop z Jindřichova Hradce proti násilí. In *Kostnické jiskry*, 66/27 (1981), s. 2.
- MOLNÁR, A. *Na rozhraní věků : Cesty reformace*. Praha : Kalich, 2007.
- MOLNÁR, D. Po papežově návštěvě v Čechách. In *Kostnické jiskry*, 94/29 (2009), s. 4.
- MOLTMANN, J. *Kirche in der Kraft des Geistes : Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München : Kaiser, 1975.
- MORÉE, P.C.A. Česká evangelická teologie v očích jednoho cizince. In *Protestant*, VII/2 (1996), s. 10-13.
- MORÉE, P.C.A. The Making of the Czech Ecumenical Bible Translation (1961-1979), Shaping a new ecumenical community in times of communist oppression. In DE ROEST, H. – WISCHMEYER, W. (ed.). *Heiliger Text : Die identitätsbildende Funktion klassischer Texte innerhalb einer Gemeinschaft*, Groningen : Rijksuniversiteit, 2007, s. 144-158.
- MORÉE, P.C.A. „Česká víra není římská, nýbrž husitská, českobratrská“. Český nacionalismus a jeho evangelická podoba. In HALAMA, J. (ed.). *Teologie a dějin : Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 14 (2009/1), s. 111-123.
- MORÉE, P.C.A. „Naše oddanost socialistické společnosti jest bez výpovědi.“ Snahy Josefa L. Hromádky o soulad mezi církví a režimem. In HLAVÁČ, P. – MORÉE, P.C.A. (ed.). *Cesta církve. III*. Praha : Českobratrská církev evangelická, 2011, s. 34-49.
- mtz. Papež otevřený ekumenismu. In *Perspektivy*, 20 (2009), s. III.
- MÜHLEN, H. *Una mystica Persona : Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen*. München – Paderborn – Wien : Schöningh, 1986.
- MÜLLER, G.L. Doch kein Konsens in der Rechtfertigungslehre? Zur Diskussion über „Die Gemeinsame Erklärung“. In *Catholica*, 52 (1998), s. 81-94.
- Návštěva Rogera Schutze v Praze. In *Studie*, 76-77 (1981), s. 453.
- NĚMEC, D. – ŠTAMPACH, O. Český ekumenismus. In LANG, A. *Církev. Sloup a opora pravdy : Fundamentální teologie*. Olomouc : Velehrad, 1993, s. 223-226.
- NEŠPOR, Z.R. *Příliš slábi ve víře : Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha : Kalich, 2010.
- NEŠPOR, Z.R. Skryté semeno nevzkličilo aneb polemika s radikálními tezemi o kontinuitě české reformace. In *Studia Comeniana et historica*, 35/73-74 (2005), s. 239-252.
- NEŠPOR, Z.R. Malé / svobodné protestantské církve. In NEŠPOR, Z. (a kol.). *Náboženství v 19. století : Nejčirkevňější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha : Scriptorium, 2010, s. 212-236.
- NEUBAUER, Z. Kalich versus kříž. Nezávislé úvahy o symbolice nového schizmatu. In *Souvislosti*, 4 (1990), s. 36-41.
- NEUMANN, B. „Nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat“ (Rom 15,7). Bausteine zu einer Spiritualität der Ökumene. In *Geist und Leben*, 76 (2003), s. 182-196.
- NEUNER, P. *Geeint im Leben – getrennt im Bekenntnis? : Die konfessionsverschiedene Ehe. Lehre – Probleme – Chancen*. Düsseldorf : Patmos, 1989.
- NEUNER, P. Ein Glaube – eine Taufe. Katholische Perspektiven. In *Una sancta*, 48 (1993), s. 25-34.
- NEUNER, P. Šance a perspektivy eucharistického společenství. In *Getsemany*, 4 (2003), s. 82-88.
- NEUNER, P. Grundkonsens – Grunddifferenz. Metamorphosen einer ökumenischen Metapher. In BROSSIEDER, J. – WRIEDT, M. (ed.) *„Kein Anlass zur Verwerfung!“ : Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch*. Frankfurt am Main : Lembeck, 2007, s. 11-32.
- NEUNER, P. Die konfessionsverbindende Ehe als Keimzelle von Kirche : Über die ekklesiologische Qualität der konfessionsverbindenden Ehe. [On line]. Dostupné na internetu: <http://www.netzwerk-oekumene.de/node/66> [cit. 16.05.2013]).
- NEUNER, P. Od konsenzu k profilu. Pohled na vývoj ekumeny od Druhého Vatikána. In *Teologické texty*, 3 (2011), s. 146-148.
- NOBLE, I. Paměť jako břemeno a paměť jako dar : teologický pohled na přístup k minulosti v postkomunistických zemích. In HALAMA, J. (ed.). *Teologie a dějiny : Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 14 (2009). Jihlava : Mlýn, 2009, s. 142-149.

- NØRGAARD-HØJEN, P. Spiritualität und Wahrheit. Überlegungen zur Grundlegung und zum Inhalt einer ökumenischen Spiritualität. In TENTÝŽ. *Ökumenisches Engagement und theologisches Erkennen*. Frankfurt am Main : Lang, 1998, s. 55-71.
- NOVÁK, J. Pravoslavná církev v Československu. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církví*. Praha : Ekumenická rada církví ČSR, 1976, s. 185-191.
- NOVOTNÝ, V. *M. Jan Hus : Život a učení. 1, 2*. Praha : Laichter, 1919–1921.
- NOVOTNÝ, V. *Teologie ve stínu : Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha : Karolinum, 2007.
- NOVOTNÝ, V. *Běda církvi : Bonaventura Bouše bojující*. Praha : Karolinum, 2012.
- NÜSSEL, F. – SATTLER, D. *Einführung in die ökumenische Theologie*. Darmstadt : WBG, 2008.
- Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů – podrobné údaje. [on line]. [citováno 18. 10. 2012]. Dostupné na internetu:
[www.scitani.cz/slodb2011/redakce.nsf/i/obyvatelstvo_podle_nabozenske_viry_podle_kraju_podrobne_udaje/\\$File/ldb_podrobna_vira.xls](http://www.scitani.cz/slodb2011/redakce.nsf/i/obyvatelstvo_podle_nabozenske_viry_podle_kraju_podrobne_udaje/$File/ldb_podrobna_vira.xls).
- Odpověď synodního seniora ČCE P. Smetany papeži Janu Pavlu II. In *Protestant*, VI/6 (1995), s. 4-7.
- OELDEMANN, J. *Einheit der Christen – Wunsch oder Wirklichkeit? : Kleine Einführung in die Ökumene*. Regensburg : Pustet, 2009.
- OELDEMANN, J. – NÜSSEL, F. – SWARAT, U. – VLETSIS, A. (ed.). *Dokumente wachsender Übereinstimmung : Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 4*. Paderborn – Leipzig : Bonifatius – Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- ONDOK, J.P. Antonín Mandl – kněz a teolog. In KARFÍKOVÁ, L. – KŘIŠŤAN, A. – KUŘE, J. (ed.). „Život se rodí z přítomné chvíle“ : *Česká katolická teologie po druhé světové válce*. Brno : CDK, 1998, s. 54-58.
- OPATRŇNÝ, A. *Kardinál Tomášek a pokoncilní proměna pražské arcidiecéze*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství 2002.
- OPATRŇNÝ, A. Pastorce jako zdroj polarizujících napětí. In AA. VV. *Polarizace české katolické církve?* Velehrad : Refugium, 2000, s. 46-54
- ÖRSY, L. Noi speravamo... Una riflessione sul mistero spirituale del movimento ecumenico. In *Il Regno – Attualità*, 52/25 (2007), s. 90-93.
- ORT, J. Vyznání vin na Velehradě. In *Český bratr*, 73/14 (1997), s. 2.
- Otevřený dopis Pavla Ottera synodnímu seniorovi P. Smetanovi. In *Protestant*, VI/6 (1995), s. 18-19.
- OTTER, J. Ökumenische Aspekte der Böhmisches Konfession aus dem Jahre 1575. In *Communio viatorum*, 18 (1975), s. 13-26.
- OTTER, P. Otevřený dopis našim katolíkům. In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 51-53.
- OUELETT, M. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2001. In *Catholica*, 56 (2002), s. 87-110.
- OUELLET, M. Maria a budoucnost ekumenismu. In *Communio*, 16/1 (2012), s. 50-61.
- PALA, Z. Evangelíci a katolíci se navzájem omluvili. In *Katolický týdeník*, IX/26 (1998), s. 4.
- PALACKÝ, F. *Die Geschichte des Hussitentums und prof. Constantin Höfker : Kritische Studien*. Prag : Tempsky, 1868.
- PALACKÝ, F. Několik slov o náboženství a víře. In TENTÝŽ. *Spisy drobné. I : Spisy a řeči z oboru politiky*. Praha : Bursík a Kohout, 1898, s. 380-381.
- PALACKÝ, F. Krásověda čili o kráse a umění knihy patery. In TENTÝŽ. *Spisy drobné. III : Spisy aesthetické a literární*. Praha : Bursík a Kohout, 1903, s. 115-185.
- PÁNEK, J. – POLÍVKA, M. (ed.). *Jan Hus ve Vatikánu : Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí*. Praha : Historický ústav AV ČR, 2000.
- PANNENBERG, W. Die Ökumene als Wirken des Heiligen Geistes In LEIMGRUBER, S. (ed.). *Gottes Geist bei den Menschen : Grundfragen und spirituelle Anstöße*. München : Don Bosco, 1999, s. 68-77.
- PATOČKA, J. Filosofie českých dějin. In TENTÝŽ. *Češi. I*. Praha : OIKOYMNH, 2006, s. 188-213.
- PATOČKA, J. Mají dějiny smysl? In HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 2. 1938 – 1989 : Posuny a akcenty české otázky*. Praha : Torst, 2006, s. 270-287.
- PEKAŘ, J. *Jan Hus. Přednáška, proslovená o Husově slavnosti dne 5. července 1902 ve velkém zasedacím sále radnice staroměstské v Praze*. Praha : Bursík a Kohout, 1902.
- PEKAŘ, J. Masarykova česká filosofie. In HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Praha : Torst, 1995, s. 265-302.
- PEKAŘ, J. Smysl českých dějin. In HAVELKA, M. (ed.). *Spor o smysl českých dějin 1895 – 1938*. Praha : Torst, 1995, s. 499-560.
- PEROUTKA, F. *Budování státu : I-II (1918 – 1919)*. Praha : Academia, 2003.
- PESCH, O.H. *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin : Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*. Mainz : Matthias Grünewald, 1967.

- PESCH, O.H. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965 : Příprava. Průběh. Odkaz*. Praha : Vyšehrad 1996.
- PESCH, O.H. „Gemeinschaft der Heiligen“. Wozu gehören wir eigentlich? In *Ökumenischer Rundschau*, 55 (2006), s. 275-294.
- PEŠKOVÁ, M. Ekumenická rada církví. In *Via*, 2/7 (1969), s. 112.
- Pět let na cestě smíření*. Brno : Nová naděje, s. d.
- PETRŮ, O.M. *Matěj z Janova : O častém svatém přijímání*. Olomouc : Krystal, 1946.
- PETRŮ, O.M. Nejkrásnější květ českého reformního hnutí ve 14. století. In *Studie*, 8 (1962), s. 18-23.
- PETRUSOVÁ, E. Potíž s bratrem Dusem – představitelem snad jen některých evangeliků. In *Křesťanská revue*, LXIV/10 (1997), s. 275-276.
- PFANN, M. *Nová orientace v Českobratrské církvi evangelické v letech 1959-1968 : Malá historie jednoho hnutí evangelických křesťanů podle archivních dokumentů*. Středokluky: Zdeněk Susa, 1998.
- PHAM VAN HUONG, P. *Ecumenism in the Mind of Pope John Paul II : Reading the Pope's Basic Understanding of Unity*. Roma : Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1989.
- PIŠKULA, J. Boží spolupracovníci. Pražské jaro, srpnová okupace a české církve. In *Getsemany*, 7-8 (2010), s. 173-196.
- PLASGER, G. – FREUDENBERG, M. *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- PLECHÁČKOVÁ, L. Jan Sarkander (příloha k dopisu z 26. 6. 1991). In AA. VV. *Evangelíci o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 19-35.
- POLC, J.V. Časté přijímání laiků - základ české reformace. Duchovní proudy od Karla IV. ke kalichu. In *Studie*, 79 (1982), s. 28-44.
- POLC, J.V. Rehabilitovat Jana Husa? *Questio disputanta*. In *Studie*, 115 (1988), s. 41-54.
- Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani. La spiritualità ecumenica. In *Il Regno – Documenti*, 48/21 (2003), s. 653-664.
- Po papežově návštěvě. In *List Českého zápasu*, 1/6 (1997), s. A-C (studentská příloha časopisu *Český zápas*, 77/11 /25. 5. 1997/).
- POSPÍŠIL, C.V. Cesty k trinitární spiritualitě. In *Teologické texty*, 4 (2000), s. 138-142.
- POSPÍŠIL, C.V. Nikoli strach o sebe, ale o druhé... Ještě k deklaraci Dominus Iesus. In *Perspektivy*, 1 (2001), s. 1.
- Pozdrav Pavla Smetany, předsedy Ekumenické rady církví ČR, papeži Janu Pavlu II. v katedrále svatého Víta (z 27. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 109-111.
- PROCKSCH, O. „ἄγιος“. In KITTEL, G. (ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. I.* Stuttgart : Kohlhammer, 1933, s. 87-116.
- Prohlášení Charty 77 (z 1. ledna 1977). In PREČAN, V. (ed.) *Charta 77. 1977–1989 : Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*. Scheinfeld – Praha – Bratislava : Čs. dokumentační středisko nezávislé literatury, 1990, s. 9-13.
- Program Křesťanské revue. In *Na hlubinu*, 10 (1935), s. 61.
- Profesor Josef Lukl Hromádka. In *Via*, 3/3 (1970), s. 42-43.
- PROCHÁZKA, J. Protestantské církve v českých zemích jako menšina. Historický nástin. In MORÉE, P.C.A. – PRUDKÝ, M. (ed.). *Rozpravy/Samenspraak 1996/1997 : Církev jako menšina*. Heršpice : EMAN 1996, s. 7-12.
- PRUDKÝ, M. „Být pamětliv“ (z-k-r) jako stěžejní prvek naší víry, klíčový termín biblické teologie a pilíř bohoslužby. In MORÉE, P.C.A. – PRUDKÝ, M. (ed.). *Rozpravy/Samenspraak 1998 : Jak bolí Bůh (Biblická teologie a liturgie)*. Heršpice : EMAN, 1998, s. 16-28.
- Projev prezidenta České republiky Václava Havla na Mezinárodním sympoziu o Mistru Janu Husovi (z 17. prosince 1999). In PÁNEK, J. – POLÍVKA, M. (ed.). *Jan Hus ve Vatikánu : Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího tisíciletí*, s. 116-117.
- PŘIBYL, S. *Ekumenismus a právo*. Brno : L. Marek, 2006.
- PŘIBYL, S. Garanzie giuridiche dell'ecumenismo nella Repubblica Ceca. In *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis. Facultas Theologica Cyrillo-Methodiana. Theologica Olomucensia*, 13 (2012), s. 5-25.
- PŘÍHODA, P. Zcela osobní etuda sarkandrovská. In *Perspektivy*, 4 (1995), s. 8.
- PŘÍHODA, P. – REJCHRT, M. Rozhovor o konstantinismu a triumfalismu. In *Perspektivy*, 8 (1997), s. III.
- Přivítání papeže Jan Pavla II. kardinálem Miloslavem Vlkem, arcibiskupem pražským, na Strahovském stadionu v Praze (20. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 47-49.
- Přivítání svatého otce italským prezidentem Francescem Cossigou na římském letišti (z 22. dubna 1990). In *Jan Pavel II. v Československu 21.-22. dubna 1990. Projevy. Promluvy. Poselství*, Praha : Zvon 1990, s. 121-122.
- PULEC, M. Starokatolická církev v Československu. In AA. VV. *Český ekumenismus : Teologické kořeny a současná tvář církví*. Praha : Ekumenická rada církví ČSR, 1976, s. 223-227.
- QUIS. Náš mistr Jan Hus? In *Teologické texty*, 11, s. 26-28.
- RÁČEK, B. *Československé dějiny*. Praha : Kuncíř, 1933.

- RADKOVSKÝ, F. Ekumenismus v současné situaci naší země. In AA. VV. *Prohloubení ducha ekumenismu v církvi dnešní doby : Sborník přednášek z kněžského dne 26. března 1992*. Vizovice : Lípa, 1992, s. 16-19.
- RADKOVSKÝ, F. Přehled významnějších kroků na poli ekumenismu v naší vlasti po r. 1989 v pohledu Římskokatolické církve. In *Ekumenický liturgický sborník*, 7 (2000), s. 84-87.
- RADKOVSKÝ, F. – NECHUTOVÁ, J. – HOLEČEK, F. Husovská komise. In *Teologické texty*, 3 (1995), s. 93-94.
- RAHNER, H. *Maria a církev*. Velehrad : Refugium, 1996.
- RAHNER, K. Pastoraltheologie – ein Überblick. In TENTÝŽ. *Sämtliche Werke, 19 : Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*. Düsseldorf – Freiburg im Breisgau : Benzinger – Herder, 1995, s. 3-29.
- RAHNER, K. Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. In TENTÝŽ. *Sämtliche Werke, 27 : Einheit in Vielfalt. Schriften zur ökumenischen Theologie*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2002, s. 157-172.
- RAHNER, K. Dynamický prvek v církvi. Úřad a charisma. In TENTÝŽ. *Dynamický prvek v církvi*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 37-174.
- RAHNER, K. Ignaciánská mystika radosti ze světa. In TENTÝŽ. *Dynamický prvek v církvi*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 175-193
- RAHNER, J. Ökumene des Lebens – Zeichen des Stillstand oder Fortschritt für das ökumenische Gespräch? In HILBERATH, B.J. – NOBLE, I. – OELDEMANN, J. – MEY, P. DE (ed.). *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 82. Frankfurt am Main : Lembeck, 2008, s. 61-76.
- RAHNER, K. *Poslání a milost : Příspěvky k pastorální teologii*. Olomouc : Refugium, 2011.
- RAHNER, J. Erfahrungen vor Ort. Die Zeichen der Einheit aufspüren und theologisch fruchtbar machen. In *Versöhnt verschieden? : Perspektiven der Ökumene*. Herder Korrespondenz Spezial, 1 (2010), s. 52-56.
- RAINER, M.J. (ed). „*Dominus Iesus*“ : *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*. Münster – Hamburg – London : LIT Verlag, 2001.
- RAISER, K. *Ökumene im Übergang : Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München : Kaiser, 1989.
- RAŇKŮ, V. Interkomunio: otázka, obava, očekávání, výzva. In *Teologické texty*, 5, s. 25-27.
- RATZINGER, J. Die Kirche und die Kirchen. In *Reformatio*, 13 (1964), s. 85-108.
- RATZINGER, J. Ökumene am Ort. In *Catholica* 27 (1973), s. 152-165.
- RATZINGER, J. Luther und die Einheit der Kirchen. Ein Gespräch mit der internationalen katholischen Zeitschrift „*Communio*“. In TENTÝŽ. *Kirche, Ökumene und Politik*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1987, s. 97-115.
- RATZINGER, J. Zum Fortgang der Ökumene. Ein Brief an die Theologische Quartalschrift, Tübingen. In TENTÝŽ. *Kirche, Ökumene und Politik*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1987, s. 128-134.
- RATZINGER, J. *Wesen und Auftrag der Theologie : Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*. Einsiedeln : Johannes Verlag, 1993.
- RATZINGER, J. Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger. In RATZINGER, J. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002, s. 187-209.
- RATZINGER, J. Der Heilige Geist als Communio. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002, s. 34-52.
- RATZINGER, J. Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002, s. 107-131.
- RATZINGER, J. Die Schuld der Kirche. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002, s. 239-247.
- RATZINGER, J. Eucharistie und Mission. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002, s. 79-106.
- RATZINGER, J. Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002, s. 151-179.
- RATZINGER, J. Vorstellung der Erklärung *Dominus Iesus* im Pressesaal des Heiligen Stuhls am 5. September 2000. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002, s. 180-186.
- RATZINGER, J. Zur Lage der Ökumene. In TENTÝŽ. *Weggemeinschaft des Glaubens : Kirche als Communio. Festgabe zur 75. Geburtstag*. Augsburg : Sankt Ulrich, 2002, s. 220-234.
- RATZINGER, J. In seiner Freundschaft sind wir eins. Predigt beim ökumenischen Gottesdienst in der evangelischen Matthäuskirche in Munechen am 20. Januar 1981. In TENTÝŽ. *Gesammelte Schriften 8/2 : Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2010, s. 914-918.
- RATZINGER, J./BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský. 2 : Od vjezdu do Jeruzaléma po zmrtvýchvstání*. Brno : Barrister & Principal, 2011.

- Referát přednesený v Praze na valné schůzi duchovenstva československého 23. ledna 1919 farářem a spisovatelem Bohumilem Zahradníkem-Brodským. In MAREK, P. *České schizma : Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917-1924*. Olomouc – Rosice : Gloria, 2000, s. 231-250.
- REJCHRT, M. Čeho jsme se dočkali od Charty 77 po třech letech jejího působení. In PREČAN, V. (ed.) *Charta 77. 1977–1989 : Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*. Scheinfeld – Praha – Bratislava : Čs. dokumentační středisko nezávislé literatury, 1990, s. 97-99.
- REJCHRT, M. Kde jste, Zvěřinovi žáci? In *Lidové noviny* (9.6. 1995), s. 10.
- REJCHRT, M. Evangelicko-katolická ekuména na místní úrovni? In *Český bratr*, 73/14 (1997), s. 4.
- REJCHRT, M. *O něco svobodnější : Rozhovory*. Praha – Kalich, 2002.
- REJCHRTOVÁ, N. Skylla a Charybda církevních dějin. In AA. VV. *Evangelici o Janu Sarkandrovi : Sborník ke kanonizaci nového katolického světce*. Heršpice : EMAN, 1995, s. 54-57.
- RICE, H.L. *Reformed Spirituality : An Intorduction for Belivers*. Louisville : Westminster/John Knox Press, 1991.
- ROBERSON, R.G. „Dialogo cattolici-ortodossi“. In LOSSKY, N. ed alii (ed.). *Dizionario del movimento ecumenico*. Bologna : Dehoniane, 1994, s. 369-371.
- ROSKOVEC, V. Ökumenismus von unten. Begegnungen der christlichen Intelligenz in den sechzigen Jahren. In VORSTER, H. (ed.). *Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 64 Frankfurt am Main : Lembeck, 1992, s. 78-82.
- RUPNIK, M. *O duchovním otcovství a rozlišování*. Olomouc – Velehrad : Refugium, 2001.
- RUPNIK, M.I. *Il cammino della vocazione cristiana Di risurrezione in risurrezione*. Roma : Lipa, 2008.
- RUPNIK, M.I. Spirituální četba skutečnosti. In AA. VV. *Krása jako východisko : Nové cesty pastorální teologie*. Olomouc : Refugium, 2008, s. 71-190.
- RUPNIK, M.I. Realizace člověka spočívá v lásce. In AA. VV. *Krása jako východisko : Nové cesty pastorální teologie*. Olomouc : Refugium, 2008, s. 355-384.
- RŮCKL, J. – ŠTICA, P. (ed.). *Bonaventura Bouše : Odkaz a vzpomínky*. Praha : Vyšehrad 2009.
- ŘÍČAN, R. *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha : YMCA, 1947.
- ŘÍČAN, R. Duchovní píseň – naše spojivo. In *Theologia evangelica*, 3 (1950), s. 358-368.
- ŘÍČAN, R. *Dějiny Jednoty bratrské*. Praha : Kalich, 1957.
- ŘÍČAN, R. Jak došlo k sjednocení českých církví augsburského a helvetského vyznání roku 1918. In AA. VV. *Církev v proměnách času : Sborník k 50. výročí spojení českobratrské církve evangelické*. Praha : Kalich 1969, s. 9-15.
- ŘÍČAN, R. Cyrilometodějská tradice v českém protestantismu. In *Křesťanská revue*, XXXVII/5-6 (1970), s. 104-109.
- SAKAŘ, V. A ČLENOVÉ LITERÁRNĚ-HISTORICKÉHO ODBORU PRAŽSKÉ DIECÉZNÍ RADY CČSH. Papež navštíví Československo. In *Český zápas*, 70/3 (25. března 1990), s. 3.
- SAKAŘ, V. Pře Jana Sarkandra. In *Theologická revue*, 66/2 (1995), s. 17-19.
- SALAJKA, A. 2. vatikánský koncil a jednota křesťanů. In *Duchovní pastýř*, 15/3 (1965), s. 50-51.
- SALAJKA, A. Překážky na cestě k jednotě křesťanů. In *Duchovní pastýř*, 15/4 (1965), s. 68-69.
- SALAJKA, A. 2. vatikánský koncil a protestanté. In *Duchovní pastýř*, 15/6 (1965), s. 105-106.
- SALAJKA, A. Ekumenické hledisko II. kapitoly Dogmatické konstituce o církvi. In *Via*, 2/1 (1969), s. 8-10.
- SALAJKA, M. *Církev v ekumenickém rozhovoru*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1971.
- SALAJKA, M. Die ökumenische Gemeinschaft in der ČSSR, ihr Charakter und ihre Arbeit. In AA. VV. *Tschechischer Ökumenismus : Historische Entwicklung*. Praha : ÖRK in der ČSR, 1977, s. 245-256.
- SALAJKA, M. The Character of the Ecumenical Fellowship in Czechoslovakia and its Work. In AA. VV. *Czech Ecumenical Fellowship*. Praha : Central Church Publishing House, 1981, s. 99-110.
- SALAJKA, M. *Ekumenické kapitoly*. Praha : HBF, 1970.
- SALAJKA, M. *Křesťanská bohoslužba*. Praha : Blahoslav, 1985.
- SALAJKA, M. *Teologie a praxe církve : Praktická teologie křesťanského západu. Ekumenismus*. Praha : Karolinum, 2000, s. 209-213.
- SALAJKA, M. – POKORNÝ, P. Naše dnešní ekumenická práce. In AA. VV. *Český ekumenismus : Theologické kořeny a současná tvář církvi*. Praha : Ekumenická rada církví ČSR, 1976, s. 234-238.
- SARTORY, T. Vom Sinn dieser Tage. In *Una Sancta*, 12 (1957), s. 161-168.
- SARTORI, L. La santità in prospettiva ecumenica. In CHICA, F. – PANIZOLLO, S. – WAGNER, H. (ed.). *Ecclesia tertii millenii advenientis : Omaggio al P. Angel Antón*. Casale Monferrato, 1997, s. 492-507.
- SATTLER, D. Brennpunkte des ökumenischen Dialogs. In AA. VV. *Trennung überwinden : Ökumene als Aufgabe der Theologie*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007, s. 56-105.
- SAUER, R. Apostolische Sukzession und Eucharistiegemeinschaft. In HELL, S. – LIES, L. (ed.). *Amt und Eucharistiegemeinschaft : Ökumenische Perspektiven und Probleme*. Innsbruck : Tyrolia, 2004, s. 201-220.
- SÁZAVA, Z. Tschechische ökumenische Bibelübersetzung. In VORSTER, H. (ed.). *Ökumene in Ungarn, der Tschechoslowakei und Polen : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 64. Frankfurt am Main : Lembeck, 1992, s. 97-102.

- Sdružení evangelikálních teologů. [on line]. [cit. 27. 09. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://evangelikalni-teologie.cz/>>.
- SEDLÁK, J. M. *Jan Hus*. Praha : Dědictví sv. Prokopa, 1915.
- Misál na každý den liturgického roku*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- SEMÍN, M. Mediální ekumenismus. In *Distance*, 0 (1997), s. 54-56.
- SEMÍN, M. Ekumenismus na rozcestí. In *Distance*, 3 (1999), s. 41-46.
- SEMÍN, M. Apologie tradice. In *Distance*, 4 (2000), s. 72-79.
- SEMÍN, M. Je dokument Dominus Iesus sylabem pro 21. století? In *Mezinárodní report*, 11 (2000), s. 34-35.
- Setkání se zástupci Ekumenické rady církví v ČR v pražském Arcibiskupském paláci. Projev Pavla Černého, předsedy Ekumenické rady církví v ČR. In *Papež Benedikt XVI. v České republice*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 82-83.
- SCHARDIEN, S. Einleitung. In LAKKIS, S. – HÖSCHELE, S – SCHARDIEN, S. (ed). *Ökumene der Zukunft : Hermeneutische Perspektiven und Suche nach Identität. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 81. Frankfurt am Main : Lembeck, 2008, s. 7-11.
- SCHEELE, P.-W. Konfession und Ökumene. In *Catholica*, 27 (1973), s. 135-151.
- SCHEELE, P.-W. Konkrete Aufgabe für die ökumenische Praxis. In THÖNISSEN, W. (ed.). „Unitatis redintegratio“ : 40 Jahre Ökumenismuskonkordat – Erbe und Auftrag. Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius – Lembeck, 2005, s. 317-331.
- SCHEELE, P.-W. *Ein Leib – ein Geist : Einführung in den geistlichen Ökumenismus*. Paderborn : Bonifatius, 2006.
- SCHEELE, P.-W. *Zum Zeugnis berufen : Theologie des Martyriums*. Würzburg : Echter, 2008
- SCHEELE, P.-W. Unsere Martyrerkirche. In TENTÝŽ. *Glaube – Mystik – Musik : Theologie im Dialog*. Würzburg : Echter, 2009, s. 158-179.
- SCHEELE, P.-W. – LOHSE, E. Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts. In LEHMANN, K. – PANNENBERG, W. (ed.). *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? : Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Freiburg im Breisgau – Göttingen : Herder – Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, s. 187-196.
- SCHLIER, H. *Der Römerbrief*. Freiburg im Breisgau – Basel – Wien : Herder, 1977.
- SCHMEMMANN, A. *Per la vita del mondo : Il mondo come sacramento*. Roma : Lipa, 2012.
- SCHMIDT, H.W. *Der Brief des Paulus an die Römer : Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, 6. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1972.
- SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. III : Kommentar zu Kap. 13-21*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1977.
- SCHULTHEIS, D. Wo ist die Kirche? Zur erneuten Diskussion um das „subsistit in“ in Lumen Gentium 8. In MARSCHLER, T. – OHLY, CH. (ed). *Spes nostra firma : Festschrift für Joachim Kardinal Meisner zum 75. Geburtstag*. Münster : Aschendorff, 2009, s. 271-295.
- Schválené stanovby Kostnické jednoty – Sdružení evangelických křesťanů o. s. [on line]. [cit. 16. 5. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.evangelickytydenik.cz/clanek.html?id=25>>.
- SCHWÖBEL, CH. Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glauben. In *Ökumenischer Rundschau*, 46 (1997), s. 321-340.
- SIRONI, E.M. L'ecumenismo spirituale secondo l'intuizione dell'Abbé Paul Couturier (1881-1953). In *Nicolaus*, 30 (2003), s. 285-306.
- SKALICKÝ, K. Ekumenické setkání českých protestantských a katolických teologů v Maulsu, 5.-8. IX. 1977. In *Studie*, 55 (1978), s. 1-2.
- SKALICKÝ, K. Postavení církví a věřících v Československu osmdesátých let. In *Studie*, 126 (1989), s. 442-446.
- SKALICKÝ, K. *Ekumenismus na Druhém vatikánském koncilu*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1997.
- SKALICKÝ, K. Prolegomena k budoucí filosofii českých dějin. In *Studie*, 55 (1978), s. 23-55.
- SKALICKÝ, K. Rozhovor o Husovi a husitství. In *Studie*, 116-117 (1988), s. 197-203.
- SLÁMA, P. Skrytá církev v pohledu českých evangelíků. In *Teologická reflexe*, 16/2 (2010), s. 125-138.
- Slova Mons. Františka Vaňáka, arcibiskupa olomouckého, k návštěvě papeže Jana Pavla II. na Velehradě. In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 31-32.
- Slova papeže Benedikta XVI. rok poté. In *Universum*, XX/4 (2010), s. 7-9.
- SMETANA, Z. Dopis Janu Pavlu II. In *Kostnické jiskry*, 75/12 (1990), s. 4.
- SMOLÍK, J. *Kapitoly z liturgiky*. Praha : KEBF, 1960.
- SMOLÍK, J. Církev reformovatelná pravdou. In *Křesťanská revue*, XXXII/5 (1965), s. 121-122.
- SMOLÍK, J. Ekumenický význam duchovní písně. In *Křesťanská revue*, XLIII/7 (1976), s. 152-156.
- SMOLÍK, J. Snahy ekumenické a mírové. In BROŽ, L. (ed.). *O společenství služby : Soubor esejů o česko-bratrské evangelické cestě*. Praha : Kalich 1981, s. 73-82.
- SMOLÍK, J. Zhodnotit dosah návštěvy. In *Křesťanská revue*, LVII/5 (1990), s. 97-98.
- SMOLÍK, J. Duchovní píseň – naše spojení. In *Křesťanská revue*, LIX/10 (1992), s. 220-224.

- SMOLÍK, J. Theologické a ekumenické motivy v Komenského všenápravném díle. In *Křesťanská revue*, LIX/7 (1992), s. 153-156.
- SMOLÍK, J. Co přinesl vatikánský koncil evangelíkům. In *Teologické texty*, 5 (1996), s. 170.
- SMOLÍK, J. Druhý vatikánský koncil a evangelíci u nás. In HANUŠ, J. (ed.). *Ve znamení naděje : Proměny teologie a církve po 2. vatikánském koncilu*. Brno : CDK, 1997, s. 75-81.
- SMOLÍK, J. Antonín Mandl – nadšenec ekumenismu. In *Křesťanská revue*, LXIV/5 (1997), s. 131-133.
- SMOLÍK, J. Evangelická teologie v českých zemích. In *Teologická reflexe*, 3/1 (1997), s. 31-35.
- SMOLÍK, J. Po třetí papežově návštěvě. In *Perspektivy*, 6 (1997), s. 8.
- SMOLÍK, J. Ekumenický dosah Husova zápasu o církev. In TENTÝŽ. *Boží slovo v dějinách : Sborník menších prací*. Praha : Kostnická jednota, 1998, s. 18-20.
- SMOLÍK, J. Teologický profil Českobratrské církve evangelické. In *Teologické texty*, 2 (1998), s. 64-65.
- SMOLÍK, J. Vnitřní život toleranční církve. In TENTÝŽ. *Boží slovo v dějinách : Sborník menších prací*. Praha : Kostnická jednota, 1998, s. 47-58.
- SMOLÍK, J. Význam konfese dnes. In TENTÝŽ. *Boží slovo v dějinách : Sborník menších prací*. Praha : Kostnická jednota, 1998, s. 183-189.
- SMOLÍK, J. Theologie v období totality. In HALAMA, J. (ed.), *Ročenka Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy 1993–1996*. Praha : Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 16-25.
- SOESBŮJE, B. *Pour une théologie œcuménique*. Paris : Cerf, 1990.
- SOUŠEK, Z. Svatovojtěšské milénium. In *Český bratr*, 73/14 (1997), s. 5.
- Společná večeře Páně je možná. Teze o eucharistické pohostinnosti. In *Getsemany*, 7-8 (2003), s. 169-176.
- SPOUSTA, J. Jan Sarkander a paradigmaty (Nad otevřeným dopisem našim katolíkům Pavla Ottera). In *Getsemany*, 7-8 (1995), s. 43-44.
- SPOUSTA, J. Post-ekumenismus? In *Getsemany*, 5 (2001), s. 93.
- SPYTERIS, Y. *Řehoř Palama (1296-1359) : milost a zkušenost*. Olomouc : Refugium, 2011.
- STÁNILOAE, D. *Orthodox Spirituality : A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar*. South Canaan 2002.
- Stanovy Ekumenické rady církví v ČR schválené Valným shromážděním ERC v ČR dne 26. 11. 2009. In EKUMENICKÁ RADA CÍRKVÍ V ČESKÉ REPUBLICE. *Stanovy a krátké představení*. Praha : ERC v ČR, 2009. [on line]. [cit. 18. 5. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.ekumenickarada.cz/wpimages/other/art1583/Stanovy%20ERC%202009.pdf>>.
- STEINER, V. Ekumenické setkání 1979 ve Švýcarsku. In *Studie*, 71 (1980), s. 462-463.
- STOJAN, A.C. „Apoštolát sv. Cyrilla a Methoda pod ochranou bl. Panny Marie“ a „Akademie Velehradská“. In *Apoštolát sv. Cyrilla a Methoda pod ochranou bl. Panny Marie*, 1/12 (1910), s. 181-182.
- STRÁNSKÝ, P.B. Prehistorie české starokatolické liturgie. In BUGEL, W. (ed.). *Liturgická a eklesiální pluralita na území Československa v první polovině 20. století*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2011, s. 75-83.
- SUDBRACK, J. „Spiritualität“. In RAHNER, K. (ed.). *Herders Theologisches Taschenlexikon*. 7. Freiburg im Breisgau : Herder, 1973, s. 115-130.
- Sukcese v CČSH: polemika s J. Vokounem. In *Getsemany*, 7-8 (2003), s. 208-211.
- SURD, M.M. *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger : Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit*. Sankt Ottilien : EOS Verlag, 2009.
- SUSA, Z. Vojtěch? Vojtěch! In *Český bratr*, 73/6 (1997), s. 2.
- SUSA, F. Spor o společné prohlášení k učení o ospravedlnění. Stav diskuse o přijatém dokumentu. In *Teologická reflexe*, 7/1 (2001), s. 30-41.
- SVATOŇ, R. „Ekumenismus života“: Pozvání znovuobjevit duchovní kořeny jednoty křesťanů. In BIELA, A. – SCHÖN, R. – BADURA, J. (ed.). „Jednota v mnohosti“ : *Zborník z teologickej konferencie mladých vedeckých pracovníkov*. Bratislava : ETF UK, 2012, s. 371-401.
- ŚWIEŻAWSKI, S. Jan Hus – heretik nebo předchůdce Druhého vatikánského koncilu. In *Teologické texty*, 11, s. 20-24.
- SZEFFCZYK, L. *Ecumenismo : La ripida via della verità*. Città del Vaticano : Lateran University Press, 2007.
- ŠEBEK, J. Zahájení činnosti ekumenické komise pro Husovo jubileum 2015. [on line]. [citováno 18. 10. 2012]. Dostupné na internetu: <<http://www.ekumenickarada.cz/index.php?setlang=1&ID=2137>>.
- ŠEBESTOVÁ, J. Přestupové hnutí z pohledu katolíka. In AA. VV. *Evangelická identita : Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 21.–25. ledna 2008*. Benešov : EMAN, 2008, s. 56-60.
- ŠIMSA, J. Hromádkas Kampf um die Freiheit der Kirche Christi in der Geschichte und den geschichtlichen Umbrüchen – im Jahr 1945 und in den Jahren 1947–1958. In AA. VV. *Die Freiheit der Kirche Christi in der Geschichte : Symposium zum theologischen Erbe von J. L. Hromádka anlässlich seines 110. Geburtstages und 30. Todestages vom 3.–5. Dezember 1999 in Prag*. Benešov : EMAN, 2002, s. 52-59.
- ŠIMSA, J. Začátky hnutí za lidská práva mezi českobratrskými evangelíky. In *Protestant*, VIII/3 (1997), s. 9-13.

- ŠIMSA, J. Vliv J. L. Hromádky na vyrovnávání se církve s komunistickou dobou. In AA. VV. *K svobodě je dlouhé putování : Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele a kazatelky ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 26.–30. ledna 2009*. Benešov : EMAN a Spolek evangelických kazatelů, 2010, s. 38-43.
- ŠKARVADA, J. Dvě hypotéky českého katolicismu. In *Teologické texty*, 15 (s.d.), s. 30-31.
- ŠOUREK, M. Úsilí o sblížení mezi církvemi. In AA. VV. *Církev v proměnách času : Sborník k 50. výročí spojení československé církve evangelické*. Praha : Kalich 1969, s. 53-63.
- ŠPAČEK, M. Apoštolát svatého Cyrila a Metoděje a jeho současný ekumenický význam. In AA. VV. *Fórum Velehrad I. : Communio ecclesiarum - očištění paměti*. Olomouc : Refugium, 2007, s. 58-71.
- ŠPALDÁK, A. *Das Ideal der einen Kirche und die Wege dahin*. Gotha : Klotz, 1928.
- ŠPIDLÍK, T. Palčivá otázka českého ekumenismu. In *Nový život*, 24/1-2 (1982), s. 2-4.
- ŠPIDLÍK, T. Ekumenismus. K Osmidenní společné modlitby za jednotu křesťanů (18.-25. ledna). Letos mělo téma „Duch Svatý jde vstříc naší slabosti“ (Řím 8,26). In *Nový život*, 50/1-2 (1998), s. 10-11.
- ŠPIDLÍK, T. K otázce identity české teologie. In *Jezuité*, 6 (1999), s. 22-24
- ŠPIDLÍK, T. Cesty české teologie. In AA. VV. *Otázky české spirituality*. Velehrad : Refugium, 2001, s. 9-14
- ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu : Systematická příručka*. Velehrad : Refugium, 2002.
- ŠPIDLÍK, T. *Duše poutníka : V rozhovoru s Janem Paulasem*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2004.
- ŠPIDLÍK, T. *Prameny světla (Příručka křesťanské dokonalosti)*. Olomouc : Refugium, 2005.
- ŠPIDLÍK, T. *Znáš Boha Otce, Syna i Duchu Svatého?* Olomouc : Refugium, 2005.
- ŠPIDLÍK, T. *Katecheze o církvi*. Olomouc : Refugium, 2008.
- ŠPIDLÍK, T. „Křesťanský Východ v patristice a spiritualita“. In *Velehrad – Řím : Modlil se tváří k východu*. Olomouc : Refugium, 2010, s. 162-163.
- ŠPIDLÍK, T. „Pravoslavná spiritualita“. In *Velehrad – Řím : Modlil se tváří k východu*. Olomouc : Refugium, 2010, s. 186-225.
- ŠPIDLÍK, T. „Synergie (součinnost, spolupůsobení) v pojetí křesťanského Východu“. In *Velehrad – Řím : Modlil se tváří k východu*. Olomouc : Refugium, 2010, s. 237-243.
- ŠTAMPACH, O. *Nástin ekumenické teologie : Informace a úvahy s ohledem na českou ekumenickou situaci*. Praha : Karolinum, 1995.
- ŠTAMPACH, O. Posel pokoje a lásky (ekumenické aspekty návštěvy Svatého otce). In *Perspektivy*, 5 (1995), s. 2.
- ŠTEFAN, J. Za co bych rád jako český evangelík poprosil českého katolíka o odpuštění. In *Teologická reflexe*, 6/2 (1996), s. 122-135.
- ŠTEFAN, J. Proprium de lectione. Několik liturgických zkušeností evangelického faráře t.č. mimo službu. In *Teologická reflexe*, 4/1 (1998), s. 77-87.
- ŠTEFAN, J. Ekumenické církevní dějepisectví. Několik poznámek českého systematického teologa evangelického vyznání. In HANUŠ, J. (ed.). *Ekumenické církevní dějepisectví : Dějiny, analýzy, perspektivy*. Brno : CDK, 2003, s. 72-76.
- ŠTĚPÁN, J. Přemysl Pitter – posel bezvýhradné lidskosti. In MAREK, P. – HANUŠ, J. (ed.). *Osobnost v církvi a politice*. Praha : Československá církev evangelická, 2008, s. 429-441.
- ŠVANDA, P. Šedesátá léta jako mýtus osvobození. In FIALA, P. – HANUŠ, J. (ed.) *Koncil a česká společnost : Historické, politické a teologické aspekty přijímání 2. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě*. Brno : CDK, 2000, s. 17-27.
- Taizé u nás. In *Studie*, 74 (1981), s. 196-197.
- TAVARD, G.H. *Geschichte der ökumenischen Bewegung*. Mainz : Matthias Grünewald, 1964.
- TENACE, M. *Dire l'uomo. Vol. II : dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*. Roma : Lipa, 1997.
- TEOFAN ZATVORNIK. *Povzbuzení k duchovnímu životu : Korespondence*. Velehrad : Refugium, 2004.
- Teologie těla : Katecheze Jan Pavla II. o lidské lásce podle Božího plánu*. Praha : Paulínky, 2005.
- THÖNISSEN, W. Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Einheitsmodell? Umriss eines katholischen Konzepts von Kirchengemeinschaft. In *Catholica*, 49 (1995), s. 1-31.
- THÖNISSEN, W. *Dogma und Symbol : Eine ökumenische Hermeneutik*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007.
- THÖNISSEN, W. Einführung. In ERNESTI, J. – THÖNISSEN, W. (ed.). *Die Entdeckung der Ökumene : Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*. Paderborn – Frankfurt am Main : Bonifatius – Lembeck, 2008, s. 9-15.
- THÖNISSEN, W. Gestufte Kirchengemeinschaft. Zielvorstellungen in der Ökumene. In *Versöhnt verschieden? : Perspektiven der Ökumene. Herder Korrespondenz Spezial*, 1 (2010), s. 12-16.
- THÖNISSEN, W. Kirchengemeinschaft als Einheitsmodell? Eine katholische Perspektive. In WALTER, P. – KRÄMER, K.- AUGUSTIN, G. (ed.). *Kirche in ökumenischer Perspektive : Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2003, s. 163-177.
- THURIAN, M. (ed.). *Churches respond to BEM, I-IV*. Geneva : World Council of Churches, 1986-1987.
- TKADLČÍK, V. Velehradská cesta k odloučeným bratřím. In MYSLIVEC, J. *Křesťanský Východ a my – TKADLČÍK, V. Velehradská cesta k odloučeným bratřím*. Praha : Česká katolická charita, 1970, s. 43-67.

- TKADLČÍK, V. Ekumenismus na Moravě, jeho tradice a perspektivy. In AA. VV. *Prohloubení ducha ekumenismu v církvi dnešní doby : Sborník přednášek z kněžského dne 26. března 1992*. Vizovice : Lípa, 1992, s. 20-22.
- TKADLČÍK, V. Návrh na reorganizaci Stojanova apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje. In AA. VV. *Prohloubení ducha ekumenismu v církvi dnešní doby : Sborník přednášek z kněžského dne 26. března 1992*. Vizovice : Lípa, 1992, s. 23-25.
- TKADLČÍK, V. Proč právě nyní? In AA. VV. *Kněz a mučedník Jan Sarkander : Sborník ke svatořečení*. Olomouc : Maticе cyrilometodějská, 1994, s. 111-113.
- TOMÁŠEK, F. Předmluva. In *Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad (včetně deuterokanonických knih)*. Praha : Česká biblická společnost, 1996, s. 5-6.
- TOMÁŠEK, F. Velikonoční poselství pražského arcibiskupa duchovním a věřícím všech křesťanských církví a všem lidem dobré vůle v naší zemi – Velikonoce 1988. In *Pastýřské listy 1945-2000 : Arcidiecéze pražská*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 508-513.
- TOMEK, P. *Ekumenismus jako pastorační problém súčasnej katolíckej cirkvi na Slovensku : Ekumenické aspekty pastoračného programu na zákalde sociologického prieskumu postojov dialkových študentov katolíckej teológie banskobystričského regionu*. Olomouc : Refugium, 2000.
- TONZAR, D. *Vznik a vývoj novodobé husitské teologie a Církev československá husitská*. Praha : Karolinum, 2000.
- TONZAROVÁ, H. Církev československá husitská v ekumenických vztazích. In AA. VV. *90 let Církve československé husitské : Sborník*. Praha : Blahoslav, 2010, s. 239-268.
- ToP. Papež ve Staré Boleslavi. In *Český bratr*, 85/11 (2009), s. 35.
- TOYNBEE, A.J. *A Study of History. I : Abridgement of Volumes I-VI by D.C. Somervell*, Oxford : University Press, 1987.
- TROJAN, J.S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha : OIKOYMENH, 2002.
- TRTÍK, Z. Dialog s marxismem a katolicismem. In *Theologická revue*, 2/2-3 (1969), s. 168-179.
- ULLRICH, L. Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz. In HILBERATH, B.J. – SATTLER, D. *Vorgeschmack : Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*. Mainz : Grünewald, 1995, s. 59-73.
- ULLRICH, L. „Ökumenische Theologie“. In THÖNISSEN, W. (ed.). *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007, sl. 982-983.
- URBAN, H.J. „Methodologie, ökumenische“. In THÖNISSEN, W. (ed.). *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*. Freiburg im Breisgau : Herder, 2007, sl. 871-873.
- Ustavující generální sněm Českobratrské církve evangelické konaný v Praze dne 17. a 18. prosince 1918*. Praha : Synodní výbor českobratrské církve evangelické, 1919.
- Uvedení do křesťanského života*. Praha : Česká liturgická komise, 1987.
- Uvítací proslov kardinála Miloslava Vlká na Apoštolské administratuře v Praze (z 25. dubna 1997). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 82-83.
- Uvítání papeže Jan Pavla II. prezidentem Československé republiky Václavem Havlem na starém letišti v Praze-Ruzyni (21. dubna 1990). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 9.
- Uvítání Jana Pavla II. v České republice Václavem Havlem, prezidentem České republiky, na starém letišti v Praze-Ruzyni (20. května 1995). In *Návštěvy Jana Pavla II. u nás*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 41-42.
- VÁCLAVÍK, D. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha : Grada, 2010.
- VAŇÁČ, M. Ekumenické styky v období let 1918-1960. In *Getsemany*, 7-8 (2001), s. 164-186.
- VAŇÁČ, M. *Ekumenismus v České republice : Příspěvek ke studiu ekumenických vztahů v České republice na pozadí vztahu státu k církvím v letech 1918-2000. Diplomová práce na závěr kombinovaného studia katolické teologie na KTF UK*. Praha, 2001.
- VAŇÁČ, M. Křesťanské církve v českých zemích v 60. letech. In *Getsemany*, 10 (2001), s. 220-232.
- VAŇÁČ, M. Předstupně ekumenismu. In *Getsemany*, 1 (2001), s. 10-12.
- VAŇÁČ, M. (red.). Anketa. Eucharistie/večeře Páně a ekumenismus. In *Getsemany*, 7-8 (2003), s. 159-164.
- VAŇÁČ, M. Inspirace pro českou ekumenu. In *Getsemany*, 2 (2007), s. 25-26.
- VAŠKO, V. *Neumlčená : Kronika katolické církve v Československu po Druhé světové válce. I*. Praha : Zvon, 1990.
- VAŠKO, V. Charta 77 a křesťané. In *Perspektivy*, 1 (1997), s. 5.
- VEJNAR, E. V neděli ve čtvrt na šest. In *Kostnické jiskry*, 94/29 (2009), s. 2.
- VELATI, M. *Una difficile transizione : Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*. Bologna : Mulino 1996.
- VENTURA, V. Dvojí spiritualita. In *Kostnické jiskry*, 70/22 (1985), s. 2.
- VENTURA, V. Čemu jsem se naučil. In RÜCKL, J. – ŠTICA, P. (ed.). *Bonaventura Bouše : Odkaz a vzpomínky*. Praha : Vyšehrad 2009, s. 120-121
- VESELÝ, J. Zásadně k návštěvě papeže. In *Kostnické jiskry*, 94/28 (2009), s. 1-2.
- VETRALI, T. La spiritualità “nuova via dell’ecumenismo”, ma quale spiritualità? In AA. VV. *Quale spiritualità per il terzo millennio*. Venezia : I.S.E., 2000, s. 87-103.

- VETRALI, T. Vangelo, conversione e riconciliazione. Per una spiritualità ecumenica. In *Studi Ecumenici*, 3 (1985), s. 501-508.
- VILLAIN, M. Das unsichtbare Kloster der christlichen Einheit. In *Una sancta*, 12 (1957), s. 168-174.
- VILLAIN, M. *Introduction a l'œcuménisme*. Tournai : Casterman, 1961.
- VILLAIN, M. *Das Gebet Jesu für die Einheit der Christen : ökumenische Betrachtung über Johannes 17*. Mainz : Grünewald, 1962.
- VILLAIN, M. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*. Alba : Paoline, 1965.
- VILLAIN, M. Don Couturier oggi. In TENTÝŽ. (ed.). *Ecumenismo spirituale : Gli scritti di Paul Couturier*. Alba : Paoline, 1965, s. 17-50.
- VILINSKIJ, V. Poznámky k III. části knihy prof. Hromádky „Křesťanství v myšlení a životě“. In *Časopis katolického duchovenstva*, 73/1-2 (1932), s. 75-77.
- VISCHER, L. (ed.). *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*. Freiburg – Basel : Paulusverlag : Reinhardt, 1994.
- VISCHER, L. Propheten und Märtyrer im Gedächtnis der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung von Märtyrern und heiligen. In *Ökumenischer Rundschau*, 55 (2006), s. 306-340.
- VÍTEK, J. Co si myslím o návštěvě papeže v naší zemi? In *Protestant*, II/4 (1990), s. 12.
- VLK, M. Die Hus-Kommission als Werkstatt des ökumenischen Dialogs. In MARTE, J. – WILFLINGER, G. (ed.). *Ökumenismus im Wandel*. Innsbruck : Tyrolia, 2001, s. 158-162.
- VLK, M. – SMETANA, P. Společné prohlášení k římskému sympoziu o Mistru Janu Husovi (z 1. ledna 2000). In *Mezinárodní sympozium o Mistru Janu Husovi : Řím, Papežská lateránská univerzita. 15. – 18. 12. 1999*. Praha : Sekretariát ČBK, 2000, s. 4-7.
- VODIČKOVÁ, S. *Uzavírám vás do svého srdce : Životopis Josefa kardinála Berana*. Brno – Praha : CDK – Ústav pro studium totalitních režimů, 2009.
- VODOPIVEC, I. Renovatio et oratio tamtam anima motus oecumenici: Ad cap. II Decreti „Unitatis redintegratio“. In SCHÖNMETZNER, A. (ed.). *Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II : Romae diebus 26 septembris – 1 octobris 1966 celebrati*. Romae : Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, s. 752-766.
- VOKOUN, J. Hromádkův boj o křesťanství. Hromádka a evangelická katolicita. In TROJAN, J.S. – VEBER, J. – VOKOUN, J. *Nepřeslechnutelná výzva : Sborník k 100. výročí narození českého bohoslovce J.L. Hromádky 1889-1989*. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1990, s. 24-35.
- VOKOUN, J. Ekumenismus donekonečna. In *Getsemany*, 1 (1994), s. 2.
- VOKOUN, J. Končí protestantská éra? In *Getsemany*, 1 (1998), s. 17-18.
- VOKOUN, J. Ekumenismus v českých zemích. Doslov k českému vydání. In NEUNER, P. *Ekumenická teologie : Hledání jednoty křesťanských církví*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 299-301.
- VOKOUN, J. Neuralgický bod českého ekumenismu. Spor o apoštolskou sukcesi v zrcadle Českého zápasu. In *Getsemany*, 6 (2003), s. 130-137.
- VOKOUN, J. *Ekumenická metodologie Edmunda Schlinka a její aplikace na českou problematiku*. České Budějovice : Jihočeská univerzita, 2004.
- VOKOUN, J. Ekumenický konfesionalismus? In *Křesťanská revue*, LXXV/4 (2006), s. 16-20.
- VOOGT, P. DE. *L'hérésie de Jean Huss*. Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1960.
- VOOGT, P. DE. Mistr Jan Hus v době ekumenismu. In *Via*, 3/1 (1970), s. 10-13.
- VOSS, G. Wachsendes Interesse an Spiritualität. Von einer not-wendigen Dimension ökumenischer Theologie. In *Una sancta*, 34 (1979), s. 109-126.
- VOSS, K.P. *Ökumene und freikirchliches Profil : Beiträge zum zwischenkirchlichen Gespräch*. Berlin : WDL Verlag, 2008.
- Votum der Hochschulehrer zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. In *epd.Dokumentation*, 7 (1998), s. 1-4.
- VRÁNA, K. Pluh a orlice. In *Studie*, 91 (1984), s. 5-34.
- VRBENSKÝ, J. Antonín Mandl – teolog českého ekumenismu. In KARFÍKOVÁ, L. – KŘIŠŤAN, A. – KUŘE, J. (ed.). „Život se rodí z přítomné chvíle“ : *Česká katolická teologie po druhé světové válce*. Brno : CDK, 1998, s. 54-58.
- HILBERATH, B.J. – NOBLE, I. – OELDEMANN, J. – MEY, P. DE. Vorwort. In TITÍŽ. (ed.). *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie : Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, 82. Frakfurt am Main : Lembeck, 2008, s. 9-11.
- WANKE, J. Ökumene im Gebet – nur eine Verlegenheit? Überlegungen zum theologischen und pastoralen Stellenwert ökumenischer Gebetsinitiativen. In SCHREINER, J. – WITTSTADT, K. (ed.). *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche : Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele*, Würzburg : Echter, 1988, s. 553-566.
- WERNISCH, M. Jednota a různost českých křesťanských tradic. In *Křesťanská revue*, LXX/9 (2003), s. 238-244.
- WICKS, J. „Luoghi teologici“. In FISICHELLA, R. (ed.). *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi : Cittadella editrice, 1990, s. 645-647.

- WOOD, S.K. *One baptism : Ecumenical dimension of the Doctrine of Baptism*. Collegeville : Liturgical Press, 2009.
- ZÍTEK, V. Ekumenické touhy J.A. Komenského. In *Theologická revue*, 64/1 (1993), s. 7-9.
- ZIKMUND, M.T. Poznámky k otevřenému dopisu Pavla Ottera českým katolíkům. In *Křesťanská revue*, LXII/7 (1995), s. 189-191.
- ZIKMUND, M.T. Hledání evangelické a katolické identity a jejich vzájemného vztahu. In *Teologické texty*, 2 (2008), s. 86-87.
- ZIMMERLING, P. *Evangelische Spiritualität : Wurzeln und Zugänge*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- ZIZIOULAS, J. Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe. In ALBERIGO, G. (ed.). *Les Eglises après Vatican II : Dynamisme et prospective (Actes du un colloque international de Bologne – 1980)*. Paris : Beauchesne, 1981, s. 131-148.
- ZIZIOULAS, I. *L'essere ecclesiale*. Magnano : Qiqajon, 2007.
- Ze zimního farářského kurzu. In *Křesťanská revue*, XXXI/3 (1964), s. 52-53.
- ZLÁMAL, B. K Husově věrouce. In *Via*, 3/2 (1970), s. 31.
- ZVĚŘINA, J. Nežít v nenávisti. In TENTÝŽ. *Pět cest k radosti*. Praha : Zvon 1995, s. 228-236.