

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra systematické teologie

ThLic. Vojtěch Janšta

CHRISTOLOGICKÉ A EKLEZIOLOGICKÉ
INSPIRACE V DÍLE HUGO RAHNERA

Disertační práce

Školitel: Prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D.

Vedoucí práce: Prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D.

Obor: Systematická teologie a křesťanská filozofie

Zaměření: Dogmatická teologie

Olomouc 2015

Prohlašuji, že jsem svou disertační práci vyhotovil samostatně a použil jsem přitom uvedené prameny a literaturu.

V Olomouci dne 30. října 2015

ThLic. Vojtěch Janšta

OBSAH

OBSAH.....	2
PŘEDMLUVA	7
ÚVOD.....	9
I. KAPITOLA: ŽIVOT, DÍLO A TEOLOGICKÁ METODA HUGO RAHNERA	13
I. 1. Život Hugo Rahnera.....	13
I. 1. 1. Dětství a mládí	13
I. 1. 2. V jezuitské a teologické formaci.....	15
I. 1. 3. Profesorem doma i ve vyhnanství	18
I. 1. 4. Na vrcholu života.....	21
I. 1. 5. Neúprosný zásah nemoci	24
I. 1. 6. Poslední léta a smrt	25
I. 1. 7. Hugo a Karl.....	28
I. 2. Dílo Hugo Rahnera.....	33
I. 2. 1. Rahnerovy historické práce.....	36
I. 2. 2. Rahnerovy studie z oblasti jezuitiky	38
I. 2. 3. Rahnerovy patrologické výzkumy	40
I. 2. 4. Rahnerovy teologické spisy	42
I. 2. 4. 1. Příspěvky k teologii Srdce Páně	43
I. 2. 4. 2. Ekleziologická pojednání a promluvy.....	44
I. 2. 4. 3. Články a studie na další dogmatická témata.....	45
I. 2. 5. Rahnerovy popularizační články a promluvy	47
I. 2. 6. Rahnerovy recenze	48
I. 2. 7. Shrnutí.....	48
I. 3. Teologická metoda Rahnerovy práce	49
I. 3. 1. Kérygmatická teologie: <i>theologia cordis</i>.....	49
I. 3. 1. 1. Rahnerův spis „Jedna teologie zvěstování“	50
I. 3. 1. 2. Kérygmatická versus školská teologie	52
I. 3. 1. 3. Prostředky a zacílení Rahnerova kérygmatického přístupu	53
I. 3. 1. 4. Oprávněná a neoprávněná kritika	55
I. 3. 2. Církevní otcové: trvalý zdroj živé teologie.....	60
I. 3. 2. 1. Metoda zpracování teologie otců	62
I. 3. 2. 2. Přístup k Písmu svatému.....	64
I. 3. 3. Rahnerova symbolická teologie.....	66

I. 3. 3. 1. <i>Pravý, trinitární humanismus</i>	66
I. 3. 3. 2. <i>Vtělení jako klíč k pravému humanismu</i>	67
I. 3. 3. 3. <i>V Duchu ukotvená naděje na vítězství</i>	70
I. 3. 3. 4. <i>Křesťanský humanismus a antické dědictví</i>	71
I. 3. 3. 5. <i>Řecká inkulturace evangelijní zvěsti</i>	72
I. 3. 3. 6. <i>Biblické symboly v teologii starověké církve</i>	75
I. 3. 3. 7. <i>Antické symboly v teologii starověké církve</i>	76
I. 3. 3. 8. <i>Helenizace křesťanství či posvěcení antiky?</i>	77
I. 3. 4. Rahnerovi inspirátoři a teologické vzory	79
I. 3. 4. 1 <i>Rahnerovi předchůdci a učitelé</i>	80
I. 3. 4. 2. <i>Rahnerovi současníci</i>	84
I. 3. 4. 3. <i>Rahnerův životní vzor</i>	86
I. 3. 5. Shrnutí	87
I. 4. Závěr	88
II. KAPITOLA: CHRISTOLOGICKÁ A SOTERIOLOGICKÁ TÉMATA HUGO RAHNERA	89
II. 1. Hugo Rahner – ctitel a teolog Kristova Srdce	90
II. 2. Srdce Páně ve velikonočním tajemství	91
II. 2. 1. <i>Srdce Páně jako <i>fons vitae</i></i>	91
II. 2. 2. <i>Obhajoba nepřerušené tradice úcty k Srdci Páně</i>	95
II. 2. 3. <i>Srdce Páně jako na kříži vylitá božská láska</i>	97
II. 2. 4. <i>Zhodnocení Rahnerova přínosu</i>	101
II. 2. 5. <i>Probodené Srdce a kříž: dialog symbolů</i>	104
II. 2. 6. <i>Kříž v patristické teologii symbolů</i>	106
II. 2. 7. <i>Kříž jako výraz ponížení a poslušnosti</i>	108
II. 2. 8. <i>Vykupitelský význam kříže</i>	112
II. 2. 9. <i>Kříž jako vrchol a střed dějin spásy</i>	116
II. 2. 10. <i>Zmrtvýchvstání</i>	117
II. 2. 10. 1. <i>Velikonoční radost Ježíšova obětovaného Srdce</i>	118
II. 2. 10. 2. <i>Zmrtvýchvstalý jako vycházející slunce</i>	119
II. 2. 10. 3. <i>Obrazy jara ve velikonoční teologii otců</i>	121
II. 2. 11. <i>Shrnutí</i>	122
II. 3. Srdce Páně – Srdce Bohočlověka Ježíše Krista	123
II. 3. 1. <i>Srdce Otcovo – trojiční základ božské spásy člověka</i>	123
II. 3. 2. <i>Zbožštění v božství Bohočlověka</i>	126
II. 3. 3. <i>Ježíšovo boholidské Srdce</i>	130
II. 3. 3. 1. <i>Ježíšovo lidské Srdce umožňuje spásu člověka</i>	131
II. 3. 3. 2. <i>Ježíšovo Srdce sjednocuje Boha a člověka</i>	134
II. 3. 3. 3. <i>Vtělení propojuje neviditelné s viditelným</i>	136

II. 3. 4. Dějinně-spásný účel vtělení.....	138
II. 3. 5. Vtělení zacílené ke kříži.....	142
II. 3. 6. Shrnutí	145
II. 4. Srdce Páně v tajemstvích Ježíšova života	146
II. 4. 1. Ježíšův život v perspektivě zjevení Boha	147
II. 4. 1. 1. Ježíšovo modlíci se Srdce zjevuje Otce	148
II. 4. 1. 2. Vánoční epifanie zjevuje v Kristu Boha a jeho spásu	149
II. 4. 1. 3. Ježíšovy zázraky	151
II. 4. 1. 4. Kříž jako vrchol Ježíšova příběhu.....	151
II. 4. 2. Ježíšův život v perspektivě vykoupení a spásy.....	152
II. 4. 3. Ježíšův život jako vzor křesťanské existence	154
II. 4. 4. Shrnutí	156
II. 5. Srdce Páně v perspektivě dějin spásy	157
II. 5. 1. Srdce Páně jako srdce dějin spásy	158
II. 5. 2. Rahnerova teologie dějin.....	160
II. 5. 2. 1. Stvoření, pád a návrat skrze Krista.....	161
II. 5. 2. 2. Dějiny jako drama a touha po věčnosti.....	163
II. 5. 2. 3. Srdce Páně jako střed a trvalý smysl dějin	165
II. 5. 2. 4. Kristovo konečné vítězství jako pravá naděje dějin	167
II. 5. 3. Shrnutí	173
II. 6. Spiritualita křesťanského srdce	175
II. 6. 1. Srdce Ježíšovo a srdce učedníka.....	175
II. 6. 1. 1. Zrození Krista v srdci učedníka	175
II. 6. 1. 2. S Kristem probodené srdce učedníka	176
II. 6. 1. 3. Velikonoční vítězná radost srdce učedníka	178
II. 6. 2. Srdce Ježíšovy matky a srdce učedníka.....	180
II. 7. Christologický exkurs: Ignác z Loyoly	182
II. 7. 1. Kristovo Srdce jako střed Ignácova poselství	183
II. 7. 2. Christologie Exercicií	184
II. 7. 3. Ignác jako ikona Kristova boholidství.....	185
II. 8. Christologický závěr: <i>Cor ad cor loquitur</i>	187
III. KAPITOLA: EKLEZIOLOGICKÁ TÉMATA HUGO RAHNERA	190
III. 1. Církev ze Srdce Kristova	191
III. 2. Církev jako pokračovatelka Krista	193
III. 2. 1. Církev jako pokračující skutečnost vtělení.....	193
III. 2. 1. 1. Církev viditelná a neviditelná	194

III. 2. 1. 2. <i>Papežství – vystupňovaná viditelnost</i>	196
III. 2. 1. 3. <i>Církev viditelná a neviditelná v pojetí Ignáce z Loyoly</i>	197
III. 2. 1. 4. <i>Poslušnost církvi jako spojení viditelného a neviditelného</i>	199
III. 2. 2. Církev jako pokračující skutečnost kříže a oslavení	200
III. 2. 3. Církev jako pokračující vylití Ducha	203
III. 2. 3. 1. <i>Církev jak život Kristova Ducha</i>	204
III. 2. 3. 2. <i>Problém identifikace Krista a církve</i>	205
III. 2. 3. 3. <i>Církev jako Kristovo tělo</i>	207
III. 2. 3. 4. <i>Církev jako Kristova snoubenka</i>	210
III. 2. 3. 5. <i>Církev jako eschatologické vítězství Ducha</i>	212
III. 2. 3. 6. <i>Svatá církev</i>	214
III. 2. 3. 7. <i>Svatost církve – Boží síla v lidské slabosti</i>	215
III. 2. 4. Shrnutí	218
III. 3. Rahnerova symbolická ekleziologie	219
III. 3. 1. Rahnerův spis <i>Symboly církve</i>	220
III. 3. 2. Křesťanské mystérium měsíce	221
III. 3. 3. Loď církve a její plavba dějinami	224
III. 3. 3. 1. <i>Loď ze dřeva kříže a s dřevem kříže</i>	224
III. 3. 3. 2. <i>Odysseus na stěžni a pokušení sirén</i>	226
III. 3. 3. 3. <i>Plavba k břehům věčnosti</i>	227
III. 3. 3. 4. <i>Petrova loďka</i>	228
III. 3. 3. 5. <i>Archa církve</i>	229
III. 3. 4. Maria – symbol a předobraz církve	231
III. 3. 2. 1. <i>Maria a církev v neposkrvněném početí</i>	232
III. 3. 2. 2. <i>Maria a církev v přijetí Krista</i>	232
III. 3. 2. 3. <i>Maria a církev v panenství</i>	233
III. 3. 2. 4. <i>Maria a církev ve zrození Krista</i>	234
III. 3. 2. 5. <i>Maria a církev v životním putování</i>	236
III. 3. 2. 6. <i>Maria a církev pod křížem</i>	236
III. 3. 2. 7. <i>Maria a církev v nanebevzetí</i>	237
III. 3. 2. 8. <i>Maria a církev jako matka živých</i>	238
III. 3. 2. 9. <i>Shrnutí a význam</i>	240
III. 3. 5. Shrnutí	242
III. 4. Církev v dějinách	244
III. 4. 1. V církvi dějin společně ke spáse	245
III. 4. 2. Církev v dějinách ukřižovaná a vítězná	247
III. 4. 3. Církev křesťanského Západu	250
III. 4. 3. 1. <i>Řecká a římská inkulturace církve Západu</i>	250
III. 4. 3. 2. <i>Boj o budoucnost církve Západu</i>	252
III. 4. 3. 3. <i>Vztah mezi církví a státem</i>	255
III. 4. 4. Shrnutí	257

III. 5. Ekleziologický závěr.....	257
ZÁVĚR.....	259
POUŽITÉ ZKRATKY	270
PRAMENY A LITERATURA.....	272

PŘEDMLUVA

Dnes se často setkáváme s užíváním pojmu „výzva“. Bývá chápán jako pobídnutí, a motivace k nějakému postoji, činu nebo vyjádření. Používám toto slovo i já poměrně často ve svém životě i pastorační praxi. Nejčastěji v souvislosti s nenadálou, nesnadnou či nesrozumitelnou životní situací, se kterou se lze vypořádat nasazením svých sil, díky pomoci druhých a v dialogu s Bohem, který poskytuje sílu, dává smysl, působí růst a přináší obohacení. Nějak takto jsem pro svůj teologický vývoj vnímal osobnost Hugo Rahnera. V našem prostředí se jedná o myslitele takřka neznámého, přítomného v povědomí pouze úzkého kruhu odborníků a vzdělavců. Avšak nejen česká, ale i světová teologie mnoho dluží recepci tohoto teologa. Rahner¹ je poněkud zapomenutý i v prostoru německé teologie. Tak jako se smrtí zavřela brána jeho pozemského života, tak se vytratila i jeho živoucí osobnost z teologického a společenského povědomí.² Jeho smrtí jako by končily stopy jeho díla a vlivu. Teologická veřejnost jen stěží zaznamenala jeho odchod z tohoto světa na sklonku roku 1968 – např. v 23. ročníku „Herder-Korrespondenz“ z roku 1969 bychom zmínku o zemřelém Rahnerovi hledali marně,³ přestože uvedený německý jezuita byl nedlouho před svou smrtí jednou z nejvýznamnějších osobností katolické teologie a „německá a rakouská veřejnost považovala Huga Rahnera za jednoho z nejvyhraněnějších teologů a mluvčích církve“⁴. Pokud někdo v době před Druhým vatikánským koncilem zmínil jméno „Rahner“, zcela automaticky se myslelo na Huga, nikoli na Karla. Je pochopitelné, že Karlova hvězda začala více a více zářit právě díky práci na koncilu a v pokoncilní teologii, zatímco Hugo se už této fáze proměny nemohl zúčastnit. O hrubé nevšímavosti k Rahnerově odkazu však svědčí skutečnost, že dodnes není zpracována jeho pozůstalost, což by u tak význačné osobnosti a po tolika letech nebylo ospravedlnitelné ani u méně

¹ Pokud budeme od této chvíle užívat označení „Rahner“, myslíme tím vždy Hugo Rahnera, nikoli jeho bratra Karla.

² Tak konstatuje i Vorgrimler, že Hugo Rahner je dnes bohužel dalece zapomenut. Srov. H. VORGRIMLER, „Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner“, *ZKTh* 123 (2000), s. 157-163 (157). A Batlogg píše, že Hugo je některými stále, některými znovu postrádán; mnozí ho teprve nyní objevují. Srov. A. R. BATLOGG, „Hugo Rahner als Mensch und Theologe“, *StZ* 218 (2000), s. 517-530 (517).

³ Srov. J. HOLDT, *Hugo Rahner: sein geschichts- und symboltheologisches Denken* (Paderborn 1997), s. 62.

⁴ K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové* (Velehrad 2004), s. 295.

pořádkumilovného národa, než jakým jsou Němci.⁵ Také německá teologická tvorba nezaznamenává, pokud je mi známo, za dobu od Rahnerovy smrti až na jednu výjimku žádnou monografii o tomto autorovi.⁶ Myslím, že osobnost Hugo Rahnera by si v teologickém povědomí zasloužila mnohem více pozornosti. Právě proto bylo pro mne setkávání s jeho spisy onou výzvou – výzvou k poznání a zpřístupnění toho, co do značné míry neužitelně dřímá na mnoha a mnoha stránkách Rahnerových spisů. Tato výzva tedy stojí v základu utváření mé práce: pokusil jsem se zpřístupnit a předložit české teologické veřejnosti odkaz tohoto úctyhodného staršího kolegy v posvátné vědě, a tak v nás vytvořit prostor pro něj a současně jemu vytvořit prostor v současné teologii.

⁵ Tuto informaci jsem obdržel od vedoucího archivu německé provincie Tovaryšstva Ježíšova v Mnichově Dr. Clemense Brodkorba při své krátké návštěvě tohoto archivu dne 18. srpna 2010. Podle jeho vlastních slov dostali do archivu Rahnerovu naprosto neutříděnou pozůstalost teprve nedávno a bohužel nemají síly ani prostředky, aby ji v krátké době zpracovali. Spíše je potřeba počítat s delším časovým intervalem. Zároveň vyjádřil naději, že v případě projeveného zájmu lze tuto záležitost zařadit mezi aktuálnější požadavky, čímž by se termín zpracování mohl výrazně uspíšit. Na základě pozdější mailové korespondence se zmíněným vedoucím archivu a opětovné návštěvy archivu v létě roku 2013 i 2015 jsem zjistil, že práce bohužel téměř nepokročily, a tudíž pro mne tento pramen poznávání Hugo Rahnera zůstal nepřístupný.

⁶ Touto výjimkou je již zmíněná disertační práce J. Holdta. (Nepočítáme zde výše uvedenou Neufeldovu spíše životopisnou publikaci o bratřech Rahnerrech). Tento autor (na s. 64) také upozorňuje na fakt, že např. v *Theologenlexikon* (hg. von W. HÄRLE und H. WAGNER, München 1987), který informuje o cca čtyř stech nejvýznamnějších křesťanských myslitelích, jméno Hugo Rahner chybí. Podobně bychom marně hledali heslo „Hugo Rahner“ v 36-svazkové *Theologische Realenzyklopädie* (hg. von G. MÜLLER, Berlin 1976-2004), ačkoli např. Karlu Rahnerovi je zde poskytnut poměrně značný prostor.

ÚVOD

K teologickému představení Hugo Rahnera jsem zvolil jeho christologii a ekleziologii. Jsem přesvědčen, a k tomuto přesvědčení chci přivést i čtenáře, že právě tato teologická témata odhalují podstatu a hloubku jeho cenného odkazu. A jaký bude metodický postup na následujících stránkách? Po úvodním seznámení s životem a tvorbou našeho teologa se pokusím vystihnout základní pilíře jeho teologické metody – to bude obsahem prvního dílu. V druhé části si kladu za cíl co nejdůkladněji se vypořádat s autorovou christologií, stejně jako ve třetím oddíle se budu věnovat Rahnerově nauce o církvi. Hovoří-li titul práce o christologických a ekleziologických inspiracích, znamená to, že mám v úmyslu vyhmátnout a předložit Rahnerova témata a myšlenky, jež mohou inspirovat další utváření a obohacování christologie a ekleziologie. Nemíním tedy provádět úplný rozbor příslušných teologických témat v myšlení a podání našeho autora, protože mnohé oblasti systematické christologie a ekleziologie zůstaly jeho přínosem netknuty (anebo poznamenány jen nepatrně), a důsledná analýza by tak byla do značné míry fragmentární a neefektivní. Pracovat tedy budu tím způsobem, že vždy předložím konkrétní téma či myšlenku našeho autora v rámci sledované teologické oblasti, načež se tento výdobytek četby Rahnerových spisů pokusím začlenit do systematicko-teologické reflexe tam, kde by mohl být podle mého názoru nejplodněji použit. Cílem takové práce je tedy poněkud tematizovat Rahnerovu christologii a ekleziologii. On sám, jak zjistíme, k tomu nedospěl a ani to nebylo jeho prioritou. Právě z tohoto důvodu by se tento postup mohl zdát nelegitimní a neúměrně troufalý. Námitka by mohla znít: nelze přeci pořádat do jakýchsi teologických škatulek to, co by sám autor nikdy, jistě z dobrých důvodů, neprováděl. Domnívám se však, že teologie má na takový, samozřejmě velmi ohleduplný a poctivý, přístup plné právo: žádný teolog totiž nemůže být chápán ani ceněn samostatně bez ohledu na celek teologie. Pokud bychom chtěli zůstat historicko-kriticky pouze u výčtu a jakési podrobné zprávy o tom, co který autor napsal, rezignovali bychom na možnost zapojit jeho přínos do celku víry a teologie, čímž může autorovo dílo jediné rozkvést a současně přinést obohacení do širokého proudu stále živoucí bohovědy. Ožehavá otázka po oprávněnosti takového přístupu není nová, stála např. v centru sporu mladého teologa Ratzingera s prof.

Schmausem, který zvolenou snahu mnichovského habilitanda přivést Bonaventurovy myšlenky do současného teologického kontextu považoval za nesprávnou a dezinterpretaci.⁷ Já se zde přidřím proklamovaného Ratzingerova postupu s úmyslem oživit cenné dědictví teologie Hugo Rahnera, aby z ní nezůstala historicko-teologická úctyhodná, ale přeci jen pouze muzeální památka.⁸

Není ovšem cílem tohoto mého rozboru a propojování předložit celé Rahnerovo myšlení se všemi důsledky. Práce tohoto typu by se stala obsáhlou a nadbytečnou encyklopedií. Takový úkol přesahuje možnosti a záměry této disertace. Spokojil jsem se proto s přístupem, v němž vždy stručně nadnesu a ukážu směr, kterým se může ubírat další reflexe inspirovaná uvedenou myšlenkou.

Při vytváření této práce jsem měl na paměti další dvě spolu související důležité skutečnosti: první, že spisy Hugo Rahnera nejsou všechny přeloženy do jiných jazyků – a tím méně do češtiny; druhou, že mnohé teologické myšlenky a témata jsou obsaženy v článcích, jež nejsou na našem území běžně a snadno dostupné. Jelikož tedy z těchto dvou důvodů český čtenář nemá dostatek možností, jak se setkat přímo s Rahnerovými studii, pojal jsem tuto práci, nakolik to bylo možné, jako malou procházku písemnou galerií: tedy aby měl zájemce příležitost se přímo seznámit s myšlenkovými postupy a vyjádřeními autora. V souladu s jeho snahami totiž nejde o to Rahnera napřed číst a potom ostatním komentovat, ale nejlépe přímo zvěstovat. Proto také se snažím Rahnerovy texty citovat nebo věrně reprodukovat – aby vynikla jeho vlastní teologická

⁷ „Michael Schmaus, který možná slyšel z Freisingu nazlobené řeči o modernismu mé teologie, neviděl v mých tezích věrný obraz Bonaventurova myšlení (o čemž já sám jsem naopak až dodnes přesvědčen), nýbrž nebezpečný modernismus, který by musel vyústit v subjektivizaci pojmu zjevení.“ J. RATZINGER, *Můj život. Vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu* (Brno 2005), s. 73. V úvodu práce její habilitand podotýká, že historický výzkum vždy musí čelit nebezpečí dvojího nedostatku: 1. může jako pouhý výtah opakovat, možná ještě uspořádat výpovědi minulosti, čímž se ovšem ani nepotká s živou přítomností, ani nenajde živou minulost; 2. může výpovědi dějin zdeformovat kvůli vlastnímu předporozumění a vnášet do minulosti problémy a řešení, která jí jsou zcela cizí. Ratzinger vidí svůj úkol výlučně v prohloubené teologické interpretaci již známých spisů, čímž, jak doufá, současně poskytne nové podněty i dějinnému myšlení a poznání. A věří, že na konci této práce, jejíž hlavní úloha spočívá nikoli v *extensive*, nýbrž v *intensive*, bude spolupůsobit obojí: rozšíření i prohloubení, aby se nám odkryl pravý obraz středověku. Srov. TÝŽ, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach Bonaventura* (1955), in TÝŽ, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften (hg. von G. L. Müller), Band 2 (Freiburg i. B. 2009), s. 71-75.

⁸ Podobně v úvodu jedné své monografie vysvětluje Pospíšil: „Z čistě hermeneutické roviny tedy nelze vcelku spontánně nepřecházet na rovinu našeho vlastního hledání odpovědí na otázky, které jsou v dílech našich předchůdců nastolovány jako určité výzvy a provokace k dalšímu bádání a přemýšlení. Nepsali snad naši předchůdci svá díla právě proto, aby podněcovala další hledání a dialog? ... Analyzované příspěvky určitě nejsou jen mrtvými exponáty v pomyslném muzeu teologických prací, protože ambicí jejich autorů bylo a je napříč mnoha desetiletími promlouvat i k nám.“ C. V. POSPÍŠIL, *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850-1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu* (Olomouc 2014), s. 23.

invence a bohatství vyjádření.⁹ V této nabídce si navíc může každý pro sebe vyhledat důrazy jemu vlastní. A nakonec může objevit to, co mně samotnému zůstalo skryté, protože se mezi čtenáři jistě najdou mnohem schopnější teologičtí interpreti než já. A tak je v posledku mou snahou a záměrem této práce ukázat, k čemu může četba Rahnerových děl inspirovat teologicky uvažujícího čtenáře.

Při tomto výkladu a užití Hugo Rahnera je nutno mít stále na zřeteli to, na co on sám upozornil jednoho badatele: že totiž hledání a hodnocení interpretů upadá do nebezpečí závislosti nebo minimálně ovlivnění jejich vlastním a priori, s nímž u hodnoceného autora hledají, co v něm chtějí najít, čemuž odpovídá pracovní postup a výběr citací.¹⁰ Zejména u velkých osobností s mnoha díly a širokým myšlenkovým záběrem je potřeba mít na paměti, že je nelze vměstnat do připravených škatulek jakožto autory jasně profilovaného teologického typu. Ani u staršího z Rahnerů si nedovolím prohlásit, že celé jeho teologické myšlení je jasně zařaditelné a bezproblémově pochopitelné. Rahner byl člověkem niterné experience, kterou on sám reflektoval a vyjadřoval mnohdy obtížně a pomocí jen přibližných lidských pojmů. Vždyť prožitky vždy překračují slova, zakoušené nelze obsáhnout vyřčeným, takže přesná interpretace není ani možná. Samozřejmě se budu snažit o hodnocení a syntetické zpracování všech analýz, s nimiž se musí poprat každý interpret. Současně však nechci upadnout do pokušení vždy jasných a přehledných závěrů – kdekoli se tyto snahy vyskytnou, jsou předkládány jako pomocný příspěvek k pochopení mnohavrstevné reality. Tuto obezřetnost je třeba pěstovat už proto, že vyjádřených prožitků druhých se lze pravdivě dotýkat jen skrze rostoucí životní zkušenosti, jež mi v porovnání s naším autorem zcela prokazatelně chybějí. I to je důvod, proč si čtenář může v této práci na základě citací a věrných reprodukcí Rahnerových slov učinit přiměřený a zdravý odstup od tvrzení a závěrů autora práce. Tento přístup nemá být projevem interpretačního alibismu, ale touhy po poctivé a stále přehodnocované pravdivosti teologických tvrzení.

S touto interpretační opatrností je třeba přistupovat také k dějinnému utváření autorovy teologie. Častokrát nelze jednoznačně vyhodnotit stanoviska daného myslitele, protože se během doby jeho života mění a vyvíjejí. Při veškeré pozornosti vůči tomuto

⁹ I z těchto důvodů uvádím v poznámkách pod čarou vždy originální texty přímých citací spisů, které nejsou přeloženy do češtiny.

¹⁰ Srov. H. RAHNER, W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (Tübingen 1931) – recenze, ZAM 7 (1932), s. 183-185 (184).

důležitému jevu jsem celé Rahnerovo dílo metodicky nahlížel v pohledu synchronním, tzn. že jsem jeho spisy rozlišoval a charakterizoval pouze na základě tematického obsahu. Dospěl jsem totiž k přesvědčení, že u Rahnera nelze vysledovat jakékoli fáze vývoje, v nichž by tvořil odlišně nebo s jinými důrazy. Spíše se zdá, že všechno na sebe v jeho myšlení plynule navazuje. Diachronní hledisko, tedy zkoumání pramenů, v této práci nehraje výraznou roli. Pouze dvě dílčí proměny lze dle mého názoru stanovit u Hugo Rahnera a upozorním na ně na patřičných místech práce; jsou to důrazy, ke kterým autora povzbudila kritická zkušenost druhé světové války. Tyto proměny však pro celkovou interpretaci mnoho neznamenaají, protože autor v nich pouze výrazněji rozvíjí to, za čím stojí po celou dobu své tvorby.

Před otevřením opony prvního dějství mi zbývá ještě vyjádřit poděkování: Na prvním místě samotnému autorovi, že napsal taková díla, u nichž byla radost setrávat a trávit mnohé hodiny. Zadruhé patří dík mému školiteli a vedoucímu práce prof. Ctíradu Pospíšilovi, Th.D., který mě při jedné úvodní konzultaci odkázal na toto šťastné téma a který pak přispěl radami a cennými poznámkami k textu. Podobný dík rád adresuji konzultantovi práce, Doc. Michalu Altrichterovi, Th.D., za jeho užitečné (nejen jezuitské) postřehy. Osobní poděkování směřuji rovněž svému spolubratrovi a spolužákovi ThLic. Pavlu Frývaldskému za mnohé inspirace, reference a teologické debaty. Vděčnost bych chtěl krátce vyjádřit i PhDr. Lukáši Průšovi, Ph.D. za pročtení celého textu a také Mgr. Marii Indrové, Mgr. Petru Janšovi a Mgr. Janě Sladké, kteří odborně přehlédli mé překlady německých citací.

V Ostravě dne 30. 10. 2015

ThLic. Vojtěch Janšta

I. KAPITOLA:

ŽIVOT, DÍLO A TEOLOGICKÁ METODA

HUGO RAHNERA

Vytkli jsme si za cíl představit a rozebrat christologii a ekleziologii Hugo Rahnera. Takový počín nejprve vyžaduje nutnou vzdálenější přípravu. Ta spočívá zaprvé ve stručném seznámení s autorovými životními osudy, zadruhé v roztřídění a charakterizování jeho díla a zatřetí ve vystižení metody jeho teologické práce. Tato příprava bude obsahem tří následujících částí první kapitoly.

I. 1. Život Hugo Rahnera

Každá postava dějin má svůj vlastní příběh. Pokud se snažíme jej vyjádřit v životopisném zpracování, chceme podat víc než jen pouhý informativní výčet užitečných údajů. Takto zpracovaná historie lidského života pak odráží danou osobnost a vrhá světlo také na její myšlení a dílo.¹¹

I. 1. 1. Dětství a mládí

Hugo Karl Erich Rahner se narodil 3. května 1900 v Pfullendorfu v Bádensku jako třetí ze sedmi dětí středoškolského profesora Karla Rahnera (1868-1934) a Luisy, rozené Trescherové (1875-1976). Hugo měl dvě sestry a čtyři bratry, z nichž nejznámějším se stal jeho mladší bratr, jezuitský teolog Karl Rahner (1904-1984). Otec vyučoval na gymnáziu němčinu, francouzštinu a dějepis. Jeho záliba v historii měla vliv také na Huga, který v závěru svého života prozrazuje: „Po otci jsem zdědil zálibu v historii

¹¹ Rozsáhlejší Rahnerův životopis se českému čtenáři nabízí v monografii K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*. Stručnější pojednání předkládá J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 65-73. Portrét Hugo Rahnera jakožto teologa představuje ve svém příspěvku A. ROSENBERG, „Hugo Rahner“, in H. J. SCHULZ, *Tendenzen der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert* (Stuttgart-Berlin-Olten-Freiburg i. B. 1966), s. 447-449. Hugo sám shrnul základní charakteristiku své osoby a díla v příspěvku *Hugo Rahner*, in W. E. BÖHM (ed.), *Forscher und Gelehrte* (Stuttgart 1966), s. 15n. Další užitečné prameny budeme uvádět v poznámkách vždy na příslušném místě textu.

a mnohasvazkové ‚Světové dějiny‘ od Fr. Chr. Schlossera jsem hltal s nenasytným hladem.“¹² Oba jezuitští bratři pak svému otci k šedesátým narozeninám věnovali slavnostní sborník, v jehož úvodu Hugo přiznává, že od svého otce dostal lásku k dějinné pravdě a že od dětských let mu díky otcovým knihám historie učarovala.¹³ Tento Rahnerův zájem o dějiny hrál, jak ještě uvidíme, výraznou roli v jeho vědeckém zaměření. Matka Luisa byla prostá žena, ale plná života, chápavá a otevřená, držela rodinu pohromadě a její zdravá zbožnost formovala život dětí. Když Karl Rahner vzpomíná na své dětství, prohlašuje: „Byl jsem zcela normální katolický křesťan s obvyklou náboženskou výchovou. V naší rodině vládli zájem o náboženské a světonázorové otázky. Měl jsem zcela křesťanského otce a zbožnou matku.“¹⁴ Rahnerova rodina musela žít skromně, protože otcův plat nebyl velký. Matka proto brala domů na byt a stravu ještě jiné chlapce, aby něco přivydělala, a otec zvyšoval rodinné příjmy tím, že soukromě doučoval.¹⁵

Již roku 1901 se rodina odstěhovala do pětitisícového okresního města Emmendingen u Freiburgu. Tam také začal Hugo chodit do školy. Později navštěvoval reálné gymnázium ve Freiburgu, kde roku 1918 maturoval. Sám vzpomíná, že jeden vynikající učitel v něm vzbudil lásku k latinskému básnictví, především k Horatiovi a Ovidiovi.¹⁶ Zde tedy spočívají kořeny Rahnerova budoucího velkého zájmu o antickou kulturu a klasický humanismus. Ke konci první světové války prožil půl roku v armádě, i když se kvůli onemocnění jeho vojenská služba omezila pouze na krátký pobyt v belgických kasárnách. 11. ledna roku 1919 vstoupil do jezuitského řádu. Vliv na jeho rozhodnutí měla jistě i četba knihy Moritze Meschlera *Tovaryšstvo Ježíšovo*, která ho velmi zaujala a z níž získal potřebné informace o řádu. Bez ní by k jezuitům možná ani nenašel cestu, protože synové sv. Ignáce nemohli od dob kulturního boje v zemi legálně působit. V jedné své přednášce o ideálu moderního křesťanského rytíře se Hugo krátce rozpovídal o vnitřní zkušenosti svého křesťanského povolání:

¹² *Vom Vater erbte ich die Vorliebe für Geschichte, und die vielen Bände von Fr. Chr. Schlossers „Weltgeschichte“ verschlang ich mit Heißhunger.* H. RAHNER, *Hugo Rahner*, s. 15.

¹³ Srov. K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 47n.

¹⁴ P. IMHOF, H. BIALLOWONS (eds.), *Karl Rahner – Im Gespräch*, sv. 2 (München 1983), s. 270. Cit. in K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 56.

¹⁵ Hugův přítel Otto Karrer vzpomíná, že za první světové války Rahnerova matka nejednou podstupovala namáhavou osmihodinovou pěší túru, aby od jeho rodičů na venkově dostala nějaké potraviny. Srov. O. KARRER, *Streiflichter. Aus Briefen an mich 1933-1975* (Frankfurt a. M. 1976), s. 38n.

¹⁶ Srov. H. RAHNER, *Hugo Rahner*, s. 15.

„Ještě dnes si vzpomínám na hodinu, kdy mi v mých šestnácti letech v tichém rozjímání Duchovních cvičení ‚vzešel‘ Kristus Pán, kdy jsem své srdce pozdvihl jako z tupého snu k bdělosti Božího poznání, zprostřed dosavadní samozřejmosti skrytého života v rodině, ve škole a v církvi. To bylo takové pasování na rytíře.“¹⁷

Tuto vnitřní bdělost srdce si Rahner uchovával a rozvíjel po celý život a díky ní jistě porozuměl také svému povolání. Ani Hugo ani Karl, který se přidal k jezuitům o tři roky později, nikdy nelitovali svého rozhodnutí vstoupit do Tovaryšstva Ježíšova.

I. 1. 2. V jezuitské a teologické formaci

Starší z Rahnerů nastoupil spolu s dalšími šesti kandidáty do noviciátu Německé provincie Tovaryšstva ve Feldkirchu (ve Vorarlbergu). Řádové sliby složil začátkem roku 1921. Na podzim roku 1920 byl poslán na řádovou fakultu do Valkenburgu v Nizozemí, aby tam studoval filosofii. Setkal se zde např. se spolustudenty Otto Karrerem, s nímž později spolupracoval, a Erichem Przywarou. Třetí rok studií však Rahner absolvoval v Innsbrucku na tamním nově založeném filosofickém institutu, kde se klasická tomistická filosofie více otevírala novým inspiracím a otázkám doby. Zde také Rahner pravděpodobně navázal první kontakt s profesorem církevních dějin a historikem dogmat Franzem Pangerlem, po němž později převzal katedru. Podle vlastních slov se již v tomto posledním roce filosofického studia v něm probudila láska k dějinám staré církve: po mnoho let čítával především po nocích díla řeckých a latinských církevních otců.¹⁸

Po skončení filosofických studií, na podzim roku 1923, odešel Rahner zpět do Feldkirchu, kde působil jako prefekt koleje *Stella matutina*. Do podzimu 1925 zde studoval filosofii také jeho bratr Karl. V druhé polovině roku 1926 se jejich cesty znovu rozdělily, když Hugo odešel na teologickou fakultu do Innsbrucku k pětiletému studiu teologie. V té době se na innsbrucké fakultě vzdělávalo asi 400 studentů, z nichž pouze malá část náležela k Tovaryšstvu Ježíšovu. 2. května 1931 zde byl Rahner promován doktorem teologie. Téma jeho disertace znělo: „Fons vitae. Příspěvek k průzkumu dějin

¹⁷ *Ich kann mich noch heute der Stunde erinnern, als mir im Alter von sechzehn Jahren in der stillen Besinnung der Geistlichen Übungen Christus der Herr „aufging“, als ich mein Herz wie aus einem dumpfen Traum erhob zur Wachheit der Erkenntnis Gottes, mitten aus der bisherigen Selbstverständlichkeit des Geborgenseins in der Familie und in der Schule und in der Kirche. Das war wie eine Ritterweihe.* H. RAHNER, „Das ritterliche Menschenbild und der moderne junge Christ“, in H. RAHNER, *Abendland. Reden und Aufsätze* (Freiburg i. B. 1966), s. 146-169 (164).

¹⁸ Srov. H. RAHNER, *Hugo Rahner*, s. 15.

úcty ke Kristu v prvotní církvi 1. až 3. století.“¹⁹ Právě v této práci uvádí doktorský kandidát na scénu téma otevřeného boku Kristova, z něhož vytéká krev a voda – pramen, ze kterého se zrodila církev a který rozdělí spásu celému lidstvu. Tato práce odkazuje na Rahnerův historický a patrologický zájem, kromě toho však předznamenává celé jeho teologické úsilí, které má svůj mohutný inspirativní a spirituální zdroj v Srdci Ježíše Krista. 26. července roku 1929 byl Hugo Rahner v innsbruckém jezuitském kostele vysvěcen na kněze. Jeho světitelem se stal pomocný biskup Sigmund Waitz, pozdější arcibiskup v Salzburgu.²⁰ Kněžství znamenalo pro Rahnera nejen významnou událost; mnohem více bylo pro něj formou, způsobem celého jeho života. V mnoha svých promluvách a kázáních nás ujišťuje o svém hlubokém vnitřním ztotožnění se svým kněžským povoláním, k němuž ostatně s neúnavnou poctivostí po mnoho let vedl jako pozdější rektor jezuitské koleje všechny své svěřence.

Innsbrucká *alma mater* pojala úmysl získat nadějného Rahnera pro vědeckou práci na poli církevních dějin. Proto v roce 1931 přešel čerstvý jezuitský doktor na univerzitu v Bonnu, aby si rozšířil vzdělání na tamní filosofické fakultě. Tam také o tři roky později obhájil u historika Wilhelma Levisona svou druhou disertaci, která vyšla v roce 1935 pod názvem: *Zfalšované papežské listy z pozůstalosti Jérôme Vigniera*²¹. Bonnská léta byla pro Rahnera významná ještě jinak: setkal se zde kromě již zmíněného prof. Levisona také s historikem náboženství a byzantinistou Franzem Josephem Dölgerem, jenž Rahnerovi otevřel duchovní svět křesťanské antiky. Celá problematika, kterou Dölger podněcoval ve svém tehdy vzniknuvším časopise *Antike und Christentum*, a kritika pramenů aplikovaná na mnohé spisy předávané z křesťanské antiky, čemuž se Rahner naučil u Levisona, jej „definitivně zformovala a měla za následek“²² habilitaci v Innsbrucku roku 1935 v oboru starých církevních dějin a patristiky.²³ Svou habilitační práci nazval: *Boží zrození. Učení církevních otců*

¹⁹ *Fons vitae. Eine Untersuchung zur Geschichte der Christusfrömmigkeit der Urkirche 1.-3. Jahrhundert.* Srov. K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 114.

²⁰ Tak píše K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 116 a také A. R. BATLOGG, „Hugo Rahner als Mensch und Theologe“, s. 519. Jiní však uvádějí, že Rahnerovým světitelem byl kardinál Faulhaber – srov. J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 67; F. LAKNER, „Der 60. Geburtstag von P. Hugo Rahner SJ – Ein Tag der Freude und des Dankes“, *KCC* 94 (1960), s. 13-17 (13); H. VORGRIMLER, „Den Vätern und dem Vater. Der Theologe und Historiker Hugo Rahner“, in G. BRUMMER, E. STÜBEL (eds.), *Das Bodenseebuch* (Kreuzlingen 1963), s. 20-30 (21). Ve prospěch prvního tvrzení hovoří údaje v osobní složce Hugo Rahnera v jezuitském archivu v Mnichově – srov. Archiv der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, *Personalia – Hugo Rahner*, Abt. 45B-27/444, Nr. 443.

²¹ H. RAHNER, *Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier* (Freiburg i. B. 1935).

²² „...formten mich nun endgültig und verursachten...“ H. RAHNER, *Hugo Rahner*, s. 15.

²³ Další možnost realizovat se na tomto poli dialogu antiky a křesťanství představovala pro Rahnera nabídka spolupracovat na „Realenzyklopädie für Antike und Christentum“, pro niž mu hlavní editor

o zrození Krista v srdci věřícího.²⁴ Do popředí zde vystupuje Rahnerův eminentní zájem o zkoumání patristického pohledu na srdce učedníka, které má své nezastupitelné místo také v Rahnerově teologii a spiritualitě Ježíšova Srdce. Když v roce 1937 nečekaně a předčasně zemřel innsbrucký církevní historik Franz Pangerl, začal mladý a nadějný docent kromě dějin dogmatu a patristiky vyučovat i církevní dějiny, přičemž zároveň převzal vedení celé katedry.

V té době také Rahner dokončoval svou jezuitskou formaci. Po letech strávených v Bonnu byl poslán na rok do Münsteru. Formačnímu kursu velel P. Walter Sierp, znalec Exercicií a Konstitucí řádu, který také vycházel z lidových misí a velmi propagoval úctu k Srdci Ježíšovu. Právě toto velké téma Rahnerovy vlastní spirituality, úcta k Srdci Páně, zřejmě našla své důležité podnícení právě v tomto roce jeho formačního pobytu. V této souvislosti je třeba nezapomínat, že Canisianum, jezuitský formační dům v Innsbrucku, v němž Hugo strávil většinu svého života, od svých počátků pěstoval zbožnost k Ježíšovu Srdci, čímž Rahnera bezesporu motivoval k vlastnímu prohlubování této úcty a k jejímu šíření.²⁵ 2. února roku 1936 složil Hugo v innsbruckém univerzitním kostele své poslední sliby, čímž se doživotně spojil s jezuitským řádem.

V Innsbrucku se mladý profesor dostal do kontaktu se studentským vědeckým katolickým spolkem Unitas-Norica, do něhož byl 17. února roku 1937 přijat a zvolen jeho čestným seniorem.²⁶ Jeden z těch, kteří s ním byli v tomto společenství v kontaktu, později vzpomíná, že navzdory rozmanité a četné pracovní činnosti si P. Hugo ve své velké lidskosti našel vždycky čas na spolek a jeho požadavky. Při své vysoké učenosti

Helmut Kruse svěřil vypracování některých hesel (Pompa diaboli, Boží zrození v srdci, vrba aj.). Kvůli přibývajícím povinnostem v Innsbrucku a nakonec z důvodu uzavření fakulty musel Rahner tuto spolupráci se zármutkem odmítnout. Srov. k tomu N. M. BORENGÄSSER, „Hugo Rahner und das Forschungsprogramm ‚Antike und Christentum‘“, *ZKTh* 123 (2000), s. 188-196.

²⁴ H. RAHNER, „Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen.“ *ZKTh* 59 (1935), s. 333-418.

²⁵ V roce 1866 zde byl založen kněžský modlitební spolek s tímto zaměřením a s heslem: „V Nejsvětějším Srdci Ježíšovu láskyplně spojeni, jedno srdce a jedna duše“. Svátek Nejsvětějšího Srdce Ježíšova se stal hlavní slavností domu: tehdy byli do zmíněného kněžského spolku přijímáni noví členové, v týž den se každoročně konala slavnostní akademie se slavnostní přednáškou. Srov. P. GANGL, „‘Ein Herz und eine Seele‘. Ein Beitrag zur Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung im theologischen Konvikt Innsbruck“, *ZKTh* 131 (2009), s. 150-173 (152). Péče o úctu k Ježíšovu srdci byla vždy v Innsbrucku nejznamenitějším prostředkem duchovního růstu a kněžské formace; také teologická bádání se ustavičně věnovala jejím otázkám a problémům. Srov. F. LAKNER, „Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck 1857-1957“, *ZKTh* 80 (1958), s. 101-141 (137).

²⁶ Ke vstupu do tohoto spolku ho podle vlastních slov vedl odkaz jeho předchůdce na katedře církevních dějin, již zmíněného jezuitu Franze Pangerla, který byl s tímto studentským společenstvím úzce spjat a který mu ve svých posledních dnech života doporučil starost o tohle malé stádo. Srov. F. X. SCHREDT, „P. Hugo Rahner S.J. – Mensch und Gelehrter!“, *Unitas* 100 (1960), s. 95n (95).

zůstal vždy skromným a prostým bratrem, který v jejich společenství dobrotivě a pokojně řešil nastalé těžkosti a poukazoval na nové cesty. Když někdo z bratří jejich spolku přišel v potížích a starostech do Rahnerova bytu, většinou naplněného hustým cigaretovým dýmem, byl nejprve zaopatřen kuřivem, pak se mohl v klidu vypovídat a nikdy neodcházel bez rady. Tehdy zůstaly stranou články, plány přednášek, náčrty proslovů a P. Rahner byl právě a jen člověk, rádce a duchovní vůdce.²⁷ Tady zřetelně vystupuje zřetelný rys Rahnerova životního zaměření: angažovaná, plně lidská a současně duchovní pomoc bližním převážně v akademickém prostředí.²⁸ Také Rahnerův přítel Otto Karrer potvrzuje, že pro Huga byl v jeho tvůrčích letech osobní kontakt s kolegy a studenty stejně důležitý jako knihovna. Lidská srdečnost z něj vyzařovala ve styku s obyčejnými lidmi i s akademiky.²⁹

I. 1. 3. Profesorem doma i ve vyhnanství

Starší z Rahnerů tedy od roku 1937 řádně přednášel v Innsbrucku církevní dějiny a také patrologii. Krom toho se na jaře 1938 stal zhruba na rok a půl vicerektorem jezuitské koleje. Přebral navíc některé hodiny P. Silva-Tarouca, který se nevrátil z Říma. Tato práce ho natolik vytížila, že nemohl dokončit slíbené nové vydání 1. dílu 2. svazku církevních dějin Hergenröthersche (7.-12. století); navíc jej začaly z nadměrného zatížení přepadat zdravotní obtíže.³⁰ Do tohoto období vědecké dráhy mladého docenta spadá jeho přínos ke kerygmatické teologii. V návaznosti na Josepha Andreea Jungmanna nastínil ve své koncepci směr, jakým se může ubírat teologie nové doby.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 95n. Nacisté tento spolek roku 1938 zrušili a když v Innsbrucku zle zpustošili jeho místnost v Canisianu, důkladně rozdupali tamní velký dřevěný krucifix. Rahner, který zadními dveřmi koleje vynesl a zachránil četný archivní materiál, našel rameno z tohoto krucifixu, které si s sebou vzal do švýcarského exilu. Bylo pak po válce připevněno na nový krucifix. Srov. tamtéž, s. 95.

²⁸ V pohledu na ideály starokřesťanské alexandrijské školy Rahner zdůrazňuje, že učitel akademické moudrosti musí být opravdu „profesor“, tedy „vyznavač“, ten, který je nejprve sám uchvácen, který je rozžhavený navzdory chladu exaktního poznávání. Takové vědění pak může přejít na jeho žáka, jehož správná moudrost je však podmíněna morální formací. Zde potom autor konstatuje, že naše akademické řečnění je nemocné, protože se domníváme, že všechno poznatelné je k dispozici takřka nemravnému zásahu našeho holého rozumu a že existuje vědění, jež současně nepředpokládá a nemá za následek morální jednání. Vědění a život však patří dohromady. Srov. H. RAHNER, „Wissen und Leben. Die Ideale der altchristlichen Hochschule von Alexandria“, *Katholischer Universitätsverein Salzburg. Mitteilungen NF* 1, H 3 (1953), s. 13-20 (17). Rahnerovi evidentně velmi záleželo na propojování akademické práce se životem vlastním i se životem jeho studentů a posluchačů.

²⁹ Srov. O. KARRER, „Vorwort“, in H. RAHNER, O. KARRER, *Die Kirche ist immer jung* (Innsbruck 1970), s. 7n (7).

³⁰ V dopise z 8. září 1938 píše provinciálovi o tomto vytížení a žádá ho o komunikaci s Herderem, aby vydavatelé buď s ním měli trpělivost, nebo (pokud bude muset být rektorem) jej tohoto úkolu zcela zprostiti. V roce 1943 pak píše svému bratru, že se konečně hodlá vrhnout na tuto slíbenou práci o církevních dějinách. Srov. Archiv der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, *Personalialia – Hugo Rahner*.

Jednalo se původně o přednášky na kurzu dalšího vzdělávání pro kněze po deseti letech služby, kteří tak měli konfrontovat své pastorační zkušenosti s vědeckou teologií a vyvozovat z toho potřebné důsledky. Odtud lépe pochopíme vědecko-kérygmatické změření tohoto Rahnerova výstupu. Přednášky vyšly písemně poprvé v roce 1938 pod názvem *Jedna teologie zvěstování*³¹ a staly se základem Rahnerova teologického myšlení.

12. března 1938 se odehrálo osudné připojení Rakouska k Německu. A protože innsbrucká fakulta byla „jezuitská“ a s velkým mezinárodním věhlasem, musela se protivit „národnímu“ smýšlení nových mocipánů – v Berlíně i ve Vídni bylo její zrušení od počátku hotovou věcí. Dne 22. července 1938 pak byla s okamžitou platností rozpuštěna. Ještě týž den byly zabráný fondy seminárních knihoven a prostory fakulty přešly pod policejní dozor. 5. srpna byla bývalá fakulta předána vedení univerzity.³² Profesori – bylo jich tehdy celkem patnáct – byli bez nároku na penzi a bez možnosti právního odvolání okamžitě propuštěni do předčasného důchodu a bylo jim vyplaceno jen velmi nízké odstupné. Byli vyhoštěni z Innsbrucku a nesměli se pohybovat v celém Tyrolsku. Mnozí z nich se uchýlili do Vídně, kde bylo zřízeno jakési nouzové a tajné studium. Aby mohlo podle církevních pravidel dále pokračovat studium v kněžské koleji, byla už 15. srpna 1938 samotným papežem Piem XI. zřízena *Pontificia Facultas Theologica* v *Collegium Canisianum*. Okupační mocí však byla zabráná i budova Canisiana, proto se v tušení budoucích svízelných poměrů pomýšlelo na zahraniční přístřeší. A protože některé z profesorů pozval do švýcarského městečka Sitten-Wallis tamní biskup Viktor Bieler, někdejší žák a čestný doktor innsbrucké fakulty, bylo nakonec rozhodnuto právě pro tohle útočiště. Uvedený biskup zde poskytl Canisianu starý špitál a v něm započala v prosinci roku 1938 náhradní výuka 80 přítomných zahraničních studentů, protože jak Rakušané, tak Němci nemohli vycestovat. Do Sitten odjel také Rahner³³, který se stal „jednou z opor malého hloučku, který nyní odešel do

³¹ H. RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung. Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie* (Freiburg i. B. 1939).

³² Srov. H. RAHNER, „Die Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1857-1957“, *ZKTh* 80 (1958), s. 1-65 (62n). Podrobné vylíčení všech událostí a souvislostí srov. K. H. NEUFELD, „'Aufhebung' und Weiterleben der theologischen Fakultät Innsbruck (1938-1945). Fakten, Reaktionen und Hintergründe während des Zweiten Weltkriegs“, *ZKTh* 119 (1997), s. 27-50; a také A. R. BATLOGG, „Die theologische Fakultät Innsbruck zwischen 'Anschluss' und Aufhebung (1938)“, *ZKTh* 120 (1998), s. 164-183.

³³ Později vzpomíná, že díky otcovské péči tohoto biskupa mohli v exilu prožít sedm krásných let. Místní pastýř je často navštěvoval, zval je k sobě na návštěvu, žil s nimi a oni zcela s ním. Srov. H. RAHNER, „Msgr. Dr. h. c. Viktor Bieler, Bischof von Sion [Unsere Toten]“, *KCC* 86 (1952), s. 128-131 (130).

švýcarského exilu“³⁴. Jelikož byla ve Švýcarsku zakázána přítomnost jezuitů a s jejich příchodem do Sitten vyvstala vlna protestů a bouří v tisku i rozhlase, rozhodl Pius XI. na základě žádosti sittenského biskupa a se souhlasem jezuitského generála o exklaustraci otců jezuitů, kteří v Sitten přebývali; nakonec byli dokonce zproštěni řádových slibů a podřízeni místnímu biskupovi.³⁵ I když byla švýcarská léta poznamenána stálým ohrožením a nejistotou z budoucnosti, vzpomíná starší z Rahnerů na toto období velmi pozitivně: „Byla to nejkrásnější léta mého vědeckého života; cítil jsem se nebem obdarovaný, protože jsem mohl v průběhu strašlivého zápasu národů tiše a naruživě sedět za svazky děl církevních otců.“³⁶

V těchto válečných letech Rahner vstoupil do kruhu „Eranos“, který se shromažďoval okolo C. G. Junga a Olgy Fröbe-Kapteyn a od roku 1933 každoročně v srpnu pořádal ve švýcarské Asconě symposium, na němž se setkávaly osobnosti vědeckého, kulturního, náboženského a uměleckého života.³⁷ V letech 1940-1948 se jich zúčastnil také innsbrucký exulant a hovořil na nich z oblasti dějin náboženství o vztahu řecké antiky a křesťanské víry. Rahner později vzpomínal na tyto společně trávené chvíle s velkou vděčností a charakterizoval je jako „z lásky přetrvávající bádání“³⁸, protože pouze milující nacházejí pravdu nebo ji mohou alespoň nahmatat; protože zde panovala otevřenost pro vědecké výsledky druhých, jimž bylo nasloucháno se sympatií srdce, i když ne vždy bylo možno se s nimi ztotožnit; protože všechny uvažované otázky a všechny pokusy o odpovědi kroužily kolem podivné existence z těla a ducha, jíž jsme my lidé, jejichž vědění může zůstat živé jen tehdy, začneme-li jasně

³⁴ *...eine der Stützen für das kleine Häuflein, das nun in die Schweiz ins Exil ging.* J. A. JUNGMANN, „P. Hugo Rahner †“, *KCC* 103 (1969), s. 43-46 (44).

³⁵ Srov. E. CORETH, *Das Jesuitenkolleg Innsbruck. Grundzüge seiner Geschichte* (Innsbruck 1991), s. 46-48.

³⁶ *Es waren die schönsten Jahre meines wissenschaftlichen Lebens, und ich fühlte mich vom Himmel begnadigt, daß ich während des furchtbaren Ringens der Völker still und leidenschaftlich hinter den Bänden der Kirchenväter sitzen konnte.* H. RAHNER, *Hugo Rahner*, s. 15.

³⁷ Do Ascony se sjížděly význačné osobnosti různých světónázorů, zaměření, ideových cílů a východisek mimo ohraničenosti akademického prostředí univerzit. Pořádaná letní setkání tak byla místem intelektuální a duchovní vzájemnosti a nechávala zaznívat hlasům Západu i Východu, křesťanství i pohanství, exaktní vědeckosti i esoteriky. Zvláště ve válečných letech byla tato setkávání enklávou svobodného ducha v obklíčeném Švýcarsku. Mezi tehdejší účastníky patřily osobnosti světového jména: fyzik Erwin Schrödinger; teologové Paul Tillich a Jean Daniélou, japonský učenec a propagátor zenbuddhismu Daisetz Taitaro Suzuki, etnolog Paul Radin, historik umění Herberd Read, filosof a sociolog Helmuth Plessner, filosofové Martin Buber a Karl Löwith, religionisté Rudolf Otto a Mircea Eliade, orientalisté Giuseppe Tucci a Henry Corbin, islamista Louis Massignon, mytologista Karl Kerényi, kabbalista Gerschom Scholem a mnoho dalších. Srov. k tomu H. T. HAKL, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century* (London a New York 2014); H. ZANDER, „Die ‘Ergriffenen’ von Ascona. Wissenschaft und Spiritualität im Eranos-Kreis“, *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 271 (2001), s. 68.

³⁸ *Liebend geliebene Forschung.* H. RAHNER, „Zum Geleit“, in H. RAHNER (ed.), *Aspekte des Lebendigen* (Freiburg i. B. 1965), s. 8.

milovat to, co jsme pracně promysleli. Toto „vědění, které se stává srdcem“³⁹, bylo podle Rahnera to nejkrásnější na srazech Eranos.

I. 1. 4. Na vrcholu života

Když byla v Innsbrucku v srpnu 1945 obnovena teologická fakulta, začalo se po sedmi letech znovu vyučovat na starém místě. Hugo Rahner byl určen za děkana fakulty, což s sebou neslo náročnou práci obnovy zprerhaných tradic a výstavby znovuzřízené fakulty.⁴⁰ V letech 1949-50 navíc zastával funkci rektora univerzity. V říjnu 1948 podnikl spolu s dalšími innsbruckými profesory cestu do Francie, v níž se snažil navázat spolupráci, přervanou kvůli válce, informovat se o tamním teologickém pokroku, posílit staré osobní vztahy a získat inspiraci pro nový teologický rozvoj.⁴¹ Zvláště díky renomovaným teologům (J. A. Jungmann, H. Rahner, K. Rahner) došla innsbrucká fakulta rozkvětu a věhlasu. Za dvanáct let své poválečné existence stoupl počet jejích studentů z původních 163 na 473 posluchačů; učitelský sbor pěti mimořádných profesorů a sedmi docentů znovuootevřené fakulty se za stejnou dobu rozrostl na devět profesorů a dvacet šest docentů.⁴² Kromě svého pravidelného vyučování na univerzitě vystupoval innsbrucký profesor také na vysokoškolských dnech a týdnech, konal přednášky pro laiky, účastnil se zasedání kruhu *Eranos*, o prázdninách vedl exerciční kurzy. Po skončení svého funkčního období univerzitního rektora byl Rahner jmenován rektorem mezinárodní kněžské koleje *Canisianum* v Innsbrucku (1950-1956). Roku 1957 byl rakouskou provincií vyslán na 30. generální kongregaci Tovaryšstva Ježíšova do Říma. Téhož roku přednesl velký projev na 77. setkání německých katolíků v Kolíně na téma *Církev – Boží síla v lidské slabosti*⁴³. Už předtím, roku 1952, zahajoval sjezd rakouských katolíků úvodní řečí s názvem *Rakouské Confiteor a Gloria*⁴⁴. Třetí velký proslov zazněl z jeho úst ve Freiburgu o devět let později. Rahner tehdy hovořil na téma

³⁹ *Herzwerdung des Wissens*. Tamtéž.

⁴⁰ Ve své úvodní řeči ke znovuootevření fakulty Rahner označuje za symbol nového života skutečnost, že mluví od katedry, která byla kvůli brutálnímu násilí v troskách a kterou mu před pár dny pomohly znovu zkonstruovat ochotné ruce mladých teologů. Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus und Theologie“, *KCC* 79 (1945), s. 74-84 (74).

⁴¹ Srov. H. RAHNER, „Die Frankreichreise der Innsbrucker Theologen“, *Nachrichten der österreichischen Provinz SJ* (Dezember 1948), s. 11-13; srov. K. H. NEUFELD, „Hugo und Karl Rahner – ‚Lehrer des Glaubens‘“, in A. P. KUSTERMAN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe. Hugo und Karl Rahner: Dokumente und Würdigung Ihrer Weggemeinschaft* (Stuttgart 1993), s. 33-50 (38).

⁴² Srov. H. RAHNER, „Die Geschichte eines Jahrhunderts“, s. 65.

⁴³ H. RAHNER, *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche* (Freiburg i. B. 1957).

⁴⁴ H. RAHNER, „Österreichisches Confiteor und Gloria. Rede auf dem Wiener Katholikentag“, *Die Österreichische Furche* 8 (13. 9. 1952), s. 2-5.

*Nanebevzetí církve*⁴⁵. V neposlední řadě Hugo mluvil při příležitosti čtyřstého výročí vzniku univerzity Evora v Portugalsku v roce 1959, o rok později při slavnostním přivítání svého bývalého učitele kardinála Augustina Bey ve Freiburgu před 4000 hosty a ve stejném roce mu byl dán řečnický prostor při oslavách pětistého výročí založení vysokého učení v Basileji.⁴⁶ Jeho promluvy byly uchvacující: „Každá z jeho přednášek byla zážitkem, který posluchačům umožňoval otevření nových aspektů a horizontů dějinného chápání křesťanské víry.“⁴⁷ V roce 1955 obdržel innsbrucký profesor spolu s Jungmannem velký stříbrný čestný znak Rakouské republiky za zásluhy. V roce 1958 byl vyznamenán čestným znakem Tyrolska s odůvodněním: „pro učence známého daleko za hranicemi Rakouska, pro jednoho z nejvýznamnějších církevních historiků současnosti a jednoho z nejznamenitějších kazatelů Tyrolska“⁴⁸. Hned o rok později převzal kříž za zásluhy v oblasti umění a vědy, který byl spojen s přijetím do čestného řádu „Pro litteris et artibus“, což byla vědecká akademie 36 učenců pod předsednictvím rakouského spolkového prezidenta. V roce 1960, v šedesátém roce svého života, byl Hugo Rahner na vrcholu své vědecké i pastýřské práce a došel mezinárodního věhlasu: byl předním patrologem, vynikajícím znalcem svatého Ignáce, měl pověst duchaplného a humorného společníka, svou duchovní hloubkou uchvacoval studenty Canisiana a byl vyhledávaným duchovním vůdcem⁴⁹ a exercitátorem.⁵⁰ Několikrát odmítl čestné

⁴⁵ H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche* (Freiburg i. B. 1961).

⁴⁶ Výčet Rahnerových přednášek přináší H. VORGRIMLER, „Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner“, s. 157.

⁴⁷ *Jede seiner Vorlesungen war ein Erlebnis, das den Hörern neue Aspekte und Horizonte geschichtlichen Verstehens des christlichen Glaubens erschließen konnte.* E. CORETH, *Das Jesuitenkolleg Innsbruck*, s. 60. Jungmann vzpomíná, že když se jednou ve svátek Nejsvětějšího Srdce hodinu před slavnostní akademií Rahner dozvěděl, že slavnostní řečník si spletl den a je v Curychu, nastoupil na jeho místo a vysypal z rukávu dokonalý sváteční projev. Srov. J. A. JUNGSMANN, „P. Hugo Rahner †“, s. 44. O tomtéž svědčí A. R. BATLOGG, „Hugo Rahner als Mensch und Theologe“, s. 520.

⁴⁸ *Für den weit über die Grenzen Österreichs bekannten Gelehrten, für einen der bedeutendsten Kirchenhistoriker unserer Zeit und einen der hervorragendsten Kanzelredner Tirols.* Cit. in F. X. SCHREDT, *Cit. d.*, s. 95.

⁴⁹ Léta byl Rahner domácím kaplanem a zpovědníkem velmistra řádu německých rytířů, arcivévody Eugena Habsburského (1863-1954), na jehož sídlo do Igls jezdíval každou neděli sloužit mši svatou a kázat. Tam také potkával mnoho členů staré rakouské aristokracie. Srov. W. BURR, „Historiae ecclesiasticae peritus – Zum 100. Geburtstag von Bbr. Hugo Rahner SJ“; srov. také H. VORGRIMLER, „Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner“, s. 158; G. WAGNER, „Um eine neue Verkündigung, gottbezogene Innerlichkeit und christliche Weltoffenheit. Eine Würdigung des Lebenswerkes von Pater Hugo Rahner S. J. Nachklang zur Feier seines 60. Geburtstages“, *Religion, Wissenschaft, Kultur* 13 (1962), s. 227-248 (238).

⁵⁰ Po druhé světové válce Rahner naznal, že se namnoze vytratil smysl pro pravé ignaciánské exercicie, které ve vnímání jeho současníků zpovrchněly a zapadly mezi veškeré další zbožné snahy, jež ovšem měly s původním projektem málo společného. A tak kromě pravidelného ročního poskytování ignaciánských duchovních cvičení zavedl jezuitský rektor v letech 1950-1956 pravidelný, čistě dobrovolný „kroužek exercicií“, který probíhal každou neděli odpoledne jak pro studenty Canisiana, tak pro zájemce z řad veřejnosti. V nabízených přednáškách posluchačům přibližoval podstatu a hloubku Ignácova poselství a probouzel smysl pro čtyřtýdenní duchovní cvičení, která tehdy byla velkou

pozvání na jezuitskou univerzitu *Gregoriana* v Římě.⁵¹ Tento úsek jeho života „byl nejplodnější v kněžské práci, v učitelské činnosti a v literární tvorbě.“⁵² Jeden z jeho současníků o něco později napsal: „Hugo Rahner přerostl rozsahem svého vědění a rozhledu všechny státní hranice. Můžeme říci, že jeho dílo je symbolem intelektuální integrace Evropy.“⁵³

Nejspíš nás tedy v této souvislosti nepřekvapí, že v tomto období byl Hugo znovu nadměru vytížený. V dopise z 29. října 1955 líčí provinciálovi svou situaci: kromě vydávání knih a práce rektora koleje je vzhledem k jubileu sv. Ignáce ze všech stran bombardován spoustou žádostí o články, navíc musí jezdit na všemožné přednášky – a tak „je můj život nyní takový, že si, domnívám se, 31. července 1956 prostě a jednoduše taky lehnu do hrobu svatého Ignáce“⁵⁴. Plodem tohoto náročného období jsou významná díla právě o jezuitském zakladateli. V souvislosti s blížícím se výročím 400 let od jeho smrti, v roce 1956, pobýval Rahner ke konci roku 1954 v Římě, aby se mohl věnovat práci v Historickém institutu Tovaryšstva Ježíšova. Nejznámějším plodem tohoto bádání je kniha *Ignác z Loyoly* proložená fotografiemi a vydaná roku 1955.⁵⁵ K výrazným editorským počínům patří jistě kniha *Ignác z Loyoly a jeho korespondence se ženami*⁵⁶ a rovněž Rahnerem znovu vydané *Duchovní listy*⁵⁷ svatého zakladatele. S jezuitskou tematikou poměrně úzce souvisí, jak už jsme poznamenali, také Rahnerovy příspěvky k teologii Srdce Páně, vytvářené hojně právě v této fázi jeho života. Těmi se budeme podrobně zabývat ve druhé kapitole. Na tomto místě upozorníme pouze na obsáhlý sborník *Cor Jesu*⁵⁸, jehož články komentují a rozvíjejí poselství encykliky Pia XII. o Nejsvětějším Srdci Páně *Haurietis aquas*. Na vzniku tohoto spisu se Rahner významně podílel.

výjimkou. Tento projekt se setkával po celou dobu s velkým zájmem a úspěchem. Srov. k tomu J. KETTEL, „Exerzitien. Hinführung Hugo Rahners“, *ZKTh* 128 (2006), s. 237-252.

⁵¹ Srov. W. BURR, *Cit. d.*

⁵² ...*der fruchtbarste in der priesterlichen Arbeit, in der Lehrtätigkeit und im literarischen Schaffen*. F. LAKNER, „Der 60. Geburtstag von P. Hugo Rahner SJ“, s. 16.

⁵³ G. WAGNER, *Cit. d.*, s. 239; český překlad in K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 296.

⁵⁴ ... *ist mein Lebenderzeit so, daß ich denke, am 31. Juli 1956 lege ich mich einfach auch ins Grab des hl. Ignatius*. Archiv der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, *Personalia – Hugo Rahner*.

⁵⁵ Srov. český překlad H. RAHNER, L. VON MATT, *Ignác z Loyoly* (Velehrad 2004).

⁵⁶ Srov. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen* (Freiburg i. B. 1956).

⁵⁷ Srov. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe* (Einsiedeln 1955).

⁵⁸ A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (eds.), *Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas PP. Pii XII. Haurietis aquas*. I. Pars theologica, II. Pars historica et pastoralis (Roma 1959).

V roce velkého Ignácova výročí se innsbrucký patrolog také zúčastnil studijní konference k reformě breviáře v Assisi, kde přednesl široce akceptované návrhy pro nový a lepší výběr patristických textů denní modlitby církve.⁵⁹

I. 1. 5. Neúprosný zásah nemoci

K Hugovým 60. narozeninám připravili jeho teologičtí přátelé sborník *Sentire ecclesiam. Povědomí o církvi jako ustavující síle zbožnosti*⁶⁰. Autory příspěvků byli teologové, kteří se zabývali tématem církve, a kteří také chovali sympatie k bratřím Rahnerům. Pro tento soubor textů je charakteristická snaha o jednotné téma: utváření moderní ekleziologie. Příznačná je rovněž spolupráce francouzské teologie s německy mluvícím prostorem. Tímto dárkem byl Rahner nanejvýš potěšen a dojat.⁶¹ Sborník však vyšel už v době, kdy starší z Rahnerů začal pociťovat svou osudovou nemoc. A tak i na tomto oslavném spise spočívá stín choroby, která Rahnera vyprovázela z jeho aktivního vědeckého a společenského života.

Co se vlastně stalo? Roland Fröhlich, který Rahnerovi pomáhal v jeho práci a prožíval s ním poslední léta jeho života, píše ve svých vzpomínkách, že Rahner měl právě šedesát roků, když si během mše svaté povšiml, jak jeho levý ukazováček nemůže dokončit malý pohyb při čištění kalicha. Vyšetření ve Freiburgu a v Paříži pak potvrdila, že trpí Parkinsonovou chorobou. V září roku 1962 už mohl jen s velkou námahou napsat pár slov. Levá ruka se nápadně třásla, hlavu měl poněkud nakloněnou doleva a působil strnule. V březnu následujícího roku 1963 musel kvůli záchvatu mrtvice přerušit přednášení. Již předtím přednášky dokončoval silně zpocený. Jemu, který dříve oplýval výřečností, nyní najednou chyběla slova a s námahou musel bojovat o myšlenkovou soudržnost. Jednou při procházce se svěřil: „Je někdy těžké být poloviční mrtvolou“, a pokračoval: „Jak je to těžké, sám dělat to, o čem člověk předtím mluvil.“⁶² O. Karrer později zveřejnil část jednoho dopisu, který mu byl zaslán v květnu roku 1962:

⁵⁹ Srov. G. WAGNER, *Cit. d.*, s. 233.

⁶⁰ J. DANIÉLOU, H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (Freiburg i. B. 1961).

⁶¹ Podrobnější informace o charakteru a vzniku sborníku podává H. VORGRIMLER, „Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner“, s. 160-162.

⁶² *Es ist manchmal schwer, eine halbe Leiche zu sein ... Wie schwer ist es doch, die Dinge zu tun, von denen man früher gesprochen hat.* R. FRÖHLICH, „Erinnerungen an Hugo Rahner“, in A. P. KUSTERMANN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Cit. d.*, s. 51-57 (53).

„P. Hugo Rahner je v současné době zde ve Freiburgu u své matky. Jeho zdraví se opravdu hrozivým tempem zhoršuje. Kromě Parkinsonovy choroby a nedávného záchvatu mrtvice se k tomu teď ještě přidává problém s ledvinami. Nyní musí uskutečňovat to, co jiným říkal na mnohých exerciciích a kázáních. Na konci ze slávy světa nezůstane už nic.“⁶³

S občasnými světlými fázemi Rahnerovo zdraví postupně chřadlo, takže byl innsbrucký profesor v únoru roku 1964 emeritován. Odstěhoval se do Natters u Innsbrucku do domu vdovy jednoho z jeho přátel, k paní Christině Demelmayer, která o něj pečovala.⁶⁴

Navzdory střídavým obtížím dokončil starší z Rahnerů v těchto posledních letech života svá velká díla: sbírku dosud vytvořených prací o jezuitském zakladateli s názvem *Ignác z Loyoly jako člověk a teolog*⁶⁵; dále sebrané studie o ekleziologii církevních otců, jež vydal pod titulem *Symboly církve*⁶⁶; a poslední svůj velký spis – sborník dosavadních studií a proslovů nazvaný *Západ. Přednášky a články*⁶⁷. Těmito knihami jako by chtěl církvi odkázat svou životní práci, své výzkumy, myšlení, svůj podíl na budování soudobé teologie, s níž se postupně musel loučit stejně jako s mnoha známými, kteří mu stáli po boku. Až do svého konce také spolupracoval na patrologických heslech pro *Lexikon pro teologii a církev*. Jistě ho tížilo, že v době, kdy započal koncil, už nemohl aktivně přispět k jeho utváření, i když jeho ekleziologické perspektivy tam byly zprostředkovány H. de Lubacem a Y. Congarem, kteří mu byli svým stylem a duchem velmi blízko.⁶⁸ Rahner si musel v takových chvílích uvědomovat, že právě o tajemství síly ve slabosti hovořil ve svých přednáškách a projevech o církvi. Tato skutečnost se tajemně naplňovala na jeho vlastním životě.⁶⁹

I. 1. 6. Poslední léta a smrt

Když se roku 1964 odstěhoval Karl Rahner do Mnichova, začal i Hugo s přibývajícími nároky na péči přemýšlet o přesunu do bavorské metropole. Nalezl útočiště v *Casa scriptorum* v Nymphenburgu, kde bydlel také Karl a kde strávil poslední léta svého

⁶³ P. H. Rahner ist z. Zt. hier in Freiburg bei seiner Mutter. Es geht nun wirklich in unheimlichem Tempo mit ihm bergab mit seiner Gesundheit. Außer dem Parkinson und kürzlich dem Schlaganfall kommt noch eine böse Nierensache dazu. Jetzt muß er das realisieren, was er in vielen Exerzitien und Predigten anderen gesagt hat. Am Ende ist von der Glorie der Welt nichts übrig. O. KARRER, *Streiflichter*, s. 46n.

⁶⁴ Srov. O. KARRER, „Vorwort“, s. 8.

⁶⁵ H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg i. B. 1964).

⁶⁶ H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964).

⁶⁷ H. RAHNER, *Abendland. Reden und Aufsätze* (Freiburg i. B. 1966).

⁶⁸ Srov. H. VORGRIMLER, „Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner“, s. 162. Alespoň se tedy podílel na Jungmannem prováděné reformě čtení z církevních otců v breviáři. Srov. tamtéž.

⁶⁹ Na to poukazují také seminaristé Canisiana ve svém blahopřejném a děkovném dopise Rahnerovi: „Unser Geburtstagsbrief“, *KCC* 99 (1965), s. 14n (15).

života. Stále více byl odkázán na cizí pomoc, i když duševně zůstával svěží. P. Fröhlich, který byl Hugovi v jeho nemoci nablízku, napsal provinciálovi 16. prosince roku 1964:

„Jeho stav je nadále kolísavý a stěží dopředu odhadnutelný. Každé rozhodnutí, každá změna, každý nový začátek ho stojí krůpěje potu a mnoho sil. Když už se podaří začít, jde to pak docela dobře. Tak mi během jednoho týdne nadiktoval 34 stran tiskopisu pro gramofonovou desku o sv. Ignáci poté, co o tom dva měsíce přemýšlel a stále znovu to odkládal ... Pracujeme spolu hodinu až dvě denně; kromě toho obvykle bývá hodinová procházka, společná jídla a jiné malé pomocné služby jako holení, oblékání a svlékání, střihání nehtů. Až na poslední zmíněnou věc zvládne sice všechny činnosti i sám, ale mnohdy mu způsobují takovou námahu, že to rád za něj převezmu. Za každou službu je nesmírně vděčný. Celebrovat může téměř každý den a je to pro něj, jak říká, velká útěcha.“⁷⁰

Celé dny, někdy i týdny Hugo čekal, aby mohl v příhodnou dobu nárazově nadiktovat více stránek. Prožíval období, v nichž ho každé zhoršení nemoci uvádělo do deprese, nebyl ušetřen strachu, melancholie, zklamání, trýzně pomalého a s plným vědomím prožívaného tělesného úpadku. Později však dokázal reagovat opačně: „Mohl jsem po celé ty tři roky milému Bohu jen děkovat, že mi příznaky nemoci odměřoval tak mírně“, diktoval v březnu 1965.⁷¹ Ani v tomto těžkém období neztrácel svůj šibalský humor. Jednou ukázal jednomu návštěvníkovi příznaky své nemoci se slovy: „Pracuji na své spáse s bázní a třesením.“⁷² V listopadu 1964 napsal své matce, že jeho největší útěchou

⁷⁰ „*Sein Zustand ist weiterhin schwankend und schwer vorausberechenbar. Jeder Entschluß, jeder Wechsel, jedes Neuanfangen kostet ihm Schweißausbrüche und viel Kraft. Wenn der Start gelungen ist, geht es dann ganz gut. So diktierte er mir in einer Woche 34 Schreibmaschinenseiten für die Ignatiusschallplatte, nachdem er zwei Monate darüber gebrütet und es immer wieder hinausgeschoben hatte. ... Pro tag arbeiten wir ein bis zwei Stunden zusammen; dazu kommt für gewöhnlich eine Stunde Spaziergang, gemeinsame Mahlzeiten und andere kleine Hilfeleistungen wie Rasieren, An- und Ausziehen, Fingernägel schneiden. Bis auf das letzte kann er zwar alle Verrichtungen noch allein durchführen, aber an manchen Tagen wird es so mühsam, daß ich ihm das gerne abnehme. Er ist für jeden Dienst überaus dankbar. Zelebrieren kann er fast täglich, ein großer Trost für ihn, wie er sagt.* Archiv der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, *Personalia – Hugo Rahner*.

⁷¹ *Ich habe bis jetzt drei Jahre lang dem lieben Gott nur danken können, daß er meine Krankheit so mild dosiert hat.* R. FRÖHLICH, „Erinnerungen an Hugo Rahner“, s. 54.

⁷² *Ich wirke mein Heil in Furcht und Zittern.* J. A. JUNGMANN, „P. Hugo Rahner †“, s. 46. Humor nemocného Rahnera dokumentuje také jedna jeho krátká řeč, kterou pronesl v Canisianu při příležitosti tamního vánočního zpívání před Vánoce roku 1964. Připomněl v ní, že k tomuto shromáždění mluví po téměř dvou a půl letech, a připojil jednu vzpomínku: „Když jsem se jako mladý kněz učil breviář a můj bratr Karl, ještě nevysvěcený, stál vedle mne, pronesl: ‚To «Aperi, Domine, os meum» můžeš vypustit, máš celý den otevřený zobák!‘ To se mezitím podstatně změnilo. Sám se musím držet Božího slova: ‚Est tempus tacendi‘ a on se drží jiného slova: ‚Est tempus loquendi‘. Kdyby zde byl, řekl bych mu zase já: ‚Až se staneš kardinálem, musí v tvém znaku stát jako tvé heslo: »Aperuit os suum in ecclesia magna«‘.“ (*Als ich das Brevier lernte als junger Priester, und mein Bruder Karl, noch ungeweiht, daneben stand, sagte er: „Das ‘Aperi, Domine, os meum’ kannst du weglassen, du hast den ganzen Tag den Schnabel offen.“ Das hat sich inzwischen stark geändert. Ich selbst muß mich an das Wort Gottes halten: „Est tempus tacendi“, und er hält sich an das andere Wort: „Est tempus loquendi“. Wenn er hier wäre, würde ich ihm schon wieder den Spruch sagen: „In deinem Wappen, wenn du Kardinal wirst, muß dein Spruch*

je možnost denně sloužit mši svatou.⁷³ Vztah staršího z Rahnerů ke své matce byl v těchto posledních letech obzvláště blízký. Navzdory zhoršujícímu se zdravotnímu stavu za ní přijel v roce 1965 do Horben u Freiburgu k oslavě jejích 90. narozenin, i když už nebyl schopen účastnit se společného jídla.⁷⁴ Jí také v červenci 1965 adresoval dopis, který zněl jako rozloučení:

„Chtěl bych znovu z celého srdce poděkovat za všechnu lásku a za každý krok, který jsi pro mne udělala. Během týdnů ve Freiburgu mi bylo ustavičně ze srdce líto, že jsem Ti, abych použil Tvá vlastní slova, málo říkal o věčnosti a o Boží lásce k nám. Avšak vždycky jsem si myslel, že nemůžeš být spokojená s naším učeným stylem, jímž my teologové žvaníme o těchto božských věcech. A co člověk uvnitř ví nikoli skrze slova, ale ze zkušenosti Boží lásky a modlitby, to Ty víš mnohem lépe než já. A tak mám znovu příležitost, že Ti smím a musím říci: co jsem Ti kdy jako Tvé dítě, které Tě hluboce miluje, nemohl říci, to říkám do Srdce našeho Spasitele, jehož láska nás spojuje více, než může vyjádřit sto slov. Brzy přijde den – díky Boží milosti –, v němž se znovu potkáme nerozdělitelně sjednoceni v patření na Boha. Bylo mou nejhlubší radostí, že jsem Ti mohl dát požehnání a totéž požehnání přijmout od Tebe.“⁷⁵

Když Hugo Rahner 21. prosince 1968 v mnichovské nemocnici umíral, stála jeho více než třiadevadesátiletá matka spolu s bratrem Karlem u jeho lůžka. „Umíral v bolesti, ale přesto umíral s důvěrou.“⁷⁶ Byl pohřben na jezuitském hřbitově v Pullachu. Karl o jeho smrti napsal: „Jeho nemoc zůstala v humánní podobě a jeho umírání bylo pokojné. Smrt přijal vědomě s důvěřivou nadějí ve svého Pána, jemuž se

halten: „Aperuit os suum in ecclesia magna“.) H. RAHNER, „Ansprache zum Weihnachtsliedersingen im Canisianum“, *KCC* 99 (1965), s. 31n (32).

⁷³ Tímto Rahner sám naplňoval výzvu, kterou adresoval svým svěřencům v Canisianu: v našem běžném životě, ve chvílích, kdy budeme cítit jen své rozlomené srdce, by měla stále existovat tichá chvíle, v níž jednoduše poklekne a poděkujeme našemu Mistru za nepochopitelnou milost být pro něj vysluhovateli Božích tajemství. Srov. H. RAHNER, „Benedixit, fregit, deditque“, *KCC* 90 (1956), s. 90-95 (94).

⁷⁴ Srov. K. H. NEUFELD, „‘Gottes Kraft in menschlicher Schwäche’. Hugo Rahner und Innsbruck“, *ZKTh* 123 (2000), s. 173-187 (186).

⁷⁵ *Ich möchte mich wieder einmal von Herzen bedanken für alle Liebe und für jeden Schritt, den Du für mich getan hast. Es hat mir in den Freiburger Wochen immer von Herzen leid getan, daß ich Dir, um Deine eigenen Worte zu gebrauchen, nicht viel von der Ewigkeit und von der Liebe Gottes zu uns gesprochen habe. Aber ich dachte immer, daß Du nicht zufrieden sein kannst mit dem gelehrten Zeug, das wir Theologen über diese göttlichen Dinge plappern. Und was man nicht durch Worte, sondern aus der Erfahrung der Liebe Gottes und des Gebetes innerlich weiß, das weißt Du viel besser als ich. Und so kommt es wieder einmal, daß ich Dir sagen darf und muß: was ich Dir jemals als Dein Dich innigst liebendes Kind sagen kann, das sage ich in das Herz unseres Heilandes hinein, dessen Liebe uns mehr verbindet, als es hundert Worte aussprechen können. Es kommt ja bald der Tag – mit Gottes Gnade –, an dem wir uns in der Schau Gottes unzertrennlich geeint wiedererfinden werden. Es war für mich die tiefste Freude, daß ich Dir den Segen geben und den gleichen Segen von Dir empfangen konnte.* R. FRÖHLICH, „Erinnerungen an Hugo Rahner“, s. 57.

⁷⁶ K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 300.

snažil sloužit celý život.⁷⁷ Dodejme ještě, že pro Karla byla smrt bratra Huga událostí, jež otřásla jeho životem a s níž se vypořádával až do své smrti.⁷⁸ Prázdné místo ve své niterné blízkosti chápal také jako výzvu pracovat a působit ve svém teologickém poslání za dva. Z pohledu katolické i sekulární veřejnosti to byl právě Karl, který už nyní Huga svým věhlasem zastíňoval a který neodmyslitelně sepsal příjmení „Rahner“ se svou osobou. Přesto by přemítání či pojednání o dvou Rahnerech nemělo nést nadpis „Hugo či Karl“, nýbrž „Hugo a Karl“.

I. 1. 7. Hugo a Karl

Už z líčení životních osudů Rahnerových mohlo být zřejmé, že si oba sourozenci byli zároveň blízcí a současně vzdálení. Jako bratři spolu vyrůstali, oba vstoupili do Tovaryšstva, prožívali spolu některá období formace, spolu také jednu dobu v Innsbrucku vyučovali. Na druhé straně patrně neexistuje známější a výraznější poznatek o Hugovi a Karlovi, než jejich naprostá až konfliktní teologická odlišnost. V Innsbrucku se například tradovalo ještě po Hugově smrti, že prý starší z Rahnerů dával s oblibou ve zpovědi za pokání přečíst jednu stránku z teologické tvorby svého bratra.⁷⁹ Možná že by se více tehdejších posluchačů přednášek obou Rahnerů podepsalo pod následující výrok jednoho z meziválečných alumnů Canisiana: „Přednášky Karla Rahnera, to byla neuvěřitelná nuda. Ovšem Hugo, jeho bratr, ten mě nadchl.“⁸⁰ Karl na rozdíl od svého staršího sourozence působil skutečně jako „problematicky hloubající, ve všem se tázající, geniálně spekulativní teolog“⁸¹. Velmi proslulým se stal Hugův ironický bonmot na adresu stylu teologické řeči svého bratra: „Strávím celý zbytek svého života tím, že budu překládat spisy svého bratra do němčiny.“⁸² Karlova poněkud

⁷⁷ *Seine Krankheit blieb in humanen Formen, und sein Sterben war sanft. Den Tod nahm er willentlich an in der gläubigen Hoffnung auf den Herrn, dem er sein ganzes Leben zu dienen versuchte.* K. RAHNER, „Ein spielender Mensch. Gedenkwort für Hugo Rahner“, in A. P. KUSTERMAN, K. H. NEUFELD (eds.), *Cit. d.*, s. 75-78 (78).

⁷⁸ „Hugova nemoc a smrt Karla Rahnera hluboce zasáhly. Začal se trápit strachem a pochybami. Ptal se sám sebe, jak by se dokázal vypořádat s podobným osudem. V každém případě zde stál jako jezuita sám. Neměl nyní žádného přímluvce, jakým pro něj byl Hugo v padesátých letech, a to dokonce opakovaně. Podněty a bratrské rozhovory spojené s výměnou názorů skončily ... V životě Karla Rahnera nastal zlom. O tom nemůžeme pochybovat. Po delším čase se tyto zkušenosti odrazily na jeho vlastním zdraví.“ K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 367.

⁷⁹ Tuto informaci jsem obdržel od svého diecézního biskupa Františka V. Lobkowicze, když jsem s ním na jaře roku 2011 hovořil o jeho studiích v Innsbrucku v letech 1969-70.

⁸⁰ J. ČUNÁT, *Hermann Schmid: Tajemství úžasná* (Brno 1999), s. 49.

⁸¹ *...ein problematisch grübelnder, alles hinterfragender, genial spekulativer Theologe...* E. CORETH, *Das Jesuitenkolleg Innsbruck*, s. 60.

⁸² *Ich werde den Rest meines Lebens damit verbringen, die Werke meines Bruders ins Deutsche zu übersetzen.* J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 140.

podrážděná reakce na tento výrok později zněla: „Samozřejmě že můj bratr také občas řekl nějakou zlomyslnou věc. Ale já bych mu právě tak zlomyslně oplatil stejnou mincí a řekl mu: ‘Milý Hugo, nebyl bys s tím hotov, neboť jsi sice byl dobrý a velmi zajímavý církevní historik, ale z moderní a vyšší teologie jsi toho přeci jen, jak se zdá, pochopil méně.’“⁸³ Teologické cesty obou myslitelů byly skutečně odlišné. Karlovo transcendentálně-teologické myšlení a abstraktní spekulace měly málo společného s dějinně-symbolickým pojetím Hugovým, navíc oděným do estetického krásna jazykového stylu, jímž se vyjadřoval. Přesto mezi oběma bratry nepanovala nevraživost či nepřátelství – i přes vnějškový odstup i vzájemné škádlení⁸⁴ byli ve velmi úzkém bratrském kontaktu a chovali vůči sobě navzájem vřelou úctu.

Jejich odlišnost pramenila už z jejich naprosto rozdílných povah a temperamentů: zatímco Hugo byl člověk vlídný a noblesní, Karl byl považován za uzavřeného a odtažitého, ve společnosti mnohdy působil dojmem zahloubanosti a nezúčastněnosti.⁸⁵ Hugo byl veselým společníkem se smyslem pro humor a žádná témata ho neuváděla do rozpaků.⁸⁶ Měl vybrané společenské vystupování a v každém ohledu pečlivě udržovaný vzhled. Byl člověkem setkávání, měl rád lidi a zanechával dojem hluboce lidského a srdečného jezuity; celý večer uměl vyprávět vtipy, dokázal se

⁸³ *Natürlich hat mein Bruder auch manchmal boshafte Dinge gesagt. Aber ich hätte genauso boshaft eine Retourkutsche geschickt und gesagt. „Lieber Hugo, das hättest du gar nicht fertiggebracht, denn du warst zwar ein guter und sehr interessanter Kirchenhistoriker, aber von moderner und sublimer Theologie hast du doch vermutlich weniger verstanden.“* P. IMHOF, H. BIALLOWONS (eds.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren* (Düsseldorf 1986), s. 13. Srov. také J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 140.

⁸⁴ K. H. Neufeld uvádí jednu úsměvnost z mladých Rahnerových let: „Zmíněnou anekdotu vyprávěl Hugo Rahner. Ten již v této době ztratil mnoho ze svých vlasů a začínal plešatět. Karl nemohl potlačit posměšky a škádlení na toto téma. Sám se až do smrti pyšnil hustou pokrývkou hlavy. Když si jednou Karl opět svého bratra dobíral, odpověděl Hugo s pobavením, a také trochu nazlobeně: ‘U tebe je to samozřejmě jiné, když máš vespod (v té své hlavě) tolik neřádu’“ K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 111.

⁸⁵ Srov. Tamtéž, s. 65. Bylo by však zavádějící představovat si Karla jako uzavřeného morouse – např. pater Dvořák, který mladšímu z Rahnerů dělal jeden čas asistenta, na něj vzpomíná takto: „Rahner na mne působil ohromujícím dojmem. To byl neuvěřitelně přímý člověk. Představ si, on dokonce neměl vlastní byt a bydlel se studenty na koleji! Chodil mezi ně a vedl s nimi rozhovory. Hodně jezdil po Německu, takže jeho přednášky byly většinou až navečer. Byl takový fajnšmekr, miloval balkánskou kuchyni, taková ta silně kořeněná jídla a navrch vždycky pivo. Študáci mu dělali šoféry, a tak jsme s ním vždycky povečeřeli, dali si pivo a šli na přednášku. Byl opravdu lidový v tom nejlepší slova smyslu a přitom i při své vzdělanosti pokorný.“ V. DVOŘÁK (v rozhovoru s Janem Mazancem), *Čím to je, že jste tak klidný?* (Kostelní Vydří 2008), s. 122.

⁸⁶ „Za těch šestnáct let, co jsme se s Hugem znali, jsem ho nikdy nezažil mrzutého.“ (*Ich habe Hugo in den 16 Jahren unserer Bekanntschaft nie mürrisch erlebt.*) H. VORGRIMLER, „Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner“, s. 158. Když Hugo v jednom svém článku o ctnosti eutrapelie apeluje na křesťany, aby v dnešním příliš rozpustilém a šaškujícím světě nebyli odtažitými a kritickými mrzouty, ale ve vši Boží vážnosti zakořenění radostní a hraví lidé, vyjadřoval tím bezesporu svůj přístup k životu. Srov. H. RAHNER, „Eutrapelie, eine vergessene Tugend“, *GuL* 27 (1954), s. 346-353 (353).

(na rozdíl od jiných jezuitů své doby) smát sám sobě.⁸⁷ Karlovi naopak scházely smysl pro vnější zdvořilosti; ač také rád vyprávěl vtipy a smál se Hugovým historkám, přece byl často tichý a obrácený do sebe.⁸⁸ Tyto charakteristiky se odrážely také ve vztahu k jejich matce: Karl za ní jezdil vícekrát za rok, ale mlčky seděl a nic neřikal. Hugo přijížděl na návštěvu méně často, avšak vždy měl toho mnoho co říci.⁸⁹ Vzájemný sourozenecký vztah byl hluboký a upřímný – jeden druhého si vážili jak v oblasti teologické⁹⁰, tak v osobní rovině – ale zároveň spíše skrytý. Životní obtíže obou dávala vyrůst ujištění o vzájemné podpoře a blízkosti. V jednom svém dopise z roku 1955 Hugo povzbuzuje svého bratra, který těžce snášel neutěšenou situaci podezření Svatého oficia z nepravověrnosti, jak svými radami a ubezpečením o své vlastní podpoře, tak důrazem na touhu po vzájemné důvěře a zmínkou o starostlivé modlitbě.⁹¹ A když Karl píše již nemocnému Hugovi z Říma a líčí mu své zážitky a poznatky z průběhu koncilních jednání, neopomene mu nabídnout řešení jeho dalšího pobytu a zdůrazní, že na něj často myslí, za něj se modlí a přeje mu všechno dobré.⁹²

⁸⁷ Srov. A. R. BATLOGG, „Hugo Rahner als Mensch und Theologe“, s. 517n. K této Rahnerově srdečnosti připojme jeden otištěný projev jeho humorného veselí. Když jistý kněz z kolegia v Asconě poslal Hugovi svou latinsky sepsanou ódu kuřáka, odpověděl mu Hugo pochvalným dopisem, v němž vyzdvihuje autorův um a současně se zaujetím rozvíjí myšlenku teologie cigarety, v níž je skryta tragika a dialektika všeho stvořeného: čím výše stoupá požitek, tím více se spaluje v sobě sama; veškerý život je tak kráčením ke smrti, i ten nejobeztřejší život se jednoho dne ulomí, tak jako cigaretový popel, jež kuřák s důslednou opatrností uchovává. A konstatuje, že chvála cigarety u církevních otců chybí, načež tvrdí, že kdyby už tehdy církevní otcové kouřili (a podle něj by určitě kouřili, kdyby již byl objeven tabák!), měli bychom u Migneho pěknou stať o mystické alegorii cigaretového popela, takže bychom pak na setkání kruhu Eranos mohli jednoho dne začít řadu dějinně-náboženských přednášek s obsahem: Podstata a symbolika kouření tabáku v antice a křesťanství. Rahner uzavírá tvrzením, že taková dobrá cigareta zamezila ve světě již mnoha hříchům hněvu a nelítostnosti. Srov. „Die Raucher-Ode und ihr Kommentar“, *St. Meinradsknaben: Zeitschrift für Zölinge & Freunde der Stiftschule Einsiedeln* 34 (1945), s. 103-105.

⁸⁸ Karl později prohlásil: „Každý, kdo znal mého bratra, ví, že byl zcela jiným člověkem než já. Byl veselejší, vtipnější a možná se také více zajímal o historii.“ (*Jeder, der meinen Bruder kannte, weiß, daß er ein ganz anderer Mensch war als ich. Er war fröhlicher, witziger und vielleicht auch historisch interessierter.*) P. IMHOF, H. BIALLOWONS (eds.), *Cit. d.*, s. 28.

⁸⁹ Srov. H. VORGRIMMLER, „Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner“, s. 158.

⁹⁰ 21. 2. 1955 Hugo v dopise provinciálovi brání pravověrnost svého bratra: „Nezdá se mi, že by na jeho ortodoxii byl opravdu jen náznak něčeho chybného. A řekl bych to takhle stejně, i kdyby nebyl mým bratrem.“ (*An seiner Orthodoxie scheint mir nun wirklich kein Hauch falsch zu sein. Und ich würde es auch genau so sagen, wenn es nicht mein Bruder wäre.*) Archiv der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, *Personalia – Hugo Rahner*.

⁹¹ Srov. H. RAHNER, „Von Bruder zu Bruder“, in A. R. BATLOGG, M. E. MICHALSKI (eds.), *Begegnungen mit Karl Rahner* (Freiburg i. B. 2006), s. 337-342. Hugo, který byl v té době na studijním pobytu v Římě, se snažil celou záležitost na patričních místech uspokojivě vykomunikovat a vysvětlit. Srov. také K. H. NEUFELD, „Lehramtliche Missverständnisse. Zu Schwierigkeiten Karl Rahners in Rom“, *ZKTh* 111 (1989), s. 420-430.

⁹² Srov. K. RAHNER, „Es ist merkwürdig bei einem Konzil. Bericht und Ermutigung für den älteren Bruder Hugo Rahner SJ“, *StZ* 137 (2012), s. 590-596. Komentář k tomuto Karlovu psaní předkládá a o bratrských souvislostech uvedených dvou dopisů se rovněž zmiňuje A. R. BATLOGG, N. KLEIN, „Kollektive Wahrheitsfindung auf dem Zweiten Vatikanum. Zu einer Momentaufnahme von Karl Rahner SJ“, *StZ* 137 (2012), s. 579-589. Jak už to tak bývá, právě obtížná období a chvíle jsou příležitostí

Z příjemnější strany to pak byla jejich životní jubilea, která poskytla příležitost k vyjádření toho, co bez velkých slov vytvořil jejich společný osobní i profesní život. Ke svým 60. narozeninám obdržel Karl Rahner sborník s názvem *Bůh ve světě*⁹³. Hugo do něj přispěl jakýmsi otevřeným dopisem svému bratrovi s názvem „Eucharisticon fraternitatis“. V něm se zamýšlí nad jejich společnými životními kroky a také odhaluje hlavní oblasti jejich společné práce. Připomíná, že byli v počátcích své tvorby teologicky spřízněni zájmem o církevní otce: disertace obou zpracovávala ekleziologii otců⁹⁴ a mimo to se Karl také podílel na spise *Askeze a mystika v době otců*⁹⁵. Jejich celoživotním tématem, jež je teologicky sjednocovalo, byl zájem o jezuitského řádového zakladatele a jeho Exercicie. Jak Hugo vzpomíná, už v roce 1935 spolu vypracovali traktát *O milosti modlitby v Tovaryšstvu Ježíšovu*. Oba dva pak byli podle staršího bratra zajedno v přesvědčení, že Bůh se od okamžiku vtělení zpřítomňuje ve světě nejbezprostředněji ve vyřčeném slovu, a chtěli toto přesvědčení uživit ve společně konaných studentských misích ve Freiburgu roku 1952. Modlitby, které tam oba pronesli, vyšly o pár let později tiskem.⁹⁶ Ještě jeden naléhavý úkol je podle Hugových slov teologicky spojoval, a sice snahy o patristický a teologický výklad úcty k Ježíšovu Srdci, které se pak promítly např. do již zmíněného sborníku *Cor Jesu*, kam oba bratři přispěli svým článkem. Nakonec starší z Rahnerů vynáší na světlo jejich první pisatelský počin, jímž byl malý sborníček statí, který bratři pořídili k 60. narozeninám svého otce. Hugo na tuto počáteční práci vzpomíná se shovívavým úsměvem, ale i vděčností za společně vytvořenou práci a společné teologické kráčení.⁹⁷ Karl na bratrův příspěvek do zmíněného sborníku „odpověděl“ zveřejněným blahopřáním k jeho

k vyslovení a posílení toho, co důležitého a krásného ve vztazích (leckdy samozřejmě či bez vyjadřování) máme a žijeme.

⁹³ A. DARLAPP, W. KERN, J. B. METZ, H. VORGRIMLER (eds.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner* (Freiburg i. B. 1964).

⁹⁴ Hugo napsal již zmíněnou práci „Fons vitae“, Karl věnoval své začínající vědecké síly de facto navazujícímu tématu: církvi vyšlé z Kristova boku. Na vzniku této disertace pod názvem „E latere Christi“ (1936) se Hugo významně podílel tím, že poskytl mladšímu bratru své četné patristické výzkumy v této oblasti. Srov. A. R. BATLOGG, „Karl Rahners theologische Dissertation ‘E latere Christi’. Zur Genese eines patristischen Projekts (1936)“, *ZKTh* 126 (2004), s. 111-130 (118-121).

⁹⁵ M. VILLER, K. RAHNER, *Aszeze und Mystik in der Väaterzeit* (Freiburg i. B. 1930). Tento spis byl výsledkem intenzivní spolupráce Huga a Karla. Srov. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken* (Freiburg i. B. 1988), s. 70. Na toto společně vytvářené dílo Rahner odkazuje ve svém článku „Zur Christologie der Exerzitien“, *GuL* 35 (1962), 14-38.115-140 (117); a také v seznamu literatury své studie „Die Marienkunde in der lateinischen Patristik“, in P. STRÁTER (ed.), *Katholische Marienkunde I: Maria in der Offenbarung* (Paderborn 1947), s. 137-182 (182).

⁹⁶ K. RAHNER – H. RAHNER, *Gebete der Einkehr* (Salzburg 1958).

⁹⁷ Srov. H. RAHNER, „Eucharisticon fraternitatis“, in A. P. KUSTERMANN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Cit. d.*, s. 59-67.

65. narozeninám, v němž vyzdvihuje mnoho cenného z jeho teologické dědictví a vlídnými až vřelými slovy povzbuzuje bratra k pokračování v jeho poslání.⁹⁸

I když byla později raná spolupráce obou bratří přerušena a každý se vydal svou vlastní teologickou cestou, přesto můžeme v životě a díle obou Rahnerů nacházet společná témata a teologické zájmy. Také proto zůstával Hugo nejuznávanějším interpretem teologie svého bratra až do posledních společných let v Mnichově.⁹⁹ Byl to ovšem na druhé straně Karl, jemuž Hugo v předmluvě k druhému vydání své *Jedné teologie zvěstování* velmi děkuje za radu a pomoc.¹⁰⁰ V závěru Hugova života bydleli oba bratři ve spisovatelském domě německých jezuitů. Jako by se tím symbolicky vyjadřovala jejich jednotná životní pouť, která neměla vždy stejně intenzivní společné kráčení, ale vycházela a znovu ústila do onoho „eucharisticon fraternitatis“.

I. 1. 8. Další pozvání

Vyznačili jsme v tomto pojednání životní cestu staršího z Rahnerů. Všimli jsme si nejen standardních životních milníků jednoho z profesorů teologie, ale zaměřili jsme svůj pohled také na některé důležité aspekty jeho života: jezuitská formace, vyhnanství, zákeřná nemoc, vztah s bratrem Karlem. Tyto skutečnosti formovaly mnohé z toho, co nám Hugo ve svých spisech zanechal, proto nám zároveň mohou napomoci k hlubšímu pochopení jeho myšlení. Zároveň jsme se snažili každou fázi Rahnerova života zpřístupnit pohledem do jeho badatelského úsilí. Nazřeli jsme, že teologický profil innsbruckého teologa je bohatý a zajímavý: kromě historických prací a výzkumů v jezuitice se hlásí ke slovu zejména patrologie, ekleziologie a určitá témata christologie. Proto chceme v následující kapitole přijmout další pozvání – k zasvěcenějšímu seznámení s dílem Hugo Rahnera. Už přečtené řádky jeho životopisu nás mohly ujistit, že se lze těšit na mnoho zajímavého a badatelsky velikého.

⁹⁸ K. RAHNER, „Ein brüderlicher Geburtstagsbrief“, in A. P. KUSTERMANN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Cit. d.*, s. 69-73.

⁹⁹ Ke společné práci obou Rahnerů srov. podrobněji K. H. NEUFELD, „Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner“, in A. P. KUSTERMANN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Cit. d.*, s. 11-31.

¹⁰⁰ Srov. *ETV*, s. 6.

I. 2. Dílo Hugo Rahnera

Nejúplnější soupis celého Rahnerova díla provedli K.-H. Neufeld a W. Schöpf při příležitosti stého výročí Hugova narození.¹⁰¹ Celkem vypočítávají úctyhodných 759 položek; jsou v nich ovšem započítány i cizojazyčné překlady Rahnerových děl a další nová vydání jeho spisů (a přetisky jeho článků), takže po jejich odečtení činí realističtější výčet všech Rahnerových děl necelých šest set spisů (včetně recenzí). Sám Neufeld v předmluvě konstatuje, že je těžko říci, zda tento soupis nebude potřebovat doplnění či korektury.¹⁰² Ačkoli je tento seznam velmi důkladný a vyčerpávající, pro nezainteresovaného čtenáře je poměrně nepřehledný a málo vypovídající. Rahnerův spisovatelský odkaz je totiž poměrně rozsáhlý a bohatý, a to díky množství spisů, širokosti záběru, rozmanitosti témat a formálního zpracování a v neposlední řadě také pro zaměření jeho děl. Narazíme na práce ryze odborné, výzkumné, životopisné, popularizační, spirituální, pastorační, zápisy přednášek a homilií, úvody, komentáře a recenze, editorské počiny aj. Následující rozdělení a představení takto rozmanitého díla má tedy posloužit k základní orientaci v jeho spisech. Dovolíme si však nejprve

¹⁰¹ K. H. NEUFELD, W. G. SCHÖPF, „Hugo Rahners Schriftum“, *ZKTh* 125 (2000), s. 114-156. Starší soupis provedl A. MÜLLER pro sborník věnovaný Hugovi k jeho 60. narozeninám – srov. J. DANÍELOU, H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire ecclesiam*, s. 794-828. Jde však o výčet bibliografie pouze z let 1931-1961.

¹⁰² Jakkoli je tento soupis úctyhodný, přece musíme konstatovat, že doplnění i korektury potřebuje. Předně ve výčtu děl schází některé Rahnerovy texty (když nepočítáme innsbruckou disertaci, objevili jsme sedm): „Ein Stück gemeinsamen Lebensweges“, *Badische Volkszeitung* 29. 4. 1964 (stejný text jako pod č. 679); „Eranos“, *WuW* 1 (1946), s. 396-398; „Ignatius von Loyola und Bayern“, *Klerusblatt* 36, Nr. 15 (1956); „Kaiser des Abendlandes“, *Der Volksbote* Nr. 46 (1958), s. 6; „Nicht eingegrenzt werden vom Größten, dennoch eingeschlossen bleiben im Kleinsten, das ist göttlich. Grabinschrift des hl. Ignatius“, *Blätter österreichischer Jesuiten* 29, H 2 (1956), s. 1n; „Vom Sinn des Tanzes“, *GuL* 38 (1965), s. 7-13 (stejný text jako pod č. 705); „Zum Geleit“, in H. RAHNER (ed.), *Aspekte des Lebendigen* (Freiburg i. B. 1965), s. 8; schází také jedna recenze: Ignacio Iparraguirre, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola* (Roma 1957), *Archivum historicum Societatis Iesu* 27 (1958), s. 144. Není dále uveden původní zdrojový článek překladu „Το μυστήριον του σταυρου“, *Orthodoxia* 23 (1948), s. 196-209; „Le Mystere de la Croix“, *La Vie Intellectuelle* 15 (1947); příliš nepřekvapí, že mezi uvedenými Rahnerovými překlady nejsou ty, které vyšly v češtině a slovenštině před rokem 2000 (*Zmysel dejín – Osobnosť a dejiny* a *Maria a cirkve*). Naopak jsou uvedené některé spisy, jejichž autorem Hugo Rahner není (v bibliografii se jedná o položky č. 242, 379, 494 a 505) – editoři tyto práce zjevně neměli v rukou (je nadepsán jiný autor, zaměření neodpovídá Rahnerově odbornosti ani stylu či dokonce článek píše o Rahnerovi). Dále se vyskytují jen drobné nedostatky: 1. rozdíl mezi některými názvy děl v bibliografii a ve skutečnosti – část schází nebo naopak nadbývá (u č. 109, 240, 356, 535, 566, 569, 615), příp. jsou v názvu malé nesrovnalosti (u č. 234, 273, 283, 287, 348, 350, 374, 406, 409, 411, 485, 501, 505, 532, 616); 2. chybějící nebo chybný odkaz (jinak uváděný) na stejný text zveřejněný později v jiném vydání (u č. 141→190, 203→204, 205→204, 282→304, 284→305, 342→392, 347→354, 375→410, 355→441, 482→461, 497→522, 498→522, 499→522, 527→522, 546→730, 547→596, 565→676, 586→676, 588→700, 653→689); 3. nepřesné uvedení stránek, na nichž se příslušný spis vyskytuje (u č. 26, 118, 132, 139, 194, 213, 233, 273, 287, 297, 309, 335, 483, 521, 538 8x, 566, 570 3x, 574, 593, 615, 616, 645, 651, 676, 730); 4. neúplná či nesprávná bibliografická citace (u č. 32, 207, 212, 288, 315, 671). Vzhledem k celkově dobře vyhotovené a velmi užitečné práci se však jedná o pouhé maličkosti.

čtenáři adresovat tři předběžné poznámky, které nám umožní odkaz innsbruckého teologa lépe pochopit.

1. Když Karl Rahner v předmluvě k výběru myšlenek a statí svého bratra Huga stručně charakterizuje jeho dílo, rozděluje jeho teologickou tvorbu (kromě menších spirituálních prací) do dvou základních skupin studie z oblasti ekleziologie, zejména ekleziologie církevních otců, a díla o Ignáci z Loyoly.¹⁰³ Toto dělení má díky své jednoduchosti a jasnosti svou přednost: v základu tematizuje zaměření a práci našeho teologa. Je však potřeba přiznat, že je také velmi zavádějící.¹⁰⁴ Hugo Rahner se na základě této charakteristiky může jevit jako úzce profilovaný odborník na církevní otce a Ignáce z Loyoly. To by ovšem bylo hrubým nepochopením záměrů a důrazů našeho autora. Je pravda, že se starší z Rahnerů široce zaobíral teologií církevních otců i postavou Ignáce z Loyoly. V žádném případě to však nevyčerpává oblasti a témata jeho teologické práce. Hugo Rahner se totiž vymyká jasnému „učebnicovému“ označení a charakteristice svého vědeckého profilu. Nelze ho prostě a jednoduše označit ani za patrologa, historika či teologa v určité konkrétní specifikaci. V našem podání se pokusíme o diferencovanější charakteristiku Rahnerových důrazů a jeho historických, patrologických a teologických okruhů. Půjde nám tedy o obsahové dělení jeho spisů.

2. Z formálního hlediska se Rahnerovy práce dělí obtížně. Většina jeho knih je souborem článků, příspěvků a přednášek. Původních psaných monografií je minimum. S tím souvisí jeden důležitý aspekt: přehlédneme-li bibliografii Hugo Rahnera, již z prvních poznatků je nápadné, že velká část jeho díla vznikla jako mluvené slovo – nejčastěji jako přednáška či homilie. Jistě to není jen plod více či méně nahodilých pozvání ke kněžskému hlásání evangelia. Hugo totiž tímto směrem profiloval celou svou teologii, kterou po vzoru otců utvářel jako teologii kerygmatickou, jež dosahuje svého smyslu a významu v hlásání Božímu lidu.¹⁰⁵ Více o tomto základním zdroji

¹⁰³ H. RAHNER, *Worte, die Licht sind. Mit einer Vorwort von Karl Rahner* (Freiburg i. B. 1981), s. 12n.

¹⁰⁴ V jedné své vzpomínce na bratra (uveřejněné poprvé už v roce 1969) uvádí Karl poněkud odlišnou charakteristiku; říká, že Hugova teologická práce se dělí do tří základních oblastí: jsou to jeho patristické výzkumy, jeho zájem o život a spiritualitu sv. Ignáce z Loyoly a jeho příspěvek k teologii zvěstování. Srov. K. RAHNER, „Ein spielender Mensch“, s. 76.

¹⁰⁵ Zajímavá jsou v této souvislosti vyjádření papeže Františka, který jak na setkání se seminaristy v loňském roce, tak na setkání s kněžími své diecéze letos na jaře hovořil o podstatě a smyslu homilie a k tomuto tématu doporučil četbu (kromě Domenica Grassa) Huga Rahnera – a dodal, že je snazší číst Huga, který na rozdíl od svého bratra Karla píše jasně a srozumitelně. Srov. zprávy deníku *Avvenire* a agentury Sir – dostupné na:

http://www.avvenire.it/Papa_Francesco/Discorsi/Pagine/discorso-papa-ai-seminaristi.aspx [14. 7. 2015]; http://www.agensir.it/pls/sir/v4_s2doc_b.quotidiano?id_oggetto=305781&tema=Quotidiano&argomento=dettaglio [14. 7. 2015].

metody Rahnerovy práce pojednáme v následující kapitole. Zde uvedme, co starší z Rahnerů napsal v závěru svého vrcholného životního období: označuje za

„základní kerygmatickou pravdu, že vyřčené slovo uchvacuje v té míře, v jaké je uchvacován ten, kdo hovoří. Pouze v orlím vzletu srdce se litera mění ve slovo. Toho je teologie církevních otců stále plná. Srdce a slovo, jednání a hlásání patří ve starokřesťanské nauce o kázání nerozlučně dohromady.“¹⁰⁶

V tomto hodnocení rozpoznáváme důvod Rahnerova spojení zvěstovatelské teologie s teologií církevních otců. Nejde však jen o to, že některé jeho články označíme za přeepsané homilie či přednášky. Rahner ve stejném zvěstovatelském duchu koncipuje i své původní psané články – většinou nejsou vědeckými rozbory či odborným zhuštěním vlastního teologického výzkumu, ale právě jakousi teologickou homilií, kerygmatickým sdělením v neumenšeném teologickém zprostředkování. U Rahnera tedy vůbec nelze jednoznačně rozdělit jeho práce na odborné monografie a články a jakési popularizační či katechetické počiny. I jeho promluvy nesou ráz silného teologizování, stejně jako jeho psané články charakterizuje přednáškový a kerygmatický styl. Připomeňme, že jeho programový a nejdůležitější teologický spis (o kerygmatické teologii) byl původně přednesenými přednáškami. Z tohoto důvodu při naší dogmatické práci s autorovými texty v zásadě nerozlišujeme styl a zaměření jeho publikací; navíc při četbě Rahnerova díla zjišťujeme, že se jeho myšlenky a důrazy v různých obdobích a žánrech vzájemně dobře doplňují a potvrzují. Zároveň je však třeba nepřehlédnout, že jeho teologická vyjádření nemají ambice sdělovat jasné a jednoznačné autorovy teologické názory, a tak se stává, že jednou Rahner zdůrazní to a podruhé trochu něco jiného – už proto je potřeba teologicky rovnocenně studovat všechny typy jeho spisů. Při představení autorova díla tedy budeme jeho práce dělit převážně na základě obsahu, jen okrajově podle formy a zaměření díla.

3. Co nám v Rahnerově díle schází, je systematické promýšlení a zpracování jeho teologické práce. Karl Rahner ve své vzpomínce na bratra uvádí, že jeho „celá teologická práce přece vždy vyrůstala z náhodných situací, jimiž se nechal inspirovat

¹⁰⁶ ...die kerygmatische Grundwahrheit, daß die Greifkraft des gesprochenen Wortes sich mißt an der Ergriffenheit des Sprechenden. Nur im Adlerflug des Herzens wandelt sich der Buchstabe zum Wort. Davon ist die Theologie der Kirchenväter noch erfüllt. Herz und Wort, Tun und Verkünden gehören in der altchristlichen Lehre von der Predigt unauflöslich zusammen. H. RAHNER, *Herz und Wort. Mit Texten aus den Schriften der Kirchenväter* (Freiburg i. B. 1960).

bez velkých plánů a systematizace“¹⁰⁷. Jestliže v závěru svého života vydal Hugo již zmíněné tři velké tematizované sbírky své celoživotní tvorby¹⁰⁸, pak tím patrně usiloval o utřídění a systematické zpracování svých teologických témat. Možná bychom se z jeho pera dočkali jiného systematicko-teologického díla, kdyby předčasně neodešel z tohoto světa. Významnou výjimku v tomto ohledu představuje Hugovo již zmíněné rané dílo „Jedna teologie zvěstování“, které nám velmi přibližuje Rahnera jakožto teologa, a které se proto budeme věnovat v následující kapitole.

S využitím těchto předběžných poznámek tedy představíme Rahnerovo dílo podle následujícího dělení:

1. Historické práce
2. Studie z oblasti jezuitiky
3. Patrologické výzkumy
4. Teologické spisy
5. Popularizační promluvy a články
6. Recenze

Toto dělení bychom mohli nazvat jako pracovní či pomocné, protože vystihuje jen zčásti zaměření autorových spisů. V následujících výčtech čtenář rychle postřehne, že mnohé práce našeho autora jdou napříč tímto dělením a uvedené oblasti zájmu a vědy bez potíží a často propojují. Pro velký počet příspěvků v Rahnerově díle budeme pod příslušnými skupinami uvádět jen ty nejreprezentativnější publikační počiny.

I. 2. 1. Rahnerovy historické práce

Zdalo by se, že zařazení Rahnerových historických prací na první místo jeho spisů souvisí s velkým počtem odborných prací našeho autora v této oblasti. Vždyť starší z Rahnerů měl kromě svého teologického vzdělání také doktorát z dějin na filosofické fakultě v Bonnu a od roku 1937 přednášel v Innsbrucku církevní dějiny. Ve skutečnosti však Rahner napsal ryze historických prací velmi málo. I jeho bonnská disertace, vydaná roku 1935 pod názvem *Zfalšované papežské listy z pozůstalosti Jérôme Vigniera*¹⁰⁹, vzešla ze semináře „Padělání listin ve středověku“, který Rahner absolvoval na univerzitě v Bonnu v zimním semestru 1932/33 u profesora W. Levisona,

¹⁰⁷ ... diese ganze theologische Arbeit doch auch immer wieder der zufälligen Situation entsprungen, durch die er sich ohne große Pläne und Systematik inspirieren läßt. K. RAHNER, „Ein spielender Mensch“, s. 76.

¹⁰⁸ *Symbole der Kirche; Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe; Abendland. Reden und Aufsätze.*

¹⁰⁹ *Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier.*

a filosofická fakulta této univerzity pak přijala tuto práci jako jeho disertaci, jak se dozvídáme od jejího autora z textu předmluvy. Ve více oblastech Rahnerovy práce se hlásí ke slovu jeho dějinný zájem a historické bádání, avšak vždy je ve službě jinému cíli: patristickému, kerygmatickému, jezuitskému, teologickému či spirituálnímu, což je ostatně logické vzhledem k posláním odborníka na církevní dějiny.¹¹⁰ Proto jsou některé jeho historické práce v dialogu s jeho teologickými kompetencemi, nejvíce v prolnutí historie s ekleziologií. Právě sem míří Rahnerova v zásadě editorská práce *Svoboda západní církve. Dokumenty o církvi a státu v raném křesťanství*¹¹¹, za níž mu byl v roce 1968 udělen čestný doktorát Právnické fakulty v Innsbrucku, a slavnostní řeč *Od prvního ke třetímu Římu*¹¹², pronesená při příležitosti Rahnerovy rektorské inaugurace v roce 1949. Nový rektor v ní hovořil o dějinném a duchovně-dějinném pohybu od prvního ke třetímu Římu, a tím se pokusil podle vlastních slov „předložit takzvaně nejvnitřnější jádro svého vědeckého ideálu“¹¹³. Tu a tam se v Rahnerově bibliografii objeví malé historické dílko, např. *Dějiny rakouské jezuitské provincie*¹¹⁴, polemika s prof. Schmidlinem *Dialektika dějin papežství a dějin církve*¹¹⁵, příspěvek *Dějiny jednoho století*¹¹⁶, sepsaný při příležitosti stého výročí innsbrucké teologické fakulty, nebo článek *Konstantinovský obrat? Reflexe nad dějinami církve a její budoucností*¹¹⁷.

Značný historický zájem vykázal Hugo už roku 1922, kdy jako mladý novic vyhotovil přehled asketických spisů sbírky *Monumenta Historica Societatis Iesu* – jedná

¹¹⁰ Podle vyjádření N. Broxe chápal Rahner církevní dějiny jako *locus theologicus*, tedy jako pramen teologického poznání, a to protože existují závažné, inovátorské teologické úsudky, které je možno získat jedině tázáním a metodou historické teologie. Srov. N. BROX, „Hugo Rahner – ein christlicher Humanismus“, *Orien.* 52 (1988), s. 253-256 (253). Neufeld zase tvrdí, že smysl veškerých svých dějinně-teologických výkladů úcty k srdci Páně viděl Hugo především v tom, aby pravdu o této úctě postavil do souvislosti teologie o Kristu a církvi. Srov. K. H. NEUFELD, „Herz Jesu. Spiritualität und Theologie: die Brüder Rahner“, *Gregorianum* 90 (2009), s. 393-403 (397). Tento příspěvek vyšel také v italštině: „Il cuore di Gesù: spiritualità e teologia: i fratelli Rahner“, in M. SZENTMÁRTONI, F. PIERI (eds.), *Spiritualità e teologia. Simposio in occasione del 50° anniversario dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (1958-2008)* (Roma 2008), s. 67-78. Rahner sám zdůrazňuje, že církevní dějiny jsou ryze teologickou disciplínou ve vlastním slova smyslu, protože předmět jejich výzkumu a výchozí bod jejich tázání je dán vírou, je nadpřirozený. Srov. H. RAHNER, „Dialektik der Papstgeschichte“, *ZKTh* 61 (1937), s. 99-104 (101).

¹¹¹ *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum.* (Einsiedeln 1943).

¹¹² „Vom ersten bis zum dritten Rom“, *KCC* 84 (1950), s. 1-8.

¹¹³ „...sozusagen den innersten Kern meines wissenschaftlichen Ideals bloßzulegen versucht. H. RAHNER, *Hugo Rahner*, s. 16.

¹¹⁴ „Geschichte der österreichischen Jesuitenprovinz“, *Mitteilungen aus der österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu* 2 (1929), s. 20-48.

¹¹⁵ „Dialektik der Papstgeschichte“. „Papst- und Kirchengeschichtliche Dialektik – Gegenäußerung“, *ZKTh* 61 (1937), s. 99-104.275-278.

¹¹⁶ „Die Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1857-1957“, *ZKTh* 80 (1958), s. 1-65.

¹¹⁷ „Konstantinische Wende? Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenzukunft“, *StZ* 167 (1960-61), s. 419-428.

se o největší vydání pramenů a dokumentů o založení a původu jezuitského řádu.¹¹⁸ Tato Hugova aktivita je však mnohem spíše prvotinou z jeho pozdějších četných a rozsáhlých prací o zakladateli Tovaryšstva, jeho následovcích a o řádové spiritualitě. Ty mají sice podklad v pečlivé práci církevního historika, jejich zaměření je však teologické či spirituální, jak se o tom budeme moci přesvědčit. Přehled Rahnerových prací týkajících se jezuitského řádu obsahuje značný počet položek, proto se jim nyní chceme aspoň krátce věnovat.

I. 2. 2. Rahnerovy studie z oblasti jezuitiky

Hugo Rahner se ve svém vědeckém bádání a ve svých kompetencích církevního historika ukazuje jako velký a nadšený znalec dějin svého vlastního řádu, především svého zakladatele Ignáce. Už od prvních let své publikační činnosti se věnoval osobnosti světce z Loyoly v pohledu na rozličné aspekty a události jeho života. Z období jeho jezuitské formace pocházejí čtyři texty o mystice sv. Ignáce¹¹⁹, jimiž Hugo podtrhl svůj profilovaný historický a zároveň duchovní zájem o svatého zakladatele a jezuitskou zbožnost. Z téhož období zmiňme ještě např. článek nazvaný *1537. Rok kněžského svěcení Ignáce z Loyoly*¹²⁰. V dialogu s patristickými výzkumy uveřejnil starší z Rahnerů mj. svůj článek *Ignác z Loyoly a asketická tradice církevních otců*¹²¹; v podobném duchu vydal v roce 1947 studii *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*¹²², v níž vysledoval rozličné kořeny Ignácova duchovního profilu a současně návaznost jeho důrazů na výrazné osobnosti církevních dějin od jejich počátků. V souvislosti s významným čtyřstým výročním úmrtím svatého Ignáce narůstá v Rahnerově bibliografii počet spisů s ignaciánskou tematikou. Patrně nejznámějším je popularizační kniha *Ignác z Loyoly*, proložená fotografiemi.¹²³ K výrazným editorským

¹¹⁸ Jeho bratr Karl celý text roku 1925 přepracoval a doplnil. Byl pak užíván v jezuitských noviciátech minimálně do roku 1937. Tento raný spisovatelský počín bratří Rahnerů objevil a vydal K. H. Neufeld: H. RAHNER, K. RAHNER, „Die aszetischen Schriften in den ‚Monumenta Historica S. J.‘“ (eingeleitet, bearbeitet und herausgegeben von Karl H. Neufeld), *ZKTh* 108 (1986), s. 422-433.

¹¹⁹ „Die Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta“, *ZAM* 10 (1935), s. 17-35; „Der tatsächliche Verlauf der Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta“, *ZAM* 10 (1935), s. 124-139“; „Die Mystik des hl. Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta“, *ZAM* 10 (1935), s. 202-220; „Die Psychologie der Vision von La Storta im Lichte der Mystik des hl. Ignatius“, *ZAM* 10 (1935), s. 265-282.

¹²⁰ „1537. Das Jahr der Priesterweihe des hl. Ignatius“, *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen SJ* 14 (1937), s. 133-140.

¹²¹ „Ignatius von Loyola und die aszetische Tradition der Kirchenväter“, *ZAM* 17 (1942), s. 61-77.

¹²² *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (Graz-Salzburg-Wien 1947); český překlad: *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality* (Velehrad 2013).

¹²³ H. RAHNER, L. VON MATT, *Ignatius von Loyola* (Wien 1955); český překlad: *Ignác z Loyoly* (Velehrad 2004).

počinům innsbruckého profesora patří jistě kniha *Ignác z Loyoly a jeho korespondence se ženami*, protože mlčenlivý Ignác – podle Rahnerových slov – nám otevírá skrytou plnost svého srdce nejen ve svých Exerciciích, Deníku a životních vzpomínkách, ale také ve svých dopisech, zejména v dosud téměř neznámé korespondenci se ženami své doby.¹²⁴ Také Rahnerem znovu vydané *Duchovní listy* jezuitského zakladatele prokazují, jak tvrdí náš autor, že muž z Loyoly je pro nás živý i dnes.¹²⁵ Z dalších prací zasluhuje pozornost studie s názvem „*Bud'te zběhlými směnárníky!*“ *K dějinám učení sv. Ignáce o rozlišování duchů*¹²⁶. Posledním velkým Rahnerovým dílem týkajícím se svatého Ignáce je sborník jeho dosud vytvořených prací o jezuitském zakladateli s názvem *Ignác z Loyoly jako člověk a teolog*¹²⁷. Autor tuto knihu chápal „téměř jako náhradu za dosud nezvládnutou biografii“¹²⁸, kterou hodlal napsat – a veřejnost to očekávala¹²⁹ – právě ke zmíněnému Ignácovu výročí. Už název napovídá, že Rahnerovi jde zejména o vystižení teologického významu otce Ignáce, který spočívá ve snaze zprostředkovat poznání jako zkušenost, jako život z Boha, s ním a v něm, a v umění utvářet teologické pravdy tak, aby ve svých souvislostech představovaly řád života zacílený na Krista, a tím se staly modlicí se a jednající teologií.¹³⁰ K podrobnějšímu ohlédnutí za tímto Ignácovým odkazem se v průběhu práce ještě dostaneme.

Starší z Rahnerů se zabýval také jinými osobnostmi a tématy jezuitského řádu a spirituality, např. v článkách *Fridrich Veliký a jezuité*¹³¹, *Petr Canisius jako apologeta*¹³², *Láska v Exerciciích*¹³³, *Francisco a jeho Mistr. K čtyřstému výročí smrti sv. Františka Xaverského*¹³⁴. K jeho „jezuitským“ příspěvkům patří i pět slovníkových hesel v *Lexikon für Theologie und Kirche*¹³⁵ a lze k nim započítat i četné biografické črty a vzpomínky „in memoriam“ na zemřelé členy Tovaryšstva Ježíšova. Všech Rahnerových příspěvků k jezuitice lze v jeho díle napočítat sedmdesát.

¹²⁴ Srov. *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Vorwort.

¹²⁵ Srov. *Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe*, s. 7.

¹²⁶ „'Werdet kundige Geldwechsler!' Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister“, *Gregorianum* 37 (1956), s. 444-483.

¹²⁷ *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*.

¹²⁸ ... *gleichsam als Ersatz für die wohl nicht mehr gelingende Biographie*. Rahnerův dopis provinciálovi z 9. srpna 1962, Archiv der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, *Personalia – Hugo Rahner*.

¹²⁹ Srov. K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 281n.

¹³⁰ Srov. H. B. MEYER, H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg i. B. 1964) – recenze, *ZKTh* 87 (1965), s. 101-103 (103).

¹³¹ „Friedrich der Große und die Jesuiten“, *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen SJ* 14 (1937), s. 133-140.

¹³² „Petrus Canisius als Apologet“, *Orien*. 11 (1947), s. 61-63.

¹³³ „Liebe in den Exerzitien“, *Orien*. 12 (1948), s. 129-132.

¹³⁴ „Francisco und sein Meister. Zum vierhundertsten Todestag des heiligen Franz Xaver“, *StZ* 151 (1952/3), s. 161-172.

¹³⁵ Srov. ²LThK, Bd. 1,3,5.

I. 2. 3. Rahnerovy patrologické výzkumy

Opusťme nyní Rahnera jako jezuitu a předního znalce sv. Ignáce a postupme ve výčtu jeho prací k jedné z hlavních oblastí jeho zájmu, kterou byl antický a biblický svět recipovaný a rozvinutý teologií církevních otců. Právě na tomto poli se namnoze setkáváme s Rahnerem jakožto teologem. K souvislostem mezi jeho patrologickými výzkumy a teologickou prací se dostaneme v následujících kapitolách. Na tomto místě pouze vytyčíme a rozdělíme základní skupiny jeho spisů.

Největší počet svých patrologických spisů věnoval starší z Rahnerů tematickému výzkumu, v němž sledoval zvolené teologické okruhy na podkladě antického chápání a ve zpracování církevních otců i středověkých autorů. Proslulou sbírkou tohoto typu představuje jedno z jeho nejvýznamnějších děl, *Symboly církve. Ekleziologie otců*¹³⁶, v němž shromáždil své výzkumy týkající se starokřesťanské nauky o církvi. Postupně nás autor seznamuje s následujícími tématy: zrození Krista v srdci učedníka skrze křest a víru církve; probodený Kristův bok jako okamžik a místo zrození církve; mystérium slunce a měsíce jako obraz Krista a církve; a nakonec stěžeň kříže na lodi církve plavící se přes nebezpečí světa k věčnosti. Některé tyto symboly (spolu s dalšími tématy) zpracoval Rahner i ve spise *Řecké mýty v křesťanském významu*¹³⁷, v němž přesvědčivě ukázal bohaté poselství plynoucí z patristického pokřesťanštění řecké antiky. Toto dílo bylo plodem jeho vědeckého nasazení na válečných srazích Eranos, stejně jako o něco později vydaná originální knížečka *Hrající si člověk*¹³⁸, která představuje původně antický, ale křesťanstvím proměněný a zdokonalený obraz hry, jímž Rahner vystihuje spásný pohyb z vnitrobožského života („Hrající si Bůh“) skrze vtělený Logos („Hrající si člověk“) přes církve („Hrající si církve“) až k věčnému naplnění („Nebeská taneční hra“).¹³⁹ K tomuto badatelskému výzkumu na poli antiky a patristiky patří také drobnější práce: *Pompa diaboli. Příspěvek k dějinám významu slova Πομπή – pompa ve starokřesťanské křesťanské liturgii*¹⁴⁰; *Vrba jako symbol cudnosti v antice a v křesťanství*¹⁴¹

¹³⁶ *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter.*

¹³⁷ *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1945).

¹³⁸ *Der spielende Mensch* (Zürich 1949).

¹³⁹ Podle Sausera jde o mistrovským způsobem zpracované, mimořádné propojení spirituality a humanismu na základě pohanské a křesťanské antiky. Srov. E. SAUSER, „Hugo Rahner“, in T. BAUTZ (ed.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Band VII (Herzberg 1994), 1271-1275.

¹⁴⁰ „Pompa diaboli. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes Πομπή - pompa in der urchristlichen Tauf liturgie“, *ZKTh* 55 (1931), s. 239-273.

¹⁴¹ „Die Weide als Symbol der Keuschheit in der Antike und im Christentum“, *ZKTh* 56 (1932), s. 231-253.

a *Pozemský a nebeský duch v patristické teologii*¹⁴². Všechny tyto výzkumy jsou plodem Rahnerových snah o probádání a zmapování vztahu antiky a raného křesťanství, jak se k tomu inspiroval u svého učitele Franze Josepha Dölgera, jehož metodu pro toto zpracování přebral a užíval.¹⁴³ Na vrcholu své vědecké práce Rahner s uspokojením konstatuje, že dříve tak úzkoprse střežené hranice mezi klasickou antikou a křesťanskou literaturou jsou už dávno prolomeny díky životodárnému pochopení, že rané křesťanství až do období Byzance z hlediska literárního poskytlo jeden z nejdůležitějších příspěvků k rozvoji antického duchovního myšlení; díky čemuž se z druhé strany stále více prosazuje mínění, že duchovním procesům v antickém křesťanství nemůžeme porozumět bez prohloubeného pochopení pozdně antického myšlení a kultury.¹⁴⁴ Jistě právě toto bylo jedním z hlavních cílů Rahnerovy vědecké angažovanosti na tomto poli. Rahnerův přítel O. Karrer potvrzuje, že jeho obzvláštní zájem patřil vztahu raného křesťanství k předkřesťanské kultuře.¹⁴⁵

Druhou skupinu spisů tvoří práce víceméně editorské či redakční, které mají za cíl uveřejnit dosud neznámé poklady antické literatury v různých oblastech teologie a života církve. Tak je tomu např. u díla *Mučednická akta druhého století*¹⁴⁶ nebo u již zmíněné práce *Svoboda západní církve. Dokumenty o církvi a státu v raném křesťanství*¹⁴⁷, která v době válečného útlaku německého národního socialismu svými výzkumy aktuálně poukazuje na oprávněné sebeurčení církve a obranu individuální vnitřní svobody a důstojnosti.¹⁴⁸ Z téhož trudného období druhé světové války pochází sbírka patristických textů *Mater ecclesia. Chvála církve z prvního tisíciletí křesťanské literatury*¹⁴⁹. Zvláště toto dílo odráží kontext válkou pronásledované a utlačované církve, kterou chce proto Rahner zahlížet z pohledu nebes, jejího oslavení a vítězství

¹⁴² „Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie“, Sonderdruck *Eranos-Jahrbuch* 1945, Band XIII (Zürich 1946), s. 237-276.

¹⁴³ Srov. H. RAHNER, „Der Forschungsbericht. Christliche Antike“, *AAW* 3 (1950), s. 5-20 (10).

¹⁴⁴ Srov. tamtéž, s. 20. O pár let později Rahner potvrzuje, že výzkum na onom živém a plodném kontaktním bodu, kde se setkávají antika a křesťanství, postupuje dál s potěšitelným úspěchem. Srov. Týž, „Der Forschungsbericht. Christliche Antike, 2. Bericht“, *AAW* 7 (1954), s. 193-206 (206).

¹⁴⁵ Srov. O. KARRER, „Vorwort“, s. 7.

¹⁴⁶ H. RAHNER, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts* (Freiburg i. B. ²1954).

¹⁴⁷ *Abendländische Kirchenfreiheit. Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum*. V druhém, rozšířeném vydání vyšel tento spis pod názvem *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung* (München 1961).

¹⁴⁸ Hugo zde podle vlastních slov představil vztahy, v nichž hrály hlavní roli problémy akutních protikladů mezi absolutním státem a svobodnou církví; rovněž zachytil důležitou otázku ohledně trvání antických státních idejí v myšlení byzantské politiky a na tomto základě vylíčil vznik typicky západní svobody náboženství vůči státu, která má své hluboké kořeny opět ve starořímském myšlení. Srov. H. RAHNER, „Der Forschungsbericht. Christliche Antike“, s. 16.

¹⁴⁹ *Mater ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur* (Einsiedeln 1944).

v Kristu. Toto dílo bylo Rahnerovi obzvláště drahé¹⁵⁰ a umocnilo jeho (již přítomný) ekleziologický důraz na církev trpící a v cíli vítěznou, s níž pak (jak ještě uvidíme) bohatě pracoval ve svých poválečných spisech o církvi.¹⁵¹

Kromě toho existují další Rahnerovy drobnější práce na určité teologické či spirituální téma v patristickém zpracování, např. příspěvek *Mariánská nauka v latinské patristice*¹⁵²; *Obraz člověka u Origena*¹⁵³; *Velikonoční jarní lyrika u Cyrila Alexandrijského*¹⁵⁴ a další. Sem zařadíme i patrologické slovníkové příspěvky do *Lexikon für Theologie und Kirche*, jejichž počet se za Rahnerovo tvůrčí období vyšplhal na sto jedenáct.¹⁵⁵

I. 2. 4. Rahnerovy teologické spisy

V předchozím přehledu Rahnerových patrologických spisů nám neomylně vystupovala na povrch zřetelná teologická témata. Náš autor totiž, jak ještě dále uvidíme, své patrologické výzkumy dává do služby teologii, nejvíce christologii a ekleziologii. Jeho teologické spisy, které zde výčtem představíme, jsou v základu často rovněž patrologickými výzkumy, jsou však zaměřeny dogmaticky a ačkoli autor často přebírá tvrzení a závěry citovaných otců, jedná se – tu více, tu méně – o jeho vlastní teologickou tvorbu. Nejvýznamnější práci svého teologického myšlení Rahner představil ve dvanácti přednáškách o kerygmatické teologii, které vyšly knižně pod

¹⁵⁰ V červenci roku 1943 poslal Hugo svému bratru Karlovi rukopis této knihy s komentářem: „Celé to obsahuje padesát pečlivě vybraných a co možná nejlépe přeložených textů církevních otců. Překlad mě stál hodně námahy, obzvláště rytmy, které by měly být tak přesné jako v řečtině či latině. ... K tomu docela podrobný úvod, který má představovat něco jako patristickou teologii církve v kostce. Mou pýchou je však třicet nádherných obrazů, jež jsem s neúnavným úsilím všude možné posbíral a které představují velmi pěknou ikonografii církve – ovšem v případě, že mi je vydavatel přijme a většinu jich kvůli nedostatku peněz (čehož se obávám) neodmítne ... Jestli se podaří to vydat, budu něco jako patristická Gertrud Lefort.“ (*Das Ganze setzt sich aus fünfzig sorgsam ausgewählten und möglichst gut übersetzten Texten aus den Vätern zusammen. Die Übersetzung hat mir viel Mühe gemacht, besonders die rhythmischen, die genau so sein sollten, wie sie im Griechischen oder Lateinischen standen ... Dazu eine ziemlich eingehende Einleitung, die so etwas wie eine patristische Kirchentheologie in nuce darstellen soll. Mein Stolz sind aber die dreißig herrlichen Bilder, die ich mit unendlichen Mühen allüberall her zusammengesucht habe, und die eine sehr hübsche Ikonographie der ecclesia darstellen – falls der Verleger sie mir nimmt und nicht wegen Geldmangel (was ich fürchte) das Meiste ablehnt ... Wenns herauskommt, werd ich so eine Art von patristischer Gertrud Lefort.*) Archiv der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, *Personalialia – Hugo Rahner*.

¹⁵¹ Neufeld považuje tyto snahy nikoli za planý a povrchní triumfalismus, ale naopak za útěšný pohled víry. Rahnerovy válečné publikace tak hodlá chápat jako „pokus zabývat se v rámci omezených možností ... otázkami vražedného boje o církev a Evropu, jako plod křesťanského dědictví.“ K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 199.

¹⁵² „Die Marienkunde in der lateinischen Patristik“.

¹⁵³ „Das Menschenbild des Origenes“, *Eranos Jahrbuch* (1947/1948), s. 198-248.

¹⁵⁴ „Österliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandria“, in B. FISCHER, J. WAGNER (eds.), *Paschatis sollemnia* (Freiburg i. B. 1959), s. 68-75.

¹⁵⁵ Srov. ²LThK, Bd. 1-6,8,10.

názvem *Jedna teologie zvěstování*¹⁵⁶ a v nichž nastínil svou koncepci proměněné, církevními otci prostoupené zvěstovatelské teologie. Tomuto spisu se budeme podrobně věnovat v další kapitole. Jedná se de facto o jedinou systematicko-teologickou práci našeho autora. Další teologická pojednání jsou roztroušena na stránkách jiných spisů a v rozmanitých článcích. Nejvýraznější tematické okruhy si přiblížíme v následujících odstavcích.

I. 2. 4. 1. Příspěvky k teologii Srdce Páně

Velmi výrazný tematický okruh Rahnerova odkazu tvoří spisy zabývající se teologií a spiritualitou Ježíšova Srdce. Tento výtěžek díla innsbruckého jezuita není na první pohled zřetelný, protože Rahnerovy články s touto látkou stojí jakoby ve stínu jeho slavných a proslulých patrologických kompetencí. Přesto však je toto christologické téma pro Rahnera důležité, ba můžeme říci zásadní. Teologií Srdce Páně se starší z Rahnerů zabýval průběžně po celou dobu, v níž publikoval. První článek s touto tematikou uveřejnil už v roce 1931 pod latinským názvem *De Dominici pectoris fonte potavit*¹⁵⁷, který uvádí na scénu autorovo stěžejní a oblíbené téma v této oblasti: Ježíšův na kříži proboděný bok a z něj vycházející církev a spásné dary Ducha. Tento výrazný a nadevše oblíbený christologický symbol náš autor rozvádí a předkládá ve světle církevních otců v dalších článcích: *Církev ze Srdce Ježíšova*¹⁵⁸, *Proudy tečou z jeho nitra*¹⁵⁹, *Zrození ze Srdce*¹⁶⁰, *Jedině ze zrození Srdce*¹⁶¹, *Počátky úcty k Srdci Ježíšovu v patristice*¹⁶², *Myšlenky k biblickému zakotvení úcty k Srdci Ježíšovu*¹⁶³. Dějinný rozvoj úcty k Srdci Páně zachytil starší z Rahnerů v příspěvcích *Základní rysy dějin úcty k Srdci Ježíšovu*¹⁶⁴ a *Mirabilis progressio. Myšlenky k teologii dějin úcty k Srdci Ježíšovu*¹⁶⁵; druhý jmenovaný titul autor zařadil do již zmiňovaného obsáhlého sborníku *Cor Jesu*, o jehož vznik a vydání se také zasloužil a který z různých perspektiv a pohledem mnoha autorů zdařile rozpracovává fenomén úcty k Ježíšovu Srdci na

¹⁵⁶ *Eine Theologie der Verkündigung. Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie.*

¹⁵⁷ „De Dominici pectoris fonte potavit“, *ZKTh* 55 (1931), s. 103-108.

¹⁵⁸ „Die Kirche aus dem Herzen Jesu“, *KCC* 69 (1934/1935), s. 98-103.

¹⁵⁹ „Ströme fließen aus seinem Leib“, *ZAM* 18 (1943), s. 141-149.

¹⁶⁰ „Geburt aus dem Herzen“, *GlDei* 4 (1949), s. 89-99.

¹⁶¹ „Nur aus der Geburt des Herzens“, *ChS* 3 (1951), s. 405n.

¹⁶² „Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit“, in J. STIERLI (ed.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung* (Freiburg i. B. 1956), s. 46-72.

¹⁶³ „Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung“, in J. STIERLI (ed.), *Cit. d.*, s. 19-45.

¹⁶⁴ „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, *ZAM* 18 (1943), s. 61-83.

¹⁶⁵ „Mirabilis progressio. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung“, in A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (eds.), *Cit. d.*, s. 24-58.

základě rysů vytyčených v encyklice Pia XII. *Haurietis aquas*.¹⁶⁶ Velmi často se v Hugově díle hlásí ke slovu spiritualita křesťanského srdce, vycházející z úcty k Srdci Páně: promítá se do mnoha článků, úvah a projevů našeho autora. Jmenujme z nich dvě přednášky kněžím *Immolatus vicit*¹⁶⁷ a *Commori corde*¹⁶⁸, dva články pod totožným názvem *Vylitá milost*¹⁶⁹ a proslovy *Zasvěcení chrámu srdce*¹⁷⁰ a *Láska, která vychází ze srdce*¹⁷¹. V dialogu s ignaciánskou spiritualitou vznikly pozoruhodné úvahy *Duch sv. Ignáce a uctívání Srdce Ježíšova*¹⁷² a *Úcta k Nejsvětějšímu Srdci v první generaci Tovaryšstva Ježíšova*¹⁷³. Ještě v roce 1964, kdy Rahner prakticky završoval svou publikační činnost, napsal krátké pojednání *Ze starocírkevní úcty k Srdci Páně*.¹⁷⁴ Všechny tyto práce a další roztroušené zmínky k tomuto teologickému tématu budou předmětem zkoumání a rozboru v naší christologické kapitole.

I. 2. 4. 2. Ekleziologická pojednání a promluvy

Důležité místo hraje v autorově teologii nauka o církvi. Nemůžeme se opřít o žádné systematické zpracování; starší z Rahnerů se ekleziologickým tématům věnuje podle svých oblíbených důrazů a podle teologie církve, jak ji nabízí patristická tradice. O Rahnerem široce rozpracovaných symbolech církve jsme se už zmiňovali v odstavci představujícím jeho patrologické výzkumy. Jinou výraznou oblastí, kterou Hugo ve svém díle zpracovává, je spojitost Panny Marie s církví: s využitím bohatých úvah církevních otců Rahner ve svém již klasickém spise *Maria a církev*¹⁷⁵ učí své čtenáře vidět církev a Marii v jednom obrazu: Marii jako součást církve a církev jako předobrazenu a vyobrazenu v Marii. Podobně si počíná tentokrát v předneseném příspěvku *Maria – vzor církve*¹⁷⁶. Tuto provázanost církevní a mariánské tematiky

¹⁶⁶ Neufeld poznamenává, že příspěvky jednotlivých autorů tohoto sborníku objasňují přítomnost teologií, jež do tohoto díla vstoupily – ve vši rozličnosti a ve vši spojitosti. Jména spolupracovníků se téměř všechna za pár let znovu objevují – byť na různých frontách – na Druhém vatikánském sněmu, a tak naznačují rozdílné tendence poválečné teologie, koncilního dění a pokoncilní recepce. V popředí tohoto díla pak podle něj stojí otázka po souvislosti úcty k srdci Páně se samotným jádrem evangelia a víry, a to ve zpracování teologickém, historickém a pastorálním, se snahou překonat v prožívání této úcty povrchní a fádňi zbožnost založenou na pouhém sentimentu. Srov. K. H. NEUFELD, „Herz Jesu“, s. 395.

¹⁶⁷ *Immolatus vicit* (Klagenfurt 1953).

¹⁶⁸ *Commori corde* (Klagenfurt 1954).

¹⁶⁹ „Die ausgeschüttete Gnade“, *KCC* 95 (1961), s. 22-24; „Die ausgeschüttete Gnade“, *ChS* 13 (1961), s. 181n.

¹⁷⁰ „Kirchweihe des Herzens“, *KCC* 96 (1961), s. 9-11.

¹⁷¹ „Liebe, die von Herzen kommt“, *Vinzenzbriefe* 175 (Bozen 7. 3. 1954), s. 38-42.

¹⁷² „Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu“, *KCC* 90 (1956), s. 17-24.

¹⁷³ „Die Andacht zum hl. Herzen in der ersten Gesellschaft Jesu“, *KCC* 94 (1960), s. 21-26.

¹⁷⁴ „Aus der altchristlichen Andacht zum Herzen des Herrn“, *KCC* 98 (1963/1964), s. 12-14.

¹⁷⁵ *Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben* (Innsbruck 1951; 2. doplněné vydání 1961); český překlad: *Maria a církev* (Velehrad 1996).

¹⁷⁶ „Maria – Inbegriff der Kirche“, *Virgo Mater* 21 (1951), s. 4-7.

sleduje autor na rozboru jednoho konkrétního tajemství v přednášce *Nanebevzetí církve*¹⁷⁷. Oblíbenou Rahnerovou myšlenkou byl tíživý úděl církve, která prochází utrpením světa až ke konečnému oslavení na konci časů, čímž následuje úděl svého Mistra. Tento refrén se opakuje na mnoha místech různých Hugových prací (již jsme zmínili v tomto ohledu typickou a programovou sbírku patristických textů *Mater ecclesia*). Poněkud dále v líčení církevních strastí se pouští náš věhlasný řečník v projevu *Církev – Boží síla v lidské slabosti*¹⁷⁸, kde posluchačům předkládá působivý obraz ve světě trpící, a přesto nebo právě proto z Boží síly vítězící církve. V článku *Duch a církev. Jedna kapitola z teologie sv. Ignáce z Loyoly*¹⁷⁹ Rahner s pohledem na jezuitské začátky originálně vystihuje princip souvztažnosti viditelného a neviditelného, duchovního a hierarchického prvku v církvi. Zasluhou Rahnerova přítele a spolupracovníka Otty Karrera vyšel posmrtně malý sborník pod názvem *Církev je stále mladá*¹⁸⁰, který předkládá některé z dříve vydaných Rahnerových zdařilých a reprezentativních prací či přednášek.

I. 2. 4. 3. Články a studie na další dogmatická témata

Kromě těchto zmíněných výrazných a hojně zpracovávaných dogmatických okruhů najdeme v Rahnerově odkazu studie, v nichž autor vyjadřuje svůj pohled na jiné konkrétní teologické otázky. Z oblasti christologie je to raný článek *Christologie rané církve ve světle dnešních otázek*¹⁸¹, jenž přehledem proudů a pozic starověké christologie hodlá současné době nabídnout porozumění základní a palčivé otázce po spojení Boha a člověka v Ježíši Kristu. Podobné problematiky se týká příspěvek *Lev Veliký, papež koncilu*¹⁸², v němž autor ve světle chalcedonského dogmatu nahlíží na postavu a dílo velikého papeže. Největší celistvou a systematickou práci z oblasti christologie vytvořil starší z Rahnerů v dialogu s ignaciánskou látkou pod názvem *Ke christologii exercitií*¹⁸³, jež představuje postupný a důkladný christologický rozbor světoznámého díla svatého jezuitského zakladatele.

¹⁷⁷ *Himmelfahrt der Kirche*.

¹⁷⁸ *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*.

¹⁷⁹ „Geist und Kirche. Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola“, *GuL* 31 (1958), s. 115-131.

¹⁸⁰ H. RAHNER, O. KARRER, *Die Kirche ist immer jung*.

¹⁸¹ „Die Christologie der alten Kirche im Licht heutiger Fragen“, *Theologie der Zeit* 1 (1936), 165-176.

¹⁸² „Leo der Große, der Papst des Konzils“, in *Das Konzil von Chalkedon 1*. (Würzburg 1951), s. 323-339.

¹⁸³ „Zur Christologie der Exerzitien“.

Od roku 1950, kdy bylo vyhlášeno dogma o Mariině nanebevzetí, do roku 1954, jenž byl v církvi prožíván jako mariánský rok, se Hugo (a stejně tak i Karl) intenzivně zaobíral mariologií v jejích aktuálních teologických výzvách. Na jeho bibliografii je to více než zřetelné.¹⁸⁴ Zmiňme nejprve Rahnerovu přednášku pronesenou u příležitosti oslavy dogmatického prohlášení *Mariino nanebevzetí a kněžství*¹⁸⁵. Samostatnou mariologickou studii, střízlivě a důsledně kritickou vzhledem k rozebírané aktuální otázce, představuje titul *Ještě jedno nové dogma? Nové slovo o Marii. 1. Nanebevzetí – 2. Prostřednice – 3. Spoluvykupitelka*¹⁸⁶. Pozoruhodnou a cennou přednášku o smyslu úcty k Mariinu srdci s mnoha teologickými a spirituálními souvislostmi pronesl Rahner pod názvem *Prius corde quam corpore*¹⁸⁷. Zdůvodnění a rozpracování teologických principů správné mariánské zbožnosti nabízí studie *Mariánská zbožnost v současné církvi*¹⁸⁸.

V souvislosti se svým posláním církevního historika se teolog Rahner zabývá také teologií dějin – s využitím církevních otců, zejména sv. Augustina, načrtává *Základní rysy katolické teologie dějin*¹⁸⁹ v pohybu od ráje přes drama pádu a vykoupení až ke konečnému završení. V širších a rozvedených souvislostech (christocentrismus, vztah jednotlivce a společnosti, role církve aj.) a s kritikou mylných pozic vyhotovil Hugo svůj spisek *Smysl dějin. Osobnost a dějiny*¹⁹⁰.

Svébytnou kapitolu Rahnerova myšlenkového světa představují studie týkající se křesťanského humanismu, který, jak si zanedlouho ověříme, innsbrucký jezuita profiluje jako v Kristově vtělení zakotvený, přijatým antickým dědictvím obohacený a církevními otci vytvarovaný princip správného založení a růstu člověka i světa. Tuto představu vysvětluje nejvíce a systematicky v proslovu k poválečnému znovuotevření fakulty *Křesťanský humanismus a teologie*¹⁹¹; ve dvou řečech pro katolickou vzdělávací činnost v Innsbrucku pod názvem *Humanismus Západu a katolická*

¹⁸⁴ Srov. K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 266.

¹⁸⁵ *Mariens Himmelfahrt und das Priestertum* (Innsbruck 1951).

¹⁸⁶ „Noch ein neues Dogma? Das neue Wort über Maria. 1. Assumptio – 2. Mediatrix – 3. Corredemptrix“, *Orien.* 13 (1949), s. 13-16.25-27.41-43.

¹⁸⁷ „Prius corde quam corpore“, *Der Männerseelsorger* 4 (1954), s. 6-13.33n; český překlad in *MKR Communio* 62 (2012), s. 75-94.

¹⁸⁸ „Marianische Frömmigkeit in der Kirche der Gegenwart“, in *Maria in Glaube und Frömmigkeit* (Rottenburg 1954), s. 129-146.

¹⁸⁹ „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, *StZ* 140 (1947), s. 408-427.

¹⁹⁰ *Sinn der Geschichte. Persönlichkeit und Geschichte* (Kevelaer 1964); ve slovenském překladu: *Zmysel dejín – Osobnosť a dejiny* (Rím 1990?).

¹⁹¹ „Christlicher Humanismus und Theologie“.

teologie¹⁹² a v přednášce k jubileu basilejské univerzity v roce 1959 *Existuje nějaký křesťanský humanismus?*¹⁹³

V neposlední řadě je třeba zmínit Rahnerovy neotřelé teologické meditace *Epiphaneia. Úvahy k utváření duchovního života*¹⁹⁴, v nichž autor, poučen moudrostí otců, rozebírá tři biblické události vztahující se tradičně ke Zjevení Páně (příchod mudrců, křest Páně a proměnění vody ve víno v Káni) a předkládá tím duchovní inspirace pro život široce pojaté křesťanské chudoby, čistoty a poslušnosti.

I. 2. 5. Rahnerovy popularizační články a promluvy

Pater Hugo však byl činný slovem i perem na mnoha jiných polích křesťanské víry, na něž rozséval své kerygmatické zrno. Velká část jeho bibliografických čísel patří právě katechetické a kazatelské činnosti. Na stránkách teologických časopisů, ale i populárně-naučných periodik bylo otištěno mnoho jeho úvah, zamyšlení a meditací, které nikdy nepostrádají takřka vášnivé kerygmatické theologizování. Neméně hluboké a erudované bývají autorovy proslovy k více či méně významným příležitostem, jak v jeho domácím Canisianu, tak na rozličné hostitelské půdě. Čtenář Huga Rahnera má také možnost seznámit se s tištěnou podobou některých jeho homilií, např. primičních. Těžko je z toho všeho nyní vybrat reprezentativní texty, protože škála tematik a zaměření je velmi široká. Uvedme však přeci jen pro představu pár titulů, zvláště těch, které využijeme pro naše další kráčení ve stopách Hugo Rahnera: přednášku na konferenci pracovní skupiny katolických žen *Křesťan ve vztahu k práci a volnému času*¹⁹⁵; proslov při mariánské pobožnosti církevních hudebníků *O posvátném zpěvu*¹⁹⁶; referát *O smyslu tance*¹⁹⁷; ryze kněžskou promluvu *Oportet. O horlivosti kněze pro misie*¹⁹⁸ a meditaci opět z kněžského prostředí *Suscipe. Myšlenky k zakončení exercicií v lednu 1954*¹⁹⁹; a články *Víra v Bílou sobotu. Velikonoční meditace*²⁰⁰; *V jednom atomu. Zamyšlení k Velikonocům*²⁰¹; *Dítě, daruj mi své srdce. Vánoční meditace*²⁰²; *Věřící křesťan*

¹⁹² „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, in H. RAHNER, *Abendland*, s. 24-55.

¹⁹³ „Gibt es einen christlichen Humanismus?“, in H. RAHNER, *Abendland*, s. 56-58.

¹⁹⁴ „Epiphaneia. Betrachtungen zur Gestaltung des geistlichen Lebens“, *GlDei* 1 (1946), s. 34-50.100-108.247-260.345-357, *GlDei* 2 (1947), 71-86.

¹⁹⁵ *Der christliche Mensch in Arbeit und Freizeit* (Köln 1957).

¹⁹⁶ „Vom heiligen Singen“, *Der alpenländische Kirchenchor* 1 (1947), s. 3-5.

¹⁹⁷ „Vom Sinn des Tanzes“.

¹⁹⁸ „Oportet. Über den Eifer des Priesters für die Missionen“, *KCC* 86 (1952), s. 77-83.

¹⁹⁹ „Suscipe. Gedanken zum Abschluß der Exerzitien im Jänner 1954“, *KCC* 88 (1954), s. 73-79.

²⁰⁰ „Glaube am Karsamstag. Eine österliche Meditation“, *WuW* 7 (1952), s. 245-249.

²⁰¹ „In einem Atom. Eine Besinnung zum Osterfest“, *Der Volksbote* 57, Nr. 16 (1957), s. 1.

²⁰² „Kind, schenk mir dein Herz! Eine Weihnachtsmeditation“, *WuW* 7 (1952), s. 889-892.

a papežská volba. Vyjádření k rozličným dohadům o osobě nového papeže²⁰³; nebo např. příspěvek *Teologie baroka. K výstavě uměleckých děl madridského Prado v Ženevě*²⁰⁴ a další a další příležitostné texty či proslovy.

I. 2. 6. Rahnerovy recenze

Rahnerova bibliografie obsahuje úctyhodných 286 recenzí, v drtivé většině uveřejněných v innsbruckém teologickém časopise *Zeitschrift für katholische Theologie* (jen 25 jich vyšlo v jiných periodicích). Je příznačné, že nejvíce publikací starší z Rahnerů recenzoval v rané fázi své vědecké práce (nejvíce – třicet devět – jich stihl uveřejnit v roce 1936), později těchto jeho vědeckých ohlasů ubývalo ve prospěch vlastní badatelské, akademické i řádové činnosti (od roku 1956 do své smrti stihl vyhotovit už „jen“ 52 recenzí). Z hlediska jazykové příslušnosti recenzovaných knih pokrývá Rahnerova badatelská četba dostatečně široký okruh národů evropské řečové rodiny: kromě samozřejmých (a převažujících) německých publikací četl jezuitský profesor knihy svých vědeckých kolegů vydané v latině, angličtině, francouzštině, italštině, španělštině i holandštině. Obsahově se jedná nejvíc o práce z oblasti dějin a církevních dějin, patristiky (včetně různých kritických vydání patristických textů) a jezuitiky; neschází však Rahnerovo odborné vyjádření ani k dílům biblistickým, dogmatickým či jazykovědným, ani k příspěvkům z oblasti dějin kultury či dějin umění. Rahner-recenzent se projevuje jako úctyhodně studovaný odborník a současně pochvalný i důsledně kritický hodnotitel toho, co tehdejší badatelská práce nabízela veřejnosti.

I. 2. 7. Shrnutí

V tomto stručném představení Rahnerova díla se nám ozřejmily zásadní charakteristiky jeho tvorby: výrazný patrologický a dogmatický obsah; propojení s církevně-dějinnými a jezuitskými látkami; z formálního hlediska nezaměnitelné zvěstovatelské pečetení jeho teologických prací stejně jako teologické ztvárnění hlasatelských počinů; charakteristická nesystematičnost a tematická šíře i rozdrobenost. Doplňme ještě následující, nikoli nevýznamné hodnocení: „Suverénní zvládnutí primární i sekundární

²⁰³ „Der gläubige Christ und die Papstwahl. Ein Wort zu den verschiedenen Mutmaßungen über die Person des neuen Papstes“, *Der Volksbote* 58, Nr. 43 (1958), s. 1.

²⁰⁴ „Theologie des Barocken. Zur Ausstellung der Kunstwerke des Madrider Prado in Genf“, *StZ* 137 (1939/40), s. 82-88.

literatury, vědecká pečlivost, libozvučnost a souměrnost jazyka a umění významově správného a přesto řečově krásného překladu – tím se vyznačovaly práce Hugo Rahnera odjakživa.“²⁰⁵

Nyní je nejvyšší čas povědět si více o tom, na co jsme v této kapitole už vícekrát narazili: jak Rahner metodicky podkládá a utváří své teologické dílo.

I. 3. Teologická metoda Rahnerovy práce

V předchozí části první kapitoly jsme se pokusili rámcově představit dílo našeho autora. V této části bude naším úkolem vyložit hlavní charakteristiky Rahnerovy teologické práce; zaměříme se tudíž na Hugo Rahnera jakožto teologa, nikoli patrologa či historika. Z tohoto úhlu pohledu se domníváme, že klíčem k pochopení jeho teologického směřování jsou tři hlavní metodické přístupy, jimiž starší z Rahnerů utváří své myšlení i tvorbu: kérygmatická teologie, patristická teologie a symbolická teologie. Každou z těchto teologií nyní představíme v pojetí a zpracování našeho autora. V závěru tohoto oddílu se pak pokusíme vystopovat podstatné Rahnerovy teologické vzory, z nichž čerpal inspirace pro utváření svých přístupů.

I. 3. 1. Kérygmatická teologie: *theologia cordis*

Naši vysvětlující charakteristiku započneme tam, kde se soustřeďuje Rahnerovo nejvíce systematizované úsilí o vlastní obnovenou teologii. On sám své pojetí takové teologie nazval ve vydaném souhrnu svých dvanácti přednášek *Jedna teologie zvěstování* a představuje jednu z koncepcí tzv. kérygmatické teologie, která byla vedle francouzské reformy teologie z Le Saulchoir jiným význačným pokusem obnovit zastarávající soudobou dogmatiku, často odtrženou od živého křesťanského poselství. Jejimi protagonisty byli innsbručtí jezuité, kromě Rahnera Joseph Andreas Jungmann, Franz Lakner, Franz Dander a Johannes Baptist Lotz (který následně vyučoval v Pullachu). Tato nová teologická snaha vyrůstala ze zkušenosti první světové války: katolíci v nejporušenějších oblastech poražených centrálních mocností (v Německu a Rakousku) hledali (s větší naléhavostí než jejich předváleční předchůdci) vitálnější teologii, která

²⁰⁵ *Souveräne Beherrschung der Primär- und Sekundärliteratur, wissenschaftliche Akribie, Wohlklang und Ebenmaß der Sprache und Kunst der sinnrichtigen und doch sprachschönen Übertragung haben zudem die Arbeiten Hugo Rahners seit eh und je ausgezeichnet.* H. PISSAREK-HUDELIST, H. Rahner, *Abendland. Reden und Aufsätze* (Freiburg i. B. 1966) – recenze, *ZKTh* 88 (1966), s. 487-489 (487).

by byla více spojená s bezprostředním významem pro lidský život.²⁰⁶ Společným zájmem proto bylo učinit Krista centrálním bodem teologie, a tak přemostit propast mezi školskou teologií a poznáním víry, které je vlastní věřícímu.²⁰⁷ Prvním protagonistou se stal Jungmann se svou knihou *Radostná zvěst a naše hlásání víry*²⁰⁸. Hugo Rahner vzal vážně výzvy svého kolegy a vytvořil svým konceptem nejúplnější návrh takové kerygmatické teologie. Teologické veřejnosti ji systematicky představil v již uvedené knize.

I. 3. 1. 1. Rahnerův spis „Jedna teologie zvěstování“

Dílo vzniklo jako přepis a úprava cyklu přednášek, které konal Hugo Rahner pro mladé kněze v létě roku 1937 v rakouském klášteře Altenburg. Jedná se o jakousi „programovou teologickou sumu“ Huga Rahnera – nejen proto, že v ní vysvětluje a důsledně uplatňuje svou teologickou metodu, ale také proto, že je jeho ojedinělým pokusem o souhrnné zpracování všech základních tajemství víry – to se Hugovi později už nikdy nepodařilo. To, co teologického předložil a ještě předloží v různých jiných článcích, je v základu nastíněno v této knize. Jungmann konstatuje, že „tato kniha obsahuje teologické pozadí jeho myšlení a současně pastoračně-kerygmatický program, který se setkal s velkou odezvou“²⁰⁹.

Dílo se skládá z dvanácti přednášek. Zde uvádíme jejich názvy: 1. *Über Theologie und Kerygma* (O teologii a kerygmatu); 2. *Der Begriff „Offenbarung“ als Wurzel der Kerygmantik* (Pojem „zjevení“ jako kořen kerygmatiky); 3. *Trinitas als Anfang und Ende des Unsichtbaren* (Trojice jako počátek a konec neviditelného); 4. *Über das Geheimnis des Urstandes und der Ursünde* (O tajemství rajskeho stavu a prvotního hříchu); 5. *Über das Geheimnis der hypostatischen Union* (O tajemství hypostatické unie); 6. *Über die Vollendung des Unsichtbaren in Kirche, Gnade und Schau* (O dokonání neviditelného v církvi, milosti a blaženém patření); 7. *Die Theologie*

²⁰⁶ Srov. A. NICHOLS, *Catholic thought since the Enlightenment: A survey* (Leominster 1998), s. 130.

²⁰⁷ Podrobněji viz R. GIBELLINI, *Teologické směry 20. století* (Kostelní Vydří 2011), s. 221-224.

²⁰⁸ J. A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Regensburg 1936). „Podle Jungmanna musí poselství prezentované v katechezi vycházet především z Písma svatého. Katecheze potřebuje jasný střed, z něhož celá víra roste. Tímto středem je Kristus, který konkrétně realizuje Boží plán spásy svou obětí. Dějiny spásy vrcholící v Kristu nalzáme v Písmu; proto posvátný text nelze považovat za něco, čím si posloužíme jako autoritou, abychom mohli potvrdit nauku. Písmo je hlavním pramenem veškerého kázání a katecheze. Teologie a hlásání jsou odlišné formy služby Slova. Teologie slouží k vysvětlování, systematizaci, zdůvodnění a obraně víry. Ale to nemůže být úkolem kázání a katecheze, protože tyto jsou základní službou kerygmatu.“ M. ZIMMERMANNOVÁ, „Josef Andreas Jungmann a kerygmatický přístup ke katechezi“, *Cesty katecheze* 1 (2011), s. 20n (20).

²⁰⁹ *Das Buch enthält den theologischen Hintergrund seines Denkens und zugleich ein seelsorglich-kerygmatisches Programm, das starken Widerhall gefunden hat.* J. A. JUNGSMANN, „In memoriam P. Hugo Rahner SJ“, *ZKTh* 91 (1969), s. 76-78 (78).

des Lebens Jesu (Teologie Ježíšova života); 8. *Theologie der sichtbaren Kirche* (Teologie viditelné církve); 9. *Theologie der sichtbaren Sakramente* (Teologie viditelných svátostí); 10. *Theologie der sichtbaren Priestertums* (Teologie viditelného kněžství); 11. *Theologie der übrigen Sakramente* (Teologie ostatních svátostí); 12. *Auferstehung des Fleisches* (Vzkříšení těla).

V uvedených dvanácti přednáškách sleduje Rahner dvojí linii: v prvních šesti přednáškách rovinu transcendentně-neviditelnou, která vychází z Trojice a přes hypostatickou unii a Kristovu posvěcující milost směřuje k patření na Trojici, a dále rovinu dějinně-viditelnou, která směřuje od Kristova života přes viditelnou církev k eschatologii. Tyto dvě roviny se navzájem pronikají – jedná se spíše o kruhy, které vycházejí od Trojjediného a k němu se vracejí. Takto se buduje kérygma starých církevních otců: „Otec jako prapočátek a jako blažený cíl, Kristus jako velký Prostředník, církev jako jeho tělo, které se s Hlavou navrácí k Otci.“²¹⁰ Je zde tedy patrná snaha propojit dosavadní školskou teologii (trojiční okruh) s kérygmatikou, jejímž ústředním předmětem je Kristus.²¹¹ Celý Rahnerův zprostředkovatelský počín je nesen snahou o propojení obsahů víry s důrazem na spásné Boží jednání²¹² a s uživotněním, které by mělo být součástí jejich hlásání. Rahner se ukazuje jako teolog věrný učení církve, věrný tradici, v níž vyrostl; současně se snaží uvedená témata uchopit staronovým způsobem (tedy nově vzhledem k dosavadní teologii a postaru ve smyslu živého hlásání už od prvotní církve), aby více a hlouběji promlouvala k věřícím. Celé dílo provází výrazné christocentrické zaměření. Více se proto těmito konkrétními christologickými obsahy budeme zabývat ve třetím dílu naší práce.

Doplňme ještě jeden důležitý postřeh: že totiž starší z Rahnerů svou teologii utvářel jakožto jezuita, tedy bytostně podle svého řádového zakladatele a jeho exercicií. Právě svatý Ignác ukotvuje všechny Boží pravdy v majestátu Trojice, odkud vychází jeho pohled na stvoření, vtělení Syna a jeho lidství, jak v pozemské podobě, tak oné svátostné v jeho církvi.²¹³ Rahner jakožto teolog je současně, ba spíše dříve a na prvním místě, jezuita. Ignaciánský duch se v něm dobře snoubí s patristickou tradicí, protože

²¹⁰ *Der Vater als Uranfang und als seliges Ende, Christus als der große Mittler, die Kirche als sein Leib, der mit dem Haupt zum Vater zurückkehrt.* ETV, s. 17n.

²¹¹ Srov. R. GIBELLINI, *Cit. d.*, s. 223n.

²¹² Y. Congar považuje za nejzajímavější aspekt programu kérygmatické teologie v podání Jungmanna a Rahnera právě snahu obou autorů pohlížet na „teologii“ znovu v rámci „ekonomie“. Srov. Y. CONGAR, *Jesus Christus – unser Mittler, unser Herr* (Stuttgart 1967), s. 17.

²¹³ Srov. H. RAHNER, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 50-52.

právě světec z Loyoly stojí kontinuálně v řadě Kristových svědků a pravých mužů církve od prvních staletí.²¹⁴

I. 3. 1. 2. Kérygmatická versus školská teologie

V úvodu k soubornému vydání v roce 1939 Rahner zmiňuje rostoucí počet prací k tématu kérygmatické teologie, které jsou motivované jak praktickým hledáním dnešního způsobu hlásání víry, tak potřebou teoretického vypracování smyslu, ospravedlnění a samostatnosti této teologie. Vyjmenovává díla autorů, o kterých jsme se již zmínili, vypočítává i další spisy jiných teologů. Následně charakterizuje svůj vlastní příspěvek, tedy svých dvanáct zpracovaných přednášek. Jedná se podle něj o skutečnou teologii, a to samostatnou kérygmatickou formu teologie. Zdůrazňuje však, že nejde o protiklad či nahrazení školské teologie: bylo by podle jeho vlastních slov „rozporné chtít utvářet Pneuma kérygmatického zanícení bez onoho Logos školsky předávané a promyšlené scholastické teologie, rozporné proto, že Duch svatý stále vychází z Otce a Logos“²¹⁵. Německým výrazem „Eine“, tedy „jedna“, v názvu díla pak chce autor vyjádřit, že práce představuje jeden z možných pokusů, protože způsobů této teologické přestavby je mnoho.²¹⁶ V první přednášce nazvané „O teologii a kérygmatu“ blíže specifikuje cíle a metodu své teologie. Konstatuje, že mezi pojmy a tezemi ze studijního světa a bezprostřední pastorační prací zeje veliká propast – školská teologie přestala být užitečná, stala se čistou „vědou“.²¹⁷ Rahner zdůrazňuje, že Bůh nám nedal své zjevení v nějakém systému – ten buduje rozum osvětlený vírou až tehdy, když se skutečnosti zjevení bohatěji rozvíjejí a také popírají. Původní je prosté, „předvědecké“ hlásání zjevené pravdy. Reflexe je tedy vždy pozdější než hlásání: dějiny dogmatu začínají teprve v druhé polovině druhého století.

²¹⁴ Srov. tamtéž, s. 56-79. J. Daniélou v úvodu k narozeninovému sborníku zdůrazňuje, že Hugo Rahner zasazuje Ignáce do kontinuity Písma a otců, a vrací mu tak jeho pravý obraz. To je sláva Nejsvětější Trojice, která přichází proměnit všechno lidské a povznést blíže k nebi v zázračném nabebevstoupení. Toto poselství zůstávalo vepsáno v barokních kopolích Bavorska a Rakouska; pomáhá nám však znovu objevit pravý výraz ignaciánské inspirace. Srov. J. DANIELÓU, „Hugo Rahner dem Sechzigjährigen“, in J. DANIELÓU, H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire ecclesiam*.

²¹⁵ ... *es widersinnig wäre, das Pneuma der kerygmatischen Begeisterung gestalten zu wollen ohne den Logos der schulgemäß überlieferten und durchdachten scholastischen Theologie, widersinnig deswegen, weil der Heilige Geist immerdar ausgeht vom Vater und vom Logos*. ETV, s. 5.

²¹⁶ Na jiném místě opakuje, že jeho návrh je pouze jednou z mnoha forem, v nichž lze provést přestavbu školské teologie do kérygmatické naplněnosti. Srov. H. RAHNER, „Zum Heft“, *Theologie der Zeit* 3 (1939), s. 62n (62).

²¹⁷ Kriticky poznamenává, že pastýři, kteří ve zpovědnici a při katechezi bezprostředně čelí životu, už dávno pocítovali, jak představitelé vědecké teologie příliš dlouho uchovávali ve vznešené skrytosti tradice a mimo ostře bojující frontu života ony zbraně Ducha, po nichž člověk v čele tak vroucně toužil. Srov. tamtéž, s. 62.

Rahner znovu uvádí, že ono intelektuální propracování a scholastické vyjádření pokladů víry bylo a je absolutně nutné: zjevení Logos nutí k jasnosti logiky, toto zpracování nás chrání před nebezpečím rozpadu. Scholastika a školská teologie rovněž nemusí být v žádném případě synonymem neživotnosti a suchopárnosti; je spíše jasnou střízlivostí, která vytváří hráze, mezi nimiž může teprve protékat proud nadšení. Současné odmítání scholastiky je podle autora namnoze projevem chabého vědění a nejasného blouznění. Avšak dogmatická teologie v té formě, jak se utvořila během staletí, nám nechce sdělovat pravdy víry tak, jak je musíme zvěstovat.²¹⁸

„Nejdůležitější úkol je tedy tento: přebudovat předané vědění, vytvořit z dogmatické teologie takovou teologii, která bude bezprostředně použitelná k velkému dílu, k němuž jsme povoláni: ke zvěstování.“²¹⁹

Kérygma proto znamená hlásat zjevení tak, jak ono od počátku vycházelo z úst Otcem poslaného Zvěstovatele, v takovém uspořádání a vnitřní struktuře, jak to ve své moudrosti vymyslel sám Logos – a to způsobem, jakým vždy církev od počátku zvěstovala Boží zjevení ve svém „řádném učitelském úřadu“ (v protikladu k mimořádnému učitelskému úřadu dogmatických definicí).²²⁰

I. 3. 1. 3. Prostředky a zacílení Rahnerova kérygmatického přístupu

Z pohledu dějinného to pak podle našeho autora znamená sdělovat obsahově ty pravdy, které Bůh ve svém spásném plánu postavil do popředí: tedy nejprve tu ohromnou skutečnost zjevení samotného v jeho ustavičné nepochopitelnosti; následně boholidskou ekonomii spásy, tedy průběh veškerého světového dění jako pedagogie vzhledem ke Kristu; pak Bohočlověka a jeho vtělení zahrnující smrt; a nakonec přijetí světa v Kristu a v církvi se zacílením k přicházejícímu dni, kdy bude u Otce „všechno ve všem“.

²¹⁸ Rahner uvádí trefný příklad: „Jako neřeknu, že úchvatná rosa, která spočívá po letní noci na květinách, je H₂O (ačkoli je to naprosto správné), stejně tak nemohu nadchnout lidská srdce skutečností, že posvěcující milost je *accidens physicum*.“ (*Wie ich nicht sage, daß der entzückende Morgentau, der nach einer Sommernacht auf den Blumen liegt, H₂O sei [obwohl das durchaus richtig ist], so kann ich auch nicht die Menschenherzen mit der Tatsache hinreißen, daß die heiligmachende Gnade ein accidens physicum sei.*) Tamtéž, s. 10.

²¹⁹ *Die wichtigste Aufgabe also ist die: das überkommene Wissen umzubauen, aus der dogmatischen Theologie jene Theologie zu bilden, die unmittelbar zu dem großen Werk, zu dem wir gerufen sind, brauchbar ist: zur Verkündigung.* Tamtéž. Rahner tvrdí, že ideálem by bylo spojit tato dílčí řešení do jedné syntézy: jasnost principů spojená s dynamikou otců a s onou otevřeností pro nové věci, kterou může mít pouze uzavřený (nikoli však zatarasený) systém, protože a nakolik je živým. Srov. H. RAHNER, „Wege zu einer ‘neuen’ Theologie?“, *Orien.* 11 (1947), s. 213-217 (216).

²²⁰ Srov. *ETV*, s. 10n.

Rahner tento přístup charakterizuje jako „trinitární strukturu“ veškerého spásného dění: z Otce vychází Logos, který v Duchu přivádí církev zpět k Otci.²²¹

Formálně to pak znamená zvěstovat způsobem a slovy, jež uznal za hodné sám Bůh: tedy slovy a jednoduchostí Písma, dětskou hloubkou vyučující církve, nejlepšími dobry teologie, která se od počátku ujala zvěstování. Zde Hugo přistupuje k důrazu na patristickou teologii, která je zachycena v kerygmatických spisech otců²²², přikládá dále význam hlásání v raném středověku, duchovní síle velkých scholastiků, liturgii a jejím formám. Nezapomínejme, že – jak už bylo dříve řečeno – přednášky byly původně určeny pro kněze. Proto Rahner uzavírá, že kerygmatická přestavba teologie se může zdařit, jedině když hlásání kněze vyrůstá ze stále obnovovaného spojení s tradicí v Písmu, u církevních otců, v liturgii a ve spisech zbožných křesťanů všech staletí.²²³

Nakonec autor dodává, že pokud chceme přetvářet, musíme nejprve přetvořit sami sebe: být naplněni velikostí a krásou, spojitostmi dogmatických pravd, z čehož teprve vyvěrá schopnost hovořit k druhým tak, aby z našich slov a naší existence odezírali vznešenost božských milostí.²²⁴ Kerygmatická teologie tak není pouze záležitostí spekulace a rozumu, je to mnohem spíše *theologia cordis*, tedy působení charismatického daru Ducha, onen dar moudrosti, jehož může být dosaženo pouze modlitbou a životem: tzn. pravdu nejen poznávat, ale i zakoušet (*recta sapere*).²²⁵ Tato teologie srdce, jak píše Rahnerův duchovní syn Alfons Rosenberg, je jádrem myšlení a hlásání Hugo Rahnera – je řečí o Bohu, která se zrodila v srdci, je shromažďováním přijaté pravdy v srdci člověka. Slovo hlásání by mělo zasáhnout srdce posluchače.²²⁶

²²¹ Srov. tamtéž, s. 11.

²²² Rahner soudobé scholastice vyčítá, že už čistě z hlediska dějin pramenů nepoznala nejcennější dobra starocírkevní teologie a že její aristotelismus skýtá málo prostoru pro kategorie osobního, dějinného, tedy – chceme-li to tak nazvat – existenciálního. Pro ni je teologie systém, nikoli drama. Srov. H. RAHNER, „Wege zu einer ‘neuen’ Theologie?“, s. 215.

²²³ Jungmann považuje Rahnerův kerygmatický počín za šťastný krok – je to podle něj náčrt křesťanského učení, který je systematický, a přitom na hony vzdálený suchopárné přesnosti dogmatických tezí, sycený především Písmem svatým a díly otců, s obzvláštním důrazem na trinitární strukturu křesťanské zvěsti. Srov. J. A. JUNGSMANN, „Theologie und Verkündigung“, *KCC* 94 (1960), s. 42-46 (43). Cit. in H. VORGRIMLER, „Den Vätern und dem Vater“, s. 22.

²²⁴ Srov. *ETV*, s. 13.

²²⁵ Téměř o dvacet let později P. Hugo ve své exerciční výzvě kněžím konstatuje, že naše dřívější teologické znalosti vyschly, biblické znalosti vyvanuly, neboť jsme toto porozumění zjevení neuložili v našich srdcích, ale pouze v hlavě a v několika knihách. To, co potřebujeme, je teologie modlitby se srdce; je totiž velký rozdíl mezi tím, co se člověk naučí tak, aby to mohl zase učit druhé, a tím, co člověk medituje, aby to konal on sám. Srov. H. RAHNER, „Der Priester und die großen Exerzitien“, *Österreichisches Klerus-blatt* 90, Nr. 8 (1957), s. 74n (74n). Tento důraz, který stál v základu Rahnerovy předválečné kerygmatické výzvy kněžím, byl pro něj aktuální po celý život.

²²⁶ Srov. A. ROSENBERG, „Hugo Rahner“, s. 447n. R. Fröhlich konstatuje, že Rahnerovy myšlenky a poznatky vedou všechny k srdci anebo v něm mají svůj zdroj. Srov. R. FRÖHLICH, „Zum Menschenbild Hugo Rahners“, *ZKTh* 123 (2000), s. 164-172 (171).

Takto Rahner načrtnul základní program svého teologického myšlení a směřování. Svou teologií chce vytvořit účinnou, živou zvěst, která pronikne srdce křesťana. Rahner byl i jako teolog především pastýř, kněz, jemuž v první řadě záleželo na srdcích těch, ke kterým promlouval a pro které pracoval. Toužil předávat to, „co zrovna nezdědělo ve školské dogmatice, co však bylo tím nadšeněji pěstováno ve skrytých celách mystiků“²²⁷. Tuto nikoli informativní, ale performativní sílu křesťanské zvěsti²²⁸ pak má podle něj teologie vycházející z Písma a teologie církevních otců. Takovou metodu sledoval Rahner v celé své tvorbě.

I. 3. 1. 4. Oprávněná a neoprávněná kritika

Nejen kerygmatická teologie obecně, ale i Rahnerovo zpracování jejích východisek našlo v soudobé teologii své kritiky. Za všechny námitky zde ocitujeme text českého dominikánského teologa Reginalda Dacíka, který ve svém vysvětlení ke studiu bohosloví píše:

... Zvláště teologický genius sv. Tomáše vytvořil tak dokonalou soustavu theologickou, že dodnes nebylo třeba na ní ničeho měnit, a jeho *Theologická suma* je i dnes knihou, po níž musí sáhnout každý theolog, chce-li hlouběji proniknout ve výklad zjevených pravd. To je třeba si uvědomit právě dnes, kdy se ozývají hlasy proti strohosti theologického systému, jak byl vytvořen v období scholastiky a zdokonalen věky následujícími. Je třeba, praví, zjednodušit bohovědu, učinit ji životnější, přiblížit ji době patristické, zbavit ji aristotelského nánosů, přizpůsobit ji mluvě Písma a patristické tradici, v nichž má svůj vlastní pramen. To jsou slova hlasatelů kerygmatické theologie, jak je v poslední době tu a tam slyšíme, i když nejsou vyjádřena vždy tak jasně a otevřeně. (Viz např. Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*. [Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie.] Herder, Freiburg i. B., 1939. Požadavky kerygmatické theologie, aby totiž theologie neustrnula, nýbrž byla opravdu živou, jsou jistě oprávněné, ale nejsou nic nového. Toho si byli vědomi všichni velcí theologové. Kdo zná dílo sv. Tomáše, sv. Alberta Velikého a jiných, nebude o tom pochybovat ...) ²²⁹ Není to však ve skutečnosti spíše snaha o návrat než o pokrok? Není moudré vracet se tam, kde jsme už byli, když se nám podařilo dostat se kupředu. Každá věda má právo na svůj vědecký systém, na svou terminologii, které snad nebude dobře rozumět neodborník, ale to není přece nedokonalostí vědy. To není její neživotností. Chce-li kdo proniknout v ten či onen vědní obor, počítá s tím, že si musí osvojit jak metody, tak také terminologii, vlastní tomuto oboru. Měli bychom v teologii jednat jiným způsobem? Měli bychom se zbavovat toho, co vytvořily věky, co budovaly největší osobnosti mezi theologickými pracovníky? Zajisté, podáváme-li teologii laikům, jednáme tak, jak jedná na příklad lékař, mluví-li k laikům, tj. vyhýbáme se oněm způsobům

²²⁷ ...das in der Dogmatik der Schule nicht eben beheimatet ist, aber um so eifriger gepflegt wurde in den heimlichen Zellen der Mystiker. H. RAHNER, *Der spielende Mensch* (Einsiedeln 1954), s. 50.

²²⁸ Srov. BENEDIKT XVI., *Spe salvi*. Encyklika o křesťanské naději (Praha 2008), č. 2, s. 8.

²²⁹ Text v závorkách je v originálním znění uveden v poznámce za textem.

vyjadřování, kterým rozumí jen odborník, a zjednodušíme své podání. Avšak odmítat, co vytvořila staletí v theologických vědách, by znamenalo vracet se k onomu theologickému primitivismu, který charakterizuje počátky Církve.“²³⁰

Dovolíme si tvrdit, že český dominikán Rahnerovi do určité míry křivdí. Pokud se snad uvedená kritika týká jiných pokusů o kerygmatickou teologii, nevystihuje práci našeho teologa. Rahner několikrát ve svém spise zdůrazňuje, že neodmítá dosavadní školskou teologii a že mu jde o zvěstování víry – tedy „laikům“, jak to charakterizoval sám Dacík, a rozhodně nemíní házet přes palubu poklady, které teologie vydobyla v průběhu dějin.²³¹ Už jsme vysvětlili, že se jeho dílo pokouší o zprostředkování. To se ukazuje například i v tom, že Rahner ve své „Jedné teologii zvěstování“ kromě mnoha církevních otců cituje také třicetkrát Tomáše Akvinského a několikrát Římský katechismus, nechybí ani citace z výpovědí koncilů a papežů (Denzinger). V jeho myšlení tak spíše nacházíme snahu o syntézu.²³² Rahner neuvádí na světlo světa bohatství teologie prvních staletí církve proto, aby je bez ohledu na pozdější dobu uměle přesadil do současnosti. V jeho díle panuje zřetelná snaha nacházet souvislosti plynulého a církevního vývoje theologických témat a pravd přes mnohá století. Proto také v jedné stati tvrdí, že v církvi živého Boha musí vždy existovat to nové, ale toto nové musí být uchováváno v trpělivé lásce k tomu starému. Musí být vždycky možná „nová teologie“. Nové umění, nové metody, nové řády a nové způsoby zbožnosti patří právě tak k podstatě církve jako nezrušitelné uchovávání toho starého. To nové, pokud je správné, se prokazuje jako prastaré a ze všeho nového se jednou stane staré.²³³

Jestliže Dacík ze své strany přiřkne počátkům církve „theologický primitivismus“, ukazuje tím na určité nepochopení úlohy církevních otců pro utváření teologie, nepochopení autentických snah o theologickou syntézu od nejstarších dob po tu nejnovější. Je snad Písmo rovněž theologicky primitivní, protože je nakonec ještě starší než církevní otcové, a nebudeme se proto k němu vracet? Dacík těmito formulacemi

²³⁰ R. DACÍK, „Studium bohosloví“, in *Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů* (Praha 1946), s. 5-10 (7-8,9-10).

²³¹ I v jiném svém vyjádření ke kerygmatické teologii Rahner podotýká, že je třeba na jedné straně uchovat živoucí naléhavou sílu, která působí v kerygmatických snahách dneška, na druhé straně však se varovat zkalené přemrštěnosti, která by tkvěla především v nespravedlivém a nemoudrém odmítání vědecké školské teologie. Srov. H. RAHNER, „Zum Heft“, s. 63.

²³² Když Rahner na jednom místě hovoří o důležitosti otců, dodává: „Také u velkých scholastiků, především u Tomáše, nenajdeme ‚pouze‘ spekulaci, nýbrž zanícenou řeč o tom nejhlubším, co jsme z Božích hlubin obdrželi.“ (*Auch bei den großen Scholastikern, vor allem bei Thomas, ist keineswegs ‚nur‘ Spekulation zu finden, sondern herzenswarmes Sprechen von dem Tiefsten, was wir aus Gottes Tiefen als Geschenk erhielten.*) ETV, s. 21.

²³³ Srov. H. RAHNER, „Die Kirche ist immer jung“, in H. RAHNER, O. KARRER, *Cit. d.*, s. 39-43 (42).

dostatečně nerozlišuje samotné teologické bohatství, které je v jádru dáno už v Písmu, a bohatství způsobů pochopení a vyjádření, které pochopitelně v čase církve rostou. Z tohoto pohledu Rahner viděl dál než mnozí představitelé tehdejší školské teologie. To, co oni nebyli schopni ve své době nazřít, byla neztotožnitelnost dokonalosti teologie s formou vypracované a uzavřené novoscholastické dogmatiky. Teologie církve je víc než jen (byť podivuhodně) rozvinutá scholastika.

„Zde se jedná především o obranu intenzivního pěstování řecko-patristické teologie; to není, jak se stále tvrdí, vyřazení tomistické scholastiky, není to však ani pouhá ‘předvědecká’ teologie nitra a života. Člověk se zde brání strnulé fixaci na tomismus jako na tu vědeckou a dokonalou formu promýšlení víry, a to se zásadním upozorněním, že každé, tedy i tomistické poznání zůstane vždy analogické k tomu, o čem je teologicky vypovídáno, což však naopak v žádném případě neznamena relativizaci nebo dokonce modernistickou subjektivizaci poznání.“²³⁴

Je ovšem potřeba také uznat, že ani Rahner ve vysvětlení a „programovém prohlášení“ své teologie nebyl schopen nabídnout vyváženou syntézu starého a nového přístupu, syntézu mezi dogmatikou a kérymatikou. V tomto pohledu je Dacíkova kritika více než oprávněná, protože míří na bezradnost kérymatických teologů vypořádat se systematicky s dosavadní teologickou tradicí, na neschopnost docílit jednotného charakteru obnovené teologie, která by byla schopna integrovat a řešit důležité otázky tehdejšího teologického bádání.²³⁵ I když „teologická práce v církvi stojí především ve službě hlásání víry a katecheze“²³⁶, přece není samotným praktickým zvěstováním ani samotnou katechezí. Chtít pominout veškeré bohatství rostoucího teologického umění a poznání byl takto skutečně znamenalo „vrať se k onomu teologickému primitivismu“.

V uvedeném smyslu se proti samostatné kérymatické teologii vyslovil profesor Schmaus, který vidí kérymatické ideály přítomné v každé správné teologii: vždyť ona

²³⁴ *Hier geht es vor allem um eine Verteidigung der intensiven Pflege griechisch-patristischer Theologie; das ist keine wie immer geartete Ausschaltung der thomistischen Scholastik, ist aber auch keine bloss ‘vorwissenschaftliche’ Gemüts- und Lebenstheologie. Man wehrt sich gegen eine zu starre Fixierung auf den Thomismus als der wissenschaftlichen und endgültigen Form der Galubensdurchdenkung, mit dem grundsätzlichen Hinweis darauf, dass jede, also auch die thomistische, Erkenntnis immer analog bleibe zu dem theologisch Ausgesagten, was indessen in keiner Weise eine Relativierung oder gar modernistische Subjektivierung der Erkenntnis bedeute.* H. RAHNER, „Wege zu einer ‘neuen’ Theologie?“, s. 214.

²³⁵ Taková kérymatická teologie, bez vyjasněného způsobu, jak obnovit dosavadní dogmatiku, by nebyla schopna zpracovat témata jako např. vztah náboženské zkušenosti a zjevení, vztah zjevení a dogmatu, vztah dogmatu a jeho vlastních dějin, tak jak to nadhodil modernismus, a nebyl schopen přinést uspokojivé řešení. Srov. A. NICHOLS, *Cit. d.*, s. 133.

²³⁶ JAN PAVEL II., Encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem *Fides et ratio* (Praha 1999), č. 99.

směřuje k víře; je službou společenství; v souladu s charakterem zjevení vždy sleduje spásu člověka; je vědeckou záležitostí, a nikoli pouhým zbožným kázáním; vychází z obrazů Písma a tradice a definice v ní stojí na konci, nikoli na počátku; je dále nejen ontologickou spekulací, ale sleduje zjevení v dějinách, aby se nestala podobnou řeckým mimodějinným mýtům – proto se stále obrací k Písmu i k církevním otcům. Schmaus uzavírá, že tyto charakteristiky nelze rezervovat jen nějaké teologii, ale patří nutně ke každé teologii.²³⁷ Teologická věda je proto vždy určitým způsobem kerygmatickou teologií, tzn. službou životu z víry.²³⁸

Domníváme se, že innsbrucký profesor by se Schmausem v této věci souhlasil. Kritice Rahnerovy teologie totiž nahrává skutečnost, že jeho zprostředkovatelský pokus o teologii zvěstování se často ploše identifikuje se snahami o samostatnou kerygmatickou teologii, která by byla mostem mezi čistě intelektuální teologií a mezi katechezí a kázáním.²³⁹ Rahner ovšem toto pojetí zjevně nesdílel: šlo mu o proměnu ustrnulé teologie, nikoli o zařazení nějaké nové teologie zprostředkování.²⁴⁰ V této souvislosti Schmaus nakonec zdůrazňuje, že čím více teologie bude přijímat požadavky kerygmatických, tím více bude pracovat na svém vlastním zdokonalení, tím hodnotněji se stane službou, kterou vykonává, tím viditelněji bude blíže životu.²⁴¹

²³⁷ Srov. M. SCHMAUS, „Ein Wort zur Verkündigungstheologie“, *Theologie und Glaube* 33 (1941), s. 16-24.

²³⁸ Srov. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik. Zweiter Band: Gott der Schöpfer und Erlöser* (München 1949), s. X (Vorwort). Stejným způsobem kritizuje pokusy o samostatnou kerygmatickou teologii Karl Rahner a mezi protagonisty tohoto podle něj neudržitelného proudu jmenuje Laknera a Lotze. Srov. K. RAHNER, „Kerygmatische Theologie“, in ²LThK, 6. Band, s. 126. Laknerovu navrženou koncepci vskutku nebylo možné uplatnit, protože nesmířená roztržka mezi vědeckým vyjádřením křesťanské víry a praktickými pastorálními výzvami byla v jeho řešení legitimována, zatímco měla být naopak s ohledem na nutné rozdílnosti smířena. Srov. F. SCHUPP, „In memoriam P. Franz Lakner SJ“, *ZKTh* 96 (1974), s. 345n (345).

²³⁹ Tak např. R. AUBERT, „Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“, in R. VAN DER GUCHT, H. VORGRIMLER (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Band II.* (Freiburg i. B. 1969), s. 7-70 (26).

²⁴⁰ Totéž uvádí ve svém příspěvku o kerygmatické teologii K. H. NEUFELD, „Verkündigungstheologie“, in ³LThK, 10. Band, s. 690n (691). Wagner uvádí, že Hugovy snahy o kerygmatickou teologii nebyly pochopeny: nejednalo se v žádném případě o novou teologii jakožto náhradu za tu dosavadní vědeckou, nýbrž o pokus zachycenou a přepracovanou scholastickou a co možná nejlepší vědeckou teologii ještě jednou promyslet a nabídnout tak, aby každý posluchač byl zasažen centrálním kerygmatem. Srov. G. WAGNER, *Cit. d.*, s. 229; podobně H. VORGRIMLER, „Mystische Innerlichkeit und weltoffene Humanität. Hugo Rahner SJ 60 Jahre“, *ChS* 12 (1. 5. 1960), s. 143n (143). Neufeld potvrzuje, že rovněž Karl Rahner se nestavěl odmítavě vůči kerygmatickému pokusu svého bratra, na jehož knižním vydání se ostatně i podílel, ani k základní myšlence jako takové, jen vůči některým návrhům řešení. Do kerygmatického projektu se sám zapojil na poli kazatelském, jak ukazují promluvy pronesené na studijním týdnu „Kněžská teologie dnes“, konaném těsně po zrušení fakulty nacisty. Kurz byl tedy symbolem živoucí snahy pokračovat v nastoupeném nasazení navzdory překážkám. Srov. K. H. NEUFELD, „Karl Rahner: Predigten zur Verkündigungstheologie 1938“, *ZKTh* 129 (2007), s. 183-206 (183n).

²⁴¹ Srov. M. SCHMAUS, „Ein Wort zur Verkündigungstheologie“, s. 24. Na tomtéž místě známý profesor důrazně prohlašuje, že teolog, který je naplněn nejen slovy, ale i duchem svatého Tomáše, nebude hned

Teologie Rahnerovy doby se nacházela na jakémisi rozhraní, v době přestavby, obnovy. Z dnešního pohledu můžeme říci, že teologie, jak se vyvíjela v druhé polovině 20. století, je ve svých nejlepších plodech snahou o spojení obojího: aby hluboce reflektované předkládané pravdy skutečně zvěstovaly živého Boha v Kristu, aby teologie využila bohatství objevů a forem, které během staletí vydobyla, aby inkulturovala živé Boží slovo a současně přetvářela kulturu, do které hovoří.²⁴² Je jisté, že další rozvoj a uživotnění tohoto kerygmatického proudu v teologii zhatilo zrušení innsbrucké teologické fakulty v roce 1938 a také velmi ostražitý postoj Vatikánu (Canisianum a fakulta v Sitten byly v roce 1940 dokonce podrobeny papežské vizitaci²⁴³), kvůli němuž během válečných let innsbručtí jezuité o tomto tématu nepublikovali. I když po válce své kerygmatické nadšení v teologickém bádání explicitně nerozvíjeli, přesto tento fragment dodal soudobé teologii impulsy, které se neztratily.²⁴⁴

A tak ani Rahner nepředběhl dobu, v níž žil. Svým přístupem dopomáhal k nutnému oživení: vytvářel typ teologie, kterou bylo nutno implantovat do tehdejšího teologického systému. Těžko říci, jak on sám v pozdějších desetiletích vnímal vývoj moderní teologie a její proměnu. Jisté je, že tomu, co nadepsal jako program své kerygmatické teologie, zůstal v základu věrný až do své smrti. V celé jeho teologické tvorbě je tak patrné napětí mezi zvěstováním a spekulací, a tím také určitá nejasnost jeho teologické profilace. Rahner jednoduše zůstal u svého původního projektu a v jeho rámci pak tvořil po celý svůj život.

Doplňme ještě, že v české teologii se Rahnerův kerygmatický koncept nesetkal pouze s kritickým odmítáním, jak jsme mohli vidět u české dominikánské školy. Překlad jedné kapitoly z jeho teologie zvěstování byl po válce otištěn v časopise

školometsky zvedat ukazovák, jakmile přečte něco nového anebo uslyší něco známého v nezvyklém podání.

²⁴² Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria* (Praha a Kostelní Vydří, 2005), s. 150-152.

²⁴³ Touto vizitací byl pověřen jezuitský spolubratr Augustinus Bea, který, jak Rahner vzpomíná, prozkoumal Canisianum a fakultu v jejich zbožnosti a vědeckosti s „moudrou laskavostí“ (*weise Güte*). Srov. H. RAHNER, „Eminenz Kardinal Bea“, *KCC* 94 (1960), s. 9n (9).

²⁴⁴ Srov. K. H. NEUFELD, „Theologiegeschichtliches zur innsbrucker ‘Verkündigungstheologie’“, *ZKTh* 115 (1993), s. 13-26. Karl Rahner ve zmíněném slovníkovém hesle přiznává pokusům kerygmatické teologie tři pravdivé a podle něj dosud nenaplněné aspekty: že velká část dnešní scholastické teologie stojí jen velmi málo zřetelně ve službě skutečně aktuálního zvěstování, jež hledá dnešního člověka s jeho těžkostmi ve víře; že současná teologická činnost na univerzitách příliš málo vzdělává mladý klérus pro jeho úkoly; a že samotné kerygma nemůže být prostě jen zjednodušená školská teologie. Srov. K. RAHNER, „Kerygmatische Theologie“, s. 126.

Museum.²⁴⁵ Její překladatel Svatopluk Schützner se pak v jednom svém příspěvku zaobíral kerygmatickou teologií, obzvláště pokusem Hugo Rahnera. Kromě konstatování neživotnosti tehdejší vědecké teologie se pokouší vyjádřit napětí a souvislosti mezi dogmatickou a kerygmatickou teologií, stejně jako vystihnout jejich svébytnou charakteristiku. Zamýšlí se nad samostatným postavením kerygmatiky uvnitř teologie a Rahnerovu koncepci pochvalně hodnotí jako jeden z úctyhodných pokusů, postavený na učení otců, přeci však s určitou výhradou ve prospěch i jiných důrazů.²⁴⁶ Budiž s politováním dodáno, že se jedná o jediné teologické stopy po Hugo Rahnerovi v českém prostředí.²⁴⁷

I. 3. 2. Církevní otcové: trvalý zdroj živé teologie

Starší z Rahnerů je ponejvíce známý jako renomovaný znalec patristické teologie. Už z předchozí kapitoly víme, v čem tkví kořeny jeho hlubokého zájmu o církevní otce: věhlasný patrolog propojil svůj historický a dějinně-teologický zájem se svým kerygmatickým zaměřením. Jeho „patristický výzkum je vždycky veden dogmatickým zájmem. Chtěl zpřístupnit teologické myšlení otců, aby se mohlo stát plodným pro dnešní chápání víry.“²⁴⁸ Rahner byl přesvědčen, že díky obnovenému vědomí o těchto

²⁴⁵ Srov. H. RAHNER, „O viditelné církvi“, *Museum. Revue slovanských bohoslovců* 73 (1946), s. 82-85.103-109.140-144.

²⁴⁶ Srov. S. SCHÜTZNER, „K otázkám kerygmatické theologie“, *ČKD* 111 (1946), s. 120-130. Jméno tohoto autora rozhodně není bez zajímavosti: byl to tehdy mladý, nekonvenční kněz, žák Josefa Zvěřiny, ovlivněný francouzským hnutím JOC/JEC, který sehrál nepříliš pochvalnou roli ve své protirežimní aktivitě v roce 1950. Poté, co se mu podařilo uprchnout do Rakouska, vrátil se do ČSR zpět na pár týdnů tajně jako špión pro potřeby českých katolíků. Souhrou nebezpečných okolností a zejména pro svou dobrodružnou bezstarostnost se v republice zdržel dlouhé tři měsíce, a mnohým jeho pomocníkům byl kontakt s ním následně krutě započten jako špionáž. Schützner následně působil v Innsbrucku a studoval ve Štrasburku. Přesídlil do Spojených států, kde byl laicizován, také vlivem výčitek, že způsobil tolik utrpení mnoha lidem v ČSR. Oženil se a pracoval jako knihovník ve Washingtonu. Na nějakou dobu dokonce ztratil víru, pak se k ní opět vrátil a působil též jako pastorační asistent. Srov. k tomu jeho vlastní svědectví v knize KOLEKTIV AUTORŮ, *Kamínky. Drobná svědectví o pronásledování křesťanů v době komunistické totality i o jejich snahách o svobodu a dobro vlasti*, 4. díl (Hradec Králové 2002), s. 63-69; a také V. NOVOTNÝ, *Odvaha být církví: Josef Zvěřina v letech 1913-1967* (Praha 2013), s. 220-222.

²⁴⁷ Pokud nepočítáme stručnou a pouze informativní recenzi Rahnerových kerygmatických přednášek: A. SALAJKA, H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, *ČKD* 108 (1943), s. 227-229. A připojme jednu vzpomínku z minulého režimu: Hugovy myšlenky a odkaz byly velmi ceněny v kruhu studentů teologie, jež kolem sebe v Čechách u Mělníka shromažďoval mnohaletý spirituál a zpovědník litoměřických bohoslovců P. Herman Schmid SJ, který studoval v 30. letech Innsbrucku. Jejich zájem se systematicky soustřeďoval kolem teologie H. Urs von Balthasara. Zde má své kořeny okruh spolupracovníků české mutace časopisu *Communio*. Srov. M. ALTRICHTER, „Die Rahner-Rezeption in Böhmen“, *StZ* 224 (2006), s. 196-201 (198). Již jsme citovali Schmidovu glosu k přednáškám obou Rahnerů (viz pozn. 80). Kromě vzpomínek však z recepce Hugo Rahnera v těchto kruzích zjevně nezbylo nic.

²⁴⁸ ...*patristische Forschung ist immer von dogmatischem Interesse geleitet. – Er möchte das theologische Denken der Väter freilegen, um es für das heutige Glaubensverständnis fruchtbar werden zu lassen.*

pramenech církevní teologie a pastorační omládky.²⁴⁹ Otcové prvních staletí církve jsou tedy spolu s Písmem hlavním pramenem jeho teologie. „Mají nám mnohé co říci, zamýšlíme-li se dnes nad základy ryzího křesťanského duchovního života. Mnohé, na co se ode dnů prvotní církve snad pozapomnělo, či co už dost jasně nevidíme.“²⁵⁰

A tak žil innsbrucký patrolog v přesvědčení, že studium otců nezastupitelně obohacuje současnou teologii a spiritualitu: „Vědecká naléhavost, která utváří mé spisy, stále znovu potvrzuje onu pravdu, že se v církvi to, co je prastaré, může vždy také stát novým a že přítomnost žije z cirkulujícího proudu, který od okamžiku Letnic zaplavuje lidstvo“²⁵¹. Z těchto pohnutek také vyrůstají jeho spisy věnované výzkumu antických pohanských i křesťanských spisů a dokumentů.

V úvodu ke sbírce mučednických zpráv ze 2. století Rahner konstatuje, že „je podivuhodné, jakou propracovanost vykazuje již v této rané době teologické zdůvodnění mučednictví. A je pro nás, dnešní křesťany zahanbující, jak dalece se nám vytratil tyto základní myšlenky veškeré křesťanské existence“²⁵². Teologické prohloubení, o které se Rahner v úvodu snaží, tedy „odhaluje nad celými dějinami se klenoucí věčnou platnost starokřesťanských dokumentů“²⁵³. Tady je jasně vidět, že Hugova patristická práce směřuje k teologickému poselství pro současnost.²⁵⁴ To

J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 74. Tak lze rozlišit samotné patrologické, tedy historické zkoumání, jež se snaží proniknout co možná nehlouběji k duchu příslušného autora, a práci teologa, jemuž kontakt s velkým myslitelem získává vhodný příklad a podněcuje a obohacuje jeho vlastní zkušenost. Tyto výzkumné přístupy nelze zaměňovat, zároveň však je často nelze od sebe oddělovat. Srov. H. CROUZEL, „Die Patrologie und die Erneuerung der patristischen Studien“, in R. VAN DER GUCHT, H. VORGRIMLER (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Band III.* (Freiburg i. B. 1970), s. 504-529 (527). Rahner byl zřetelně veden oním druhým, teologickým přístupem, ačkoli byl pro něj neoddělitelně propojen s historickým zkoumáním otců.

²⁴⁹ Srov. G. WAGNER, *Cit. d.*, s. 231.

²⁵⁰ H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 6. Ratzinger zmiňuje Rahnera (spolu s O. Caselem, H. de Lubacem a J. Daniélou) jako teologa, který vychází z otců, a přináší tak nezkažený pramen víry v její prvotní svěžesti. Srov. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie.* (München 1982), s. 140.

²⁵¹ *So ist denn das wissenschaftliche Anliegen, das meine Werke durchformt, immer wieder die Wahrheit, daß in der Kirche das Uralte immer auch Neues werden kann, und daß die Gegenwart lebt von dem kreisenden Strom, der seit dem Pfingsttag die Menschen durchflutet.* H. RAHNER, *Hugo Rahner*, s. 16.

²⁵² *Es ist staunenswert, wie ausgebaut bereits in so frühen Tagen die theologische Begründung des Martyriums vor uns steht. Und es ist für uns heutige Christen beschämend, wie weitgehend uns diese Urgedanken alles Christseins entschwunden sind.* H. RAHNER, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, s. 15.

²⁵³ *... enthüllt die über alles Geschichtliche hinausragende ewige Gültigkeit der urchristlichen Dokumente.* Tamtéž.

²⁵⁴ Jeden jezuitský patrolog vzpomíná na svůj innsbrucký pobyt ze studijních let: „Setkání s bratry a řádovými bratry Rahnerovými mi umožnilo lépe pochopit, jak mnoho může hlubší znalost otců osvětlit současné naléhavé úkoly dogmatiky.“ (*Die Begegnung mit den Brüdern und Ordensbrüdern Hugo und Karl Rahner gab mir besser zu verstehen, wie sehr eine tiefere Kenntnis der Väter dogmatische Anliegen der Gegenwart erhellen konnte.*) CH. KANNEGISSER, „Begriff und Ziel historischer Theologie heute“, *Kairos* 28 (1986), s. 1-10 (2). Cit. in N. BROX, *Cit. d.*, s. 253.

potvrzuje Rahner také v úvodu k patristickým textům o matce církvi, když tvrdí, že to, co pozdější časy zpívaly ke chvále matky církve, je pouze ozvěnou toho, co vytvořili církevní otcové, karolínští a raně středověcí teologové.²⁵⁵ Zápal innsbruckého jezuita pro patristický svět potvrzovali posluchači jeho přednášek, kteří uváděli, že jejich profesor je pro církevní otce nadchl tím způsobem, který je srovnatelný s fascinací detektivkami či křížovkami. Člověk se pak chopil patristických textů, protože měl k tomu chuť.²⁵⁶

I. 3. 2. 1. Metoda zpracování teologie otců

Pokud jde o způsob patrologické práce, Rahner upřednostňuje tzv. *tematickou metodu*,²⁵⁷ která si klade za cíl sledovat určité téma napříč díly otců a zaznamenat jeho vývoj. Tento přístup volí Rahner pro své souhrnné dílo *Symboly církve*²⁵⁸ a další publikace, jak jsme viděli v souhrnném představení jeho díla (viz kap. I. 2. 3.). Stojí však v pozadí mnoha jeho dalších spisů a studií – zjevně nejlépe slouží jeho kerygmaticko-teologickému zaměření. Innsbrucký teolog tak vždy představí téma, které chce zkoumat, a pak k němu nalézá vyjádření, myšlenky a teologické zpracování u jednotlivých církevních otců.

V tomto metodickém zpracování otců se Rahner do značné míry liší např. od H. Urs von Balthasara a od svých francouzských současníků, H. de Lubaca nebo J. Daniélou, kteří mj. publikovali výzkumy zabývající se do hloubky konkrétními církevními otci. Rahner naproti tomu až na některé výjimky (např. kratší statě o Origenovi) svou metodou sleduje vývoj a uživotnění konkrétního zvoleného tématu v celé patristické (a namnoze i středověké) tradici. Tento přístup předpokládá důkladnou analýzu a znalost jednotlivých spisovatelů, u Rahnera je však spíše projevem syntetizujících snah o (zejména kerygmatické) uživotnění patristického odkazu.

²⁵⁵ Srov. ME, s. 7n.

²⁵⁶ Srov. A. R. BATLOGG, „Hugo Rahner als Mensch und Theologe“, s. 524. Vorgrimler řadí Rahnera k teologům, kteří s obdivuhodnou intuící vysvobodili církevní otce z jejich historicky umrtvených edic a znovu z nich učinili otce. Srov. H. VORGRIMLER, „Mystische Innerlichkeit und weltoffene Humanität“, s. 143.

²⁵⁷ Srov. J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 74. Instrukce Kongregace pro katolickou výchovu z roku 1988 vypočítává čtyři různé přístupy k výkladu a zpracování patristického materiálu: 1. analytický, který zahrnuje studium jednotlivých otců; 2. panoramatický, který nabízí jeden pohled na patristickou epochu a její reprezentanty; 3. monografický, který prosazuje některé reprezentativnější otce; 4. tematický, který zkoumá jedno téma a jeho rozvoj napříč patristickými díly. Srov. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sullo studio dei Padri della chiesa nella formazione sacerdotale* (Roma 1988), č. 58.

²⁵⁸ I když je podle autora tento přístup složitější než pojednat o tématu církve postupně u jednotlivých autorů, je pro dějiny dogmatu nejpodněnější. Srov. SK, s. 8.

S tímto postupem souvisí Rahnerova volba starocírkevních autorů. Pokud bychom chtěli sledovat jeho preference ve výběru oblíbených otců, nedobrali bychom se relevantního závěru. Je pravda, že starší z Rahnerů s oblibou, a lze snad říci, že i nejčastěji, cituje sv. Augustina, pro něj „největšího mezi muži církve“²⁵⁹; výraznou slabost však má rovněž pro „ohromného Origena“²⁶⁰, jemuž jako jeho důvěrný znalec přímo věnoval některé své studie²⁶¹, hojně čerpá u Ambrože či Ireneje, opírá se často také o Klementa Alexandrijského, dále Cypriána, Tertuliána, Hippolyta, Ignáce Antiochijského, Hilaria, Kappadočany a zmiňuje ostatně snad jakéhokoli církevního otce i raněstředověkého autora, jehož citát mu poslouží ke zvěstování probíraného tajemství. Rahner sám na jednom místě říká, že vynáší na světlo skryté, utajené poklady, jejichž nalezení umožnilo pouze vytrvalé a namáhavé hledání.²⁶² Innsbrucký patrolog zkrátka pro svou tematickou metodu užívá myšlenky a spisy všech možných autorů bez výrazných rozdílů a preferencí (samozřejmě v konkrétních článcích preferuje autory, u nichž nachází ke svému tématu nejvíce materiálu), až se čtenáři zdá, že si autor pilným studiem osvojil obsah snad všech svazků Migneho patrologické edice.

Právě s ohledem na Rahnerovo kerygmatické čtení otců je potřeba se tázat, jak náš autor myšlenky a spisy starocírkevních spisovatelů sám teologicky zpracovává. Pokud se jedná o práce badatelské, tedy studie z oblasti odborné patrologické diskuse, vlastní teologické zpracování se v nich výrazněji neprojevuje. U prací redakčních (uveřejnění patristických textů) je autorův teologický pohled soustředěn do samostatných úvodů k těmto sbírkám. Vcelku jednoznačný je rovněž Rahnerův teologický postup, při němž citacemi otců pouze podepírá, oživuje či prohlubuje vlastní teologická vyjádření. U všech těchto typů prací lze tedy zřetelně rozpoznat, co je míněním autora a co je vyneseno z pokladů starocírkevní teologie. Pak se ovšem v Rahnerově teologickém odkazu vyskytují četné publikace, jejichž převážným obsahem jsou hojné citace z otců, jimiž chce autor zpřístupnit a vyjádřit nějaké

²⁵⁹ H. RAHNER, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 72.

²⁶⁰ ... *gewaltigen Origenes*. H. RAHNER, „Die Grundlegung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche“, in H. RAHNER, O. KARRER, *Cit. d.*, s. 67-81 (79). Rahner tamtéž poznamenává, že Origenovi Západ vděčí za zprostředkování mystiky v mnoha ohledech.

²⁶¹ Jedná se o články „Taufe und geistliches Leben bei Origenes“, *ZAM* 7 (1932), s. 205-223 a „Das Menschenbild des Origenes“, *Eranos-Jahrbuch* (1947/1948), s. 198-248. Rahner ve své recenzi k jedné monografii zabývající se ideálem dokonalosti u Origena nazývá tohoto významného Alexandrije velkým, po staletí sporným formátorem východní zbožnosti a přesvědčivě vytýká autorovi monografie jeho nedostatky v chápání Origena, zvláště v předpokladech a výchozích bodech jeho zbožnosti. Innsbrucký jezuita zde vystupuje jako obeznalý odborník v chápání tohoto církevního otce. Srov. H. RAHNER, W. Völker: *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (Tübingen 1931), s. 184n

²⁶² Srov. *ME*, s. 8.

teologické či spirituální poselství. Autor píše velmi zaníceně, takže čtenáře nenechává na pochybách, že se zcela ztotožňuje s danými výpověďmi; evidentně se velmi těší z toho, co u milovaných církevních spisovatelů nachází. Můžeme proto zůstat na vážkách, zda se jedná o projev jeho myšlení nebo jen o soupis, jakousi antologii. Rahner se zde z hlediska teologické práce víceméně pohybuje na úrovni *auditus fidei*, i když je zcela zřejmé, že sám nechce skončit jen u podrobných výčtů. Tyto příspěvky jsou motivované ryze teologicky: starší z Rahnerů sám umlká a nechává mluvit to, co již bylo vytvořeno dávno před ním, čímž vyjadřuje způsob i svého teologického myšlení. Toto bohatství církevní tradice tedy budeme považovat za autorovu vlastní, recipovanou teologii. Snad můžeme říci, že Rahnerovy jednotlivé práce, které nás „jen“ seznamují s myšlenkami a teologií církevních otců, jsou jednotlivými kamínky do mozaiky teologické a spirituální pokladnice, která se i pro současné křesťany může stát nevyčerpatelným pramenem spásy, jak jej Kristus otevírá ve své církvi, z níž si „každý, kdo chce, může utvořit nápoj života“²⁶³.

I. 3. 2. 2. Přístup k Písmu svatému

V souvislosti s pojednáním o Rahnerově zpracování teologie církevních otců se vnučují další, pro interpretaci velmi důležité otázky, týkající se vztahu k Písmu svatému: Jak k němu Rahner přistupuje? Jakým způsobem je vykládá? Je v jeho díle patrná preference nějaké exegeze? Jak se u něj snoubí historickokritický přístup k biblickému textu s oním symbolicko-mystickým, který nacházíme u otců? Dle našeho názoru lze podat poměrně jednoznačné odpovědi. Rahner poměrně často uvádí texty z Písma jak v souvislosti s výroky otců, tak ve svých vlastních úvahách. Vykládá je však důsledně způsobem užívaným v patristice, pohlíží na text synchronně v jeho duchovním a výsledném teologickém poselství. Je tedy zcela imunní vůči jakýmkoli přístupům historickokritické exegeze; pro něj jsou směřodatné výklady otců. Sám takto píše v úvodu ke svým *Symbolům církve*:

„Tím, že načrtneме raněkřesťanskou obraznou teologii, poskytneme zároveň příspěvek k tomu, co dnes znovu hledáme a objevujeme, k pneumatické exegezi, tedy onomu výkladu Písma ze strany otců a raného středověku, který nechce být exegezí v našem moderním smyslu, nýbrž vždy jen v biblických obrazech zahalenou dogmatikou.“²⁶⁴

²⁶³ IRENEJ Z LYONU, *Adversus haereses* III, 4, 1. Cit. in SK, s. 8.

²⁶⁴ *Indem wir diese Bildtheologie der Urzeit abzeichnen, leisten wir zugleich einen Beitrag für das, was man heute auch wieder zu entdecken sucht, zur pneumatischen Exegese, also jener Schriftdeutung der*

Je tedy zřejmé, že se innsbrucký profesor i v pozdních letech své tvorby zcela rozchází se soudobými exegetickými metodami a utíká se do světa tradičně církevní exegeze, jemu tak drahé. V základu stojí zřejmě nedůvěra a skepse z roztodivných vědeckých pokusů o rozbor Písma. Už ve svých přednáškách o kerygmatické teologii Rahner konstatuje, že „exegeze, jak se zdá, se rozplývá v úvodních otázkách, filologii a boji proti liberální exegezi“²⁶⁵. V první polovině 20. století existovalo velké napětí mezi katolickými exegety a učitelským úřadem církve, který svými omezeními opravdu bránil svobodnému a autentickému rozvoji biblických studií.²⁶⁶ Rahner, který nejspíš dobře znal prostředí rozháraných exegetických diskuzí a žil v něm, se uchýlil k oné jisté exegetické cestě pastýřů, ražené od nejranějších dob církve.²⁶⁷ Patrně z těchto důvodů zužuje rozsah svých důležitých a komentovaných citací z Bible více či méně na ty úryvky, které byly vykládány a užívány církevními otci. Podrobnou a exegeticky fundovanou četbu Písma ve vztahu ke konkrétní probírané tematice u něj nenajdeme. Na jednom místě zdůrazňuje, že teologie se musí znovu stát více biblickou – což nakonec znamená vyznat se více než dosud v tradici, v patristickém způsobu mluvy.²⁶⁸ Zde je vidět, jak autor prakticky ztotožňuje výzkum Písma s výzkumem Písma v tradici církve, zejména u otců. Je pravda, že aspekt sledování působení a účinků určitého biblického textu v dějinách dlouho v moderní exegezi chyběl, a i když k dnešní exegezi patří,²⁶⁹ stále ještě není naprosto samozřejmým přístupem.²⁷⁰ Z tohoto pohledu byl Rahnerův důraz jistým způsobem inovativní. Na druhou stranu však tento příliš zúžený

Väter und des frühen Mittelalters, die nicht Exegese in unserem modernen Sinn sein wollte, sondern immer nur in biblische Bilder gehüllte Dogmatik. SK, s. 8.

²⁶⁵ *Die Exegese etwa schien in Einleitungsfragen, Philologie und Bekämpfung liberaler Exegese aufzugehen. ETV, s. 7.*

²⁶⁶ „Je pravda, že učitelský úřad zmíněnými rozhodnutími nepřiměřeně rozšířil oblast jistot, za něž víra může ručit. Je tedy pravda, že tím byla ořesena věrohodnost učitelského úřadu a nepřiměřeně zúžen potřebný prostor pro exegetické bádání a tázání. Je však i pravdou, že při výkladu Písma má víra co říci, a že je tedy úkolem pastýřů, aby opravovali tam, kde se zvláštní povaha této knihy vytrácí ze zorného pole a jen zdánlivá ryzí objektivita potlačuje to, co je na Písmu svatém jedinečné a co je mu vlastní.“ J. RATZINGER, „Vztah mezi učitelským úřadem Církve a exegezi“, *MKR Communio* 3 (2009), s. 396-402 (400). Celá čtyřicetiletá krize však způsobovala hluboké a tragické ztráty – ke všem souvislostem boje proti moderní exegezi včetně mnoha negativních dopadů církevních postojů a nařízení srov. T. PETRÁČEK, *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize* (Praha 2011), zvl. s. 83-277.

²⁶⁷ Rahner zdůrazňuje, že exegeze je ve své podstatě nejčestnějším titulem pro *ministerium Verbi* (Sk 6,4), protože je pouze rozvíjením Božího slova, nikoli jeho svévolným a umělým rozmnožováním. Srov. *ETV*, s. 108.

²⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 21.

²⁶⁹ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi* (Praha 1996), I. C 3.

²⁷⁰ Srov. L. TICHÝ, *Chvála lásky. Interpretace a účinky 13. kapitoly prvního listu Korintanům* (Olomouc 2008), s. 117.

prostor interpretace Písma bezesporu přispěl k tomu, že svým dílem stál Rahner jakoby stranou mocného proudu rozvoje moderní teologie, protože ani v oblasti exegetické práce se nezačlenil do syntetizujících a zcela církevních snah o její nejlepší využití.

I. 3. 3. Rahnerova symbolická teologie

Poté, co jsme vyložili Rahnerův přístup k teologii otců a tím také k Písmu, bude nyní navýsost potřebné charakterizovat autorovo pojetí a užití teologie symbolů. Ta právě u otců zaujímá výrazné místo a představuje jeden z hlavních rysů teologického myšlení i našeho autora: „To nejhlubší ze starocírkevní nauky je skryto pod rouškou symbolické teologie.“²⁷¹ Rahner tento symbolický svět otců propojil se zásadními souvislostmi mezi Bohem a člověkem s vrcholem ve vtělení Božího Syna, mezi nebem a zemí, mezi pádem a povstáním člověka v dějinách, mezi světlem a temnotou. Takto provázané úvahy předkládal ve svém pojetí křesťanského humanismu.

I. 3. 3. 1. Pravý, trinitární humanismus

Téma humanismu se stalo předmětem četných a palčivých tázání v souvislosti s prožitými nelidskostmi hrůzostrašné světové války.²⁷² I Rahner se nedlouho po skončených ničivých bojích, kdy „se nám zdá, že je rozbité všechno, co kdysi v méně bouřlivých obdobích činilo náš život humánním a láskyhodným“²⁷³, spolu s mnoha dalšími táže: „Může se člověk stát znovu člověkem, je možné náš ukrutně zničený Západ opět nově vystavět do humánního životního uspořádání?“²⁷⁴ Svou odpověď zpracovává ve světle tajemství a ekonomie spásy Nejsvětější Trojice.

V pohledu na první osobu Trojice, Boha jako Stvořitele a Otce člověka, Rahner především zdůrazňuje: člověk je stvořen pro Boha, a proto se může stát člověkem, pouze pokud vychází z Boha a k němu směřuje. Pokud to popírá a nechává v sobě toto

²⁷¹ *Das Tiefste der alten Kirchenlehre ist in der Verhüllung einer symbolischen Theologie geborgen. SK, s. 91.*

²⁷² Také teologové se nad tímto tématem zamýšleli – zmiňme zde jen dvě patrně nejznámější publikace: dílo známého francouzského jezuita H. DE LUBACA, *Le Drame de l'Humanisme athée* (Paris 1944), v němž se autor konfrontuje se známými a vlivnými osobnostmi se vztahem k ateismu, vyšlo v německém překladu pod názvem *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott* (Salzburg 1950), k němuž Hugo Rahner napsal předmluvu a jistě se jím také nechal inspirovat – ostatně v publikaci *Sinn der Geschichte* uvádí Rahner toto dílo v seznamu literatury. Druhým, stručným, ale nadmíru jasnozřivým a prorockým dílem, hodnotícím vědecký, kulturní a duchovní vývoj západní společnosti, je spisek R. GUARDINIHO, *Das Ende der Neuzeit* (Würzburg 1950), v českém překladu *Konec novověku* (Praha 1992).

²⁷³ ... *uns alles zerbrochen scheint, was einst in sturmfreieren Gezeiten das Leben so human und lebenswert gemacht hat.* H. RAHNER, „Christlicher Humanismus als Reife“, *GrEnt* 1, H 5/6 (1946), s. 1-3 (1).

²⁷⁴ *Kann der Mensch wieder Mensch werden, kann man unser grausam zerstörtes Abendland wieder zu einer humanen Lebensordnung neu aufbauen?* Tamtéž.

božské určení uhynout, postupně v něm odumírá i všechno lidské, jakkoli se vše po dlouhou dobu zdálo být krásně kvetoucí. Rahner tento bláhový úděl přirovnává ke hniječímú rozpuku květin v ohraničených vázách. Pokud chce člověk stavět pouze na sobě, dostane se tajemným způsobem do silového pole, které jej táhne dolů a nakonec mu takřka odsaje všechno, co z něj činilo člověka.²⁷⁵ Člověk může pochopit, kým je člověk, teprve až pochopí, kým je Bůh.²⁷⁶ Každý humanismus bez Boha je ve skutečnosti zvrhlou náhražkou víry v Boha a stává se nelidským, mění se v tyranii vnučené a organizované svobody.²⁷⁷ Zdravý humanismus naopak znamená milovat Boha Stvořitele tak, že se před ním všechno pozemské ztrácí, a současně milovat dobrou zemi a lidi, protože jsou od Boha. Člověk je ve své pozemskosti povolán k božskému určení: to znamená zůstat dítětem země a současně směřovat k nebi, protože plody pravého lidství visí mezi nebem a zemí.²⁷⁸ Jedině člověk vztažený k Bohu je „celým člověkem“²⁷⁹; pouze nebeský člověk je správně i pozemským člověkem, všechno ostatní je torzem nebo vykotlaným pařezem. Humánním se člověk stává jedině v Bohu.²⁸⁰

I. 3. 3. 2. Vtělení jako klíč k pravému humanismu

Toto vše se ozřejmuje a naplňuje ve světle druhé božské Osoby, vtěleného Božího Syna. Starší z Rahnerů upomíná, že zdravě lidské je utvářet v sobě podobu onoho člověka, jenž se prohlásil synem člověka, který je v nebesích (srov. Jan 3,13).²⁸¹ Člověk totiž – jak autor znovu opakuje – nemůže objevit člověka a to, co je lidské, pokud bude hledat jen člověka; buduje tak pouhý monolog se sebou a projektovanými božstvy. Teprve a právě díky vtělení se uskutečňuje opravdový dialog: ve vtěleném Logos může člověk dávat Bohu odpověď, může hovořit s živým Bohem.²⁸² Jedině ten, kdo věří ve vtělení,

²⁷⁵ Tamtéž, s. 1n. A na jiném místě Rahner podobně hořce konstatuje: Kdo věří, že humanismus se může utvářet na základě víry v člověka, který je sám v sobě dobrý, ten bude velmi brzy znovu stát před výbuchy pekelné lávy nelidskosti – právě tam, kde dnes stojíme. Srov. TÝŽ, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 25. Evidentně byly válečné hrůzy příliš živě a hluboko v myslích těch, kdo jimi prošli.

²⁷⁶ Srov. H. RAHNER, „Gibt es einen christlichen Humanismus?“, s. 68.

²⁷⁷ Srov. H. RAHNER, „Zum Drama des atheistischen Humanismus“, in H. DE LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott* (Salzburg 1950), s. 7-11 [Vorwort].

²⁷⁸ Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus als Reife“, s. 1n.

²⁷⁹ Srov. H. RAHNER, „Archetypus. Zu C. G. Jungs 70. Geburtstag“, *Neue Zürcher Nachrichten*, Beilage Christliche Kultur 9, Nr. 29 (1945).

²⁸⁰ Srov. *GM*, s. 489.

²⁸¹ Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus als Reife“, s. 2.

²⁸² Srov. *GM*, s. 7.

v ono sebezřeknutí Boha, ví o věčných hloubkách člověka.²⁸³ Teprve díky křesťanskému zjevení víme s přesností o hlubinách a výšinách lidské přirozenosti.²⁸⁴

V tomto procesu připodobňování vtělenému Slovu je na jedné straně potřeba vidět onen ďábelský nesoulad, táhnoucí se celým stvořením od prvotního hříchu – je to zhroucení toho, co bylo v člověku božské; ale na druhé straně je možné stát se díky Kristu účastnými na božské přirozenosti. Člověk se v takovém kolísání mezi nebem a zemí stává bytostí mezi dvěma frontami a celé dějiny všech lidských ideálů jsou ve znamení volby mezi andělem a bestii.²⁸⁵ Tento boj o prosvětlené lidství, tuto rozervanost mezi duchem a pouhou smyslovostí dobře znali a zažívali staří Řekové – zde innsbrucký patolog uživotňuje antické dědictví, jemuž během válečných let věnoval tolik svého badatelského úsilí, a současně augustinovský pohled na člověka, Rahnerovi tak důvěrně známý.²⁸⁶ Právě v tajemství vtělení je vyznačena cesta k vyrovnanému přijímání a rozvíjení této nebeské pozemskosti, která je vložena do každého člověka. Rahner podotýká, „že za závojem viditelného se skrývají věčná tajemství a že člověk může pouze v Božím Slově, které dále žije v církvi, rozpoznat smysl pozemských věcí“²⁸⁷. Díky vtělení Božího Syna se skrze viditelné dostáváme k neviditelnému, skrze lidské k božskému, skrze lásku k vykoupení, skrze krvavou smrt k Božímu životu. „Vtělené zjevení Boha je proto nerozlučitelnou jednotou mezi dějinnou viditelností nebo lépe slyšitelností a duchovně transcendentním božstvím.“²⁸⁸ Z toho vyplývá, že zdravý křesťanský humanismus ve své pravdě o člověku neznamená ani útek od světa a všeho materiálního k odtržené duchovnosti, ani uvíznutí ve všem jen pozemském. Křesťan podle Rahnera nikdy neprchá do zjemnělé nadzemskosti

²⁸³ Srov. H. RAHNER, „Gibt es einen christlichen Humanismus?“, s. 68.

²⁸⁴ Srov. H. RAHNER, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 25.

²⁸⁵ Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus als Reife“, s. 1. Podle Rahnera se člověk Západu ukazuje jako člověk mezi nebem a peklem. A základní tajemství teologie, jímž je mystérium vtělení Boha, je současně pádem i povstáním pro národy, které jsou milostiplně zapojeny do tohoto nesmírném dramatu božského díla spásy. Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus und Theologie“, s. 83n.

²⁸⁶ Když Rahner při pohledu na křesťanské významy antických mystérií komentuje spásné účinky symbolické rostliny mandragory, podtrhuje: pouze když duše vystoupí ze sebe sama, když je uvolněn její kořen, potom se uzdraví. Mystik by v augustinovské dikci prohlásil: Jedině když je duše zcela v Bohu, je také zcela v sobě sama. Srov. *GM*, s. 333.

²⁸⁷ ...daß sich hinter den Schleiern des Sichtbaren die ewigen Geheimnisse bergen, und daß man nur vom Wort Gottes her, das in der Kirche fortlebt, den Sinn der irdischen Dinge erkennen kann. Tamtéž, s. 488.

²⁸⁸ *Die fleischgewordene Offenbarung Gottes ist demnach eine unauflösliche Einheit zwischen geschichtlicher Sichtbarkeit oder besser Hörbarkeit – und geistig jenseitiger Göttlichkeit.* *ETV*, s. 16. Podobně píše Schönborn, že materie není zcela vnější, úplně nejvzdálenější od Boha, jak uvádí neoplatonismus, není nijak vzdálenou od Ducha, a proto nehodnou. Naopak, celý spásitelný proces se zprostředkovává pomocí materiálních věcí. Takto není materie překážkou na cestě k Bohu, ale díky své spojitosti s Kristovým tajemstvím se stává zprostředkovatelem vykoupení. Srov. CH. SCHÖNBORN, *Ikona Krista. Teologické východiska* (Bratislava 2002), s. 179.

(nezdravého eschatologismu), ani se nevyčerpává ve stále znovu selhávajícím pozemském budování; je člověkem, který své aktivní utváření dějin poměřuje věčností.²⁸⁹ „Křesťan musí mít odstup od světa, aniž by jím pohrdal; má jej objímat, aniž by se v něm ztratil. Křesťanský humanismus je vždy současně zřeknutím se a láskou, je nebeskou pozemskostí.“²⁹⁰ Vtělený Kristus utváří člověka v jeho vyrovnaném postoji k pozemské a nebeské realitě, k nahlížení neviditelného skrze viditelné.²⁹¹

V této souvislosti bude užitečné zmínit Rahnerův rozbor symboliky helénských mýtických rostlin. První z nich je bájná rostlina móly, kterou v Homérově líčení dostal Odysseus od boha Herma jako zbraň proti zlé kouzelnici Kirké, jež své návštěvníky proměňovala ve vepře. V křesťanském pojetí je to poukaz na zápas člověka o své určení: stává se buď Božím člověkem, nebo zvířetem démona. Tuto dvojsměrnost lidské cesty symbolizuje právě rostlina móly, která má černý kořen a bílé květy. K vítězství svého božského povolání člověk nutně potřebuje božskou sílu a vysvobození. Kristus je tedy ten pravý, jediný Hermes a jeho spásným darem je rostlina jeho evangelijní zvěsti. Kdo má móly, lék věčného života, který ho vytahuje z černoty zla k bílému světlu spásy, tomu nemůže uškodit jed zla a je veden ke zbožštění. Člověk tedy ozdravuje jedině v poslušnosti vůči tomu, co je větší než on sám, co mu přichází vstříc shůry jako Hermes se spásnou rostlinou.²⁹² Tímto obrazem je akcentováno soteriologické poselství vtělení: zápas o vítězství dobra je vybojován a všem nabídnut ve vtěleném Slovu, Ježíši Kristu; on je jediným základem a zdrojem správného a dokonaného povolání člověka. Podobné akcenty pak lze spatřovat v Rahnerově rozboru rostliny mandragory: její černý

²⁸⁹ Srov. H. RAHNER, „Die Politik des Jesuskindes“, *Der Volksbote* 50, Nr. 51/52 (1950), s. 1.6 (1.6). Taková vyváženost nabádá křesťana na jedné straně k plné a pozorné angažovanosti pro pozemské záležitosti, protože tento náš svět a veškerá kulturní dobra musí být brány christologicky vážně, tak jako vtělení Slova. Na druhé straně se nesmí ve světě zaplést, ale musí radost světa stále posvěcovat křížem. Zakotven ve věčnosti může pozemské záležitosti pěstovat a milovat, aniž by jím propadl. Srov. TÝŽ, „Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur“, in *Abendland*, s. 116-127 (118-125). Jedině ten, kdo ví, že je na cestě, může budovat pozemský dům pokoje. Srov. TÝŽ, „Saint Denis ohne Kopf. Ein paar Gedanken zum Menschenbild von heute“, *Civitas* 4 (1949), s. 217-222 (221).

²⁹⁰ *Der Christ muß Abstand halten von der Welt, ohne sie zu verachten; er soll sie umarmen, ohne sich an sie zu verlieren. Christlicher Humanismus ist immer Verzicht und Liebe zugleich, ist himmlische Diesseitigkeit.* H. RAHNER, „Gibt es einen christlichen Humanismus?“, s. 65. Srov. také TÝŽ, „Christlicher Humanismus als Reife“, s. 2. Augustin podle Rahnera sjednotil platónské Ano ke světu s plotinovským Ne v syntéze křesťanského vědomí o lidském hříchu a Božím vtělení. Srov. TÝŽ, „Die Grundlegung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche“, s. 73; také *GM*, s. 355.

²⁹¹ Rosenberg považuje Rahnera za znovuobjevitele symbolického chápání pro naši dobu a vysvětluje, že jeho duchovní svět je možno označit za univerzalizmus vrcholící v Kristu, za symbolické vidění světa, v němž se nebeské zrcadlí v pozemském a pozemské je vztaženo k nebeskému a věčnému. Srov. A. ROSENBERG, *Geleitwort*, in H. RAHNER, *Griechische Mythen* (Basel 1984), s. XVI-XIX. Cit. in E. SAUSER, „Hugo Rahner“.

²⁹² Srov. *GM*, s. 260-283.

kořen upomínal staré otce církve na podřízenost člověka temným, démonickým silám. Vykupující Bůh však ve vtělení Syna sestupuje do temné kořenové říše padlého lidství a vytrhává člověka z jeho hříchem napadnuté pozemskosti k definitivnímu světlu proměnění těla; a protože mandragora připomíná lidské tělo bez hlavy, bylo pro řeckou teologickou obrazotvornost po ruce propojení s Kristem jako hlavou: pohanské národy vyrůstaly jako podobné člověku, ale bez hlavy víry – a tak onen chudý, bezhlavý, strašidelný kořen mandragory je zbaven zdánlivé hlavy Antikristovy a korunován hlavou Krista, jenž je vpravdě zjevitel a dovršitel člověka.²⁹³ A nakonec: jestliže byla mandragora považována za narkotikum, pak otcové sáhli po tomto christologickém výkladu: Kristus, dřímající spánkem smrti, povstává ze země jako podivuhodný kořen ze země Adamovy, a získává tak všem křesťanům blažený spánek spasitelné nebeské kontemplace – tam, kde člověk ve svém nejhlubším jádru setkávání Boha, tam uniká pouhé pozemskosti a protože je v Bohu, setkává nejlépe také sebe sama.²⁹⁴ Opět v těchto tentokrát rostlinných obrazech zaznívá Rahnerem tolikrát zmiňovaný princip lidského sebenalezení skrze nalezení Boha v Kristu, tedy ono humanistické skrze božské.

I. 3. 3. 3. V Duchu ukotvená naděje na vítězství

Tento trinitární humanismus má ještě třetí poselství: Duch svatý, kmitající a vznášející se mezi Otcem a Synem, je v Bohu láskou a jáсотem. Tento Duch, který vzkřísil Ježíše z mrtvých k novému životu, je zaslíbením i pro naše vítězství života. A tak je křesťan člověkem tohoto Ducha a s věřící vytrvalostí očekává, „jak nám Pán slíbil, nová nebesa a novou zemi“ (2 Petr 3,13). Pro něj už neexistuje tragičnost a malátnost plynoucí ze světa, protože tento plamenný a hučící Duch zvítězí a „obnoví tvář země“ (Ž 104,30). Člověk utvořený křesťanským humanismem je v tomto prozatím pozemském kráčení mezi duchem světa a duchem nebes povolán k rozlišování duchů a k úsilí chápat všechno dobré a obšťastňující, co zazáří v lidských dějinách, jako stopy onoho Ducha, který jednou prozáří dočasné temnoty tohoto světa do plnosti nebeského jasu.²⁹⁵

²⁹³ Srov. tamtéž, s. 314-317.336-349. Uvedené poselství církevních otců zmiňuje Rahner také v článku „Saint Denis ohne Kopf“, s. 222. Pohled na sochu bezhlavého světce Dionýsia přivádí Rahnera k myšlence, že dnešní člověk, který se vzdálil od hlavy božského Slova, je vskutku bezhlavý. Jedině tehdy může nalézt sám sebe, bude-li mít Slovo jako hlavu, bude-li cele v Bohu, protože člověk je vždy a jedině člověkem Božím. Srov. tamtéž, s. 218n.221n.

²⁹⁴ Srov. *GM*, s. 328-333.

²⁹⁵ Rahner takto charakterizuje křesťana v jeho nebeské víře a současně zasazenosti do světa: takový duchovní člověk v křesťanském smyslu je člověkem nadšením, ale současně moudrostí; opojením, ale střízlivěho; zřeknutím světa, protože je nebeským Duchem vytržen vzhůru, ale současně lásky ke světu, protože v kosmu nalézá Ducha, který naplňuje svět. Duchovní člověk ví o démonech, ale umí je přemoci;

Rahner uzavírá, že zdravý křesťanský humanismus se nám odkrývá jako stvořitelská láska k tvorům v Otci, ukřižované zřeknutí světa v Synu a blažené očekávání konečných věcí v Duchu svatém.²⁹⁶

V tomto pohledu na Boží vítězství v člověku a ve světě se nám jako v době promyšlené skládance harmonizují Rahnerova životní teologická témata: onen uvedený boj o božské vítězství v člověku se odehrává v lidském srdci, které právě v Srdci vtěleného Božího Syna nachází směr a sílu k dosažení pravého cíle; úsilí o pro duchovňování světa nese na svých bedrech církve, v dějinách tolikrát sužovaná bojem proti všelikému zlu, tak povýtce nelidskému a protibožskému; teologie dějin, v Rahnerově augustinovském pojetí zápasu mezi obcí Boží a ďáblou, reflektuje toto postupující dramatické utváření lidského světa; veškerý Rahnerův věřící pohled do přístavu spásy, ke konečnému vítězství církve a dějin, má zakotvení právě tady, v působení Trojjediného; ignaciánská vyrovnanost mezi duchem světa a duchem nebes a současně bedlivé a bdělé rozlišování mezi oběma je schopností člověka pravého humanismu; utváření zdravé budoucnosti křesťanského Západu stojí a padá s vědomím a realizací tohoto lidského ideálu, zděděném po staletí křesťanskou Evropou. Jak je vidět, z tohoto pojetí křesťanského humanismu můžeme směle učinit jakýsi stavitelský princip Rahnerova myšlení. Jsme si zajisté vědomi toho, že on takový důsledný systém nikdy nevytvořil; avšak tento humanismus stojí ve středu jeho myšlení právě proto, že integruje a správně uživotňuje podstatné oblasti Rahnerova teologického a životního zájmu.

Pokud by se zdálo, že jsme se od názvu kapitoly o symbolické teologii poněkud odchýlili, budiž právě v této chvíli zdůrazněno, že symbolická teologie otců je pro Rahnera krásným, ba ústředním a nepominutelným stavebním kamenem tohoto shora vyloženého trinitárního humanismu. Právě na jeho základě chápeme, proč a jak vyvádět antické dědictví na světlo současného světa a odvěké, pro každou dobu platné teologie.

I. 3. 3. 4. Křesťanský humanismus a antické dědictví

Jak jsme viděli, křesťanský humanismus, ukotvený v tajemství vtělení, je vpravdě lidský, tzn. že přináší člověku sebepoznání a dává pravý smysl všemu, co od člověka

zná duši, protože zná Boha. Amorfnost všeho pouze viditelného se mu začíná blýskat jako krystal. Neboť čím více je svobodný od temného, pozemsky znetvořeného démona, tím získává stále zaostřenější pohled na utvářející moc nebeského Ducha, která působí v základu všech stvořených věcí. Srov. H. RAHNER, „Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie“, s. 275.

²⁹⁶ Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus als Reife“, s. 3.

pochází a čím člověk žije. Potom tedy nutně platí, že vtělený Kristus poskytuje význam i všemu tomu, co v lidské kultuře ještě není přímo křesťanské: právě proto, že se Bůh stal člověkem, je na Logos a jeho vtělení zacíleno všechno pravé, dobré a krásné, co kdy lidský duch vymyslel a po čem toužil.²⁹⁷ A tak tento křesťanský humanismus vymezuje, očisťuje a posvěcuje všechna dobra helénské moudrosti. Rahner souhrnně vyjmenovává tři aspekty vnitřní struktury tohoto humanismu:²⁹⁸ 1. Bůh přišel v Kristu do světa, do konkrétních dějin a kultury, které jsou tak navždy pevně spojeny s Božím zjevením – proto se pravý humanismus vyznačuje živým uchováváním antického dědictví raněkřesťanské inkulturace. 2. Vtělením bylo celé lidské pokolení pozváno k účasti na božské přirozenosti, takže tento Boží příchod byl připravován již v časech a osobnostech před Kristem, které tak mohou v nejhlubším smyslu patřit křesťanům – odtud čerpá svůj hluboký smysl stále aktuální poselství christianizovaného pohanského antického světa. 3. Jedině křesťanská zvěst ví dobře o tragédii pozemskosti, způsobené hříchem; ta je však proměněna Kristem, jenž člověka vede ke zbožštění: „Mezi prvotním hříchem a patřením na Boha se odehrává drama vtělení.“²⁹⁹ Proto křesťanská zvěst dává smysl dějinám a člověku, jenž zápasí o vítězství dobra v sobě a ve světě.

Tento humanismus vysvětluje nejen tajemství člověka a dějin, ale rovněž veškeré bohatství antického světa, který byl ve svých dobrech zaměřen ke spáse a byl už projevem v Kristu působící spásy. Ideál tohoto „hlubokého, církevními otci prosáklého křesťanského humanismu“³⁰⁰ prostupuje celé teologické myšlení a tvorbu innsbruckého teologa.

I. 3. 3. 5. Řecká inkulturace evangelijní zvěsti

Starší z Rahnerů konstatuje, že obraz člověka, po jehož obnově se v současnosti volá, není už myslitelný bez křesťanství poté, co v Kristu přicházející zjevení přišlo do světa Řeků a Římanů. Humanismus, který nepočítá s dějinnou skutečností křesťanského zjevení, je v základu již odsouzen k odumření. Světy lidského ducha, po nichž sahal Platón, Aristoteles a Plotin, se teprve v Kristu staly dostupnými. A právě z tohoto

²⁹⁷ Srov. *GM*, s. 7. Starší z Rahnerů prohlašuje, že svět patří Kristu, že tedy také veškerá kultura světa, všude tam, kde je pravdivá a ryzí, koření ve věčném Logos a rozkvétá (ať to ví nebo ne) s vtěleným Slovem. V nejhlubší podstatě tak existují pouze křesťanské kulturní dějiny, neboť Slovo se stalo tělem pro celý svět. Srov. H. RAHNER, „Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur“, s. 116.

²⁹⁸ Srov. H. RAHNER, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 50-53. Toto zdůvodnění křesťanského humanismu srov. také TÝŽ, „Gibt es einen christlichen Humanismus?“, s. 64-68.

²⁹⁹ *Zwischen Ursünde und Gottesschau spielt sich das Drama der Menschwerdung ab*. H. RAHNER, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 55.

³⁰⁰ CH. SCHÖNBORN, „Úvodní slovo“, in J. ČUNÁT, *Cit. d.*, s. 8.

krásného sjednocení nebeské zvěsti shora a řecké touhy zdola vzešlo to, co smíme nazývat západním humanismem.³⁰¹

Jinými slovy Rahner tvrdí, že vtělením svého Syna Bůh provedl v pravém slova smyslu inkulturaci³⁰² Slova: Bůh se stal člověkem žijícím v určité kultuře, do níž vnesl své poselství, a byl také chápán a přijímán lidmi konkrétní kultury.³⁰³ Innsbrucký teolog v tomto smyslu zdůrazňuje, že první svědkové a hlasatelé křesťanské víry zvolili za nositele svého hlásání svět řecké kultury: „V Kristu stojíme v na přelomu lidské kultury: Bůh promluvil své zjevení do světa řeckého ducha a římského impéria a církev střeží tuto pravdu v řeckých hláskách své svaté knihy a v dědictví nauky, která vychází z latinského Říma.“³⁰⁴

Patří k dějinným událostem, jež proměňují svět, že se dvanáct aramejských poslů, které si vybral Kristus Pán, aby do světa nesli jeho radostnou zvěst, přinesenou z hlubin božství, z božského pokynu od samého začátku rozhodlo obrátit se ke kulturnímu světu Řeků a Římanů. Aramejské evangelium Matoušovo bylo pouze jednou epizodou. Všichni ostatní apoštolové začali volit řecký svět za nositele svého slovního zvěstování.³⁰⁵

Proto byly i křesťanské inspirované spisy psány řecky: „Logos si vyvolil řeč Helénů pro Boží slovo“³⁰⁶. Tento řecký svět a církev nebude podle Rahnera možné nikdy rozdělit; protože Boží zvěst byla plodně propojena s lidským očekáváním a lidskými výtvy, pozdviženými do plnosti křesťanských tajemství. Autor současně poznamenává, že

³⁰¹ Srov. H. RAHNER, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 25n. Pravý humanismus bude podle Rahnera nadále možný jen v ušlechtilé a pečlivé jednotě mezi Hellas a církví, jednotě, která bedlivě zhodnocuje rozdíly mezi přirozeným a nadpřirozeným. Srov. TÝŽ, H. Rahner, *Abendländischer Humanismus und katholische Theologie* (Innsbruck 1946) – recenze, AAW 2 (1949), s. 48.

³⁰² „Proces inkulturace může být definován jako úsilí církve o to, aby uvedla evangelijní poselství do určitého socio-kulturního prostředí, které je vyzýváno k tomu, aby uvěřilo v souladu s vlastními hodnotami za předpokladu, že se dají sladit s evangeliem.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Víra a inkulturace*, č. 10n; český překlad in *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK* (Kostelní Vydří 2011), s. 54-80 (60). Termín inkulturace v době Rahnerovy tvorby ještě nebyl v teologii užíván a vstupuje do ní až od 60. let minulého století. Srov. k tomu C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, s. 148.

³⁰³ Srov. tamtéž, s. 152; srov. k tomu také GS č. 44.

³⁰⁴ *In Christus stehen wir an der Zeitwende der Menschenkultur: Gott hat seine Offenbarung in die Welt des griechischen Geistes und des römischen Imperiums hineingesprochen, und die Kirche hütet diese Wahrheit in den griechischen Lauten ihres heiligen Buches und in der Erblehre, die vom lateinischen Rom ausgeht.* GM, s. 8.

³⁰⁵ *Es gehört zu den weltwandelnden Ereignissen der Geschichte, daß die aramäischen Zwölfboten, die sich Christus der Herr erwählte, um seine aus den Tiefen der Gottheit gebrachte Frohbotschaft in die Welt zu tragen, von den ersten Anfängen an und in göttlichem Auftrag sich entschieden der Kulturwelt der Griechen und Römer zuwandten. Das aramäische Evangelium des Matthäus war nur eine Episode, alle übrigen Apostel begannen sofort, das Griechische als den Träger ihrer Wortverkündigung zu erwählen.* H. RAHNER, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 27.

³⁰⁶ *Der Logos hat die Sprache der Hellenen zum Wort Gottes gewählt.* Tamtéž.

církev nelze ztotožnit s touto kulturou – to by znamenalo její zploštění na pouhý kulturní jev. Ona ponechává vnitřním silám kultury její průběh, a přesto to byla ona, kdo položil základy této kultury tím, že sesbírala a předala dědictví antických kulturních dober.³⁰⁷

V souvislosti s těmito výpověďmi si však dovolíme připojit následující kritickou poznámku: zjišťujeme, že náš autor mlčky téměř přechází židovskou kulturu, svět židovské víry, do něhož byl zasazen život, učení a poslání Muže z Nazareta.³⁰⁸ Řecká inkulturace, jakkoli bezprostřední a určující, navazuje na biblické podání a jím je také určována i korigována. Nelze opomíjet bohatý a tolik odlišný svět hebrejského člověka. Bez něj by nebylo možno uchopit ani pochopit poslání Ježíše Krista, který přece naplňuje předpovědi proroků a naději mnohých spravedlivých v Izraeli. Vždyť „všechno v Kristově tajemství je v souladu s Písmy židovského národa ... Nový zákon se jeví jako nerozlučně spojený s Písmy židovského národa“³⁰⁹. Jestliže uvážíme, že „tradice dává vznik Písmu“³¹⁰, pak by ani nebylo možné bez židovského náboženského myšlení sepsat knihy Nového zákona, které Rahner vyzdvihuje jako inkulturované do řeckého myšlenkového světa.³¹¹ Jistě je pravda, že řecká inkulturace je už v Novém zákoně prolnta s židovskou, ale ta původní se proto nesmí opomíjet. Bez Starého zákona by Kristovi svědkové nebyli vůbec schopni přijmout zvěst o Ježíši jako Mesiáši, protože sám Vtělený Syn vycházel z tradice starozákonního zjevení.³¹² Rahner vliv

³⁰⁷ Srov. H. RAHNER, „Die Grundlegung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche“, s. 68n.

³⁰⁸ Když Rahner hodnotí vývoj liturgie, která prochází staletími v jádru nezměnná a přitom obohacená a vyjadřovaná kulturními a náboženskými projevy dob a míst, hovoří o tom, že dary Řeků a Římanů spočívají na křesťanském oltáři, že jsou posvěcena gesta a symboly Germánů – ani zde však nezmiňuje důležitý, ba konstitutivní přínos hebrejského světa. Srov. H. RAHNER, „Liturgiegeschichte als Apologie“, *Orien*. 13 (1949), s. 56n (57).

³⁰⁹ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli* (Kostelní Vydří 2004), č. 7. „Ježíš je natolik spjat s životem Izraele, že lid a tradice, v nichž zaujal místo, kvůli tomu mají v dějinách spásy lidí jedinečné postavení. Tento vyvolený národ a z něho vycházející náboženská tradice mají pro lidstvo trvalý význam.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Víra a inkulturace*, č. 15, s. 64.

³¹⁰ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, č. 9; srov. DV 8.

³¹¹ „Platón a Aristoteles stojí díky křesťanské filozofii (bez níž by nebyla žádná teologie) navždy ve svatém chrámovém okrsku církve. Pro všechny budoucí časy bude teologie číst Duchem svatým diktovaný text svých kanonických knih v jazyce Řeků.“ (*Platon und Aristoteles stehen durch die christliche Philosophie [ohne die es keine Theologie gäbe] für immer im heiligen Tempelbezirk der Kirche. Für alle kommenden Zeiten wird die Theologie den vom Heiligen Geist diktierten Text ihrer kanonischen Bücher in der Sprache der Griechen lesen.*) H. RAHNER, „Christlicher Humanismus und Theologie“, s. 79n.

³¹² Rahner tedy, jak se zdá, více než návaznost uplatňuje onu diskontinuitu mezi Starou a Novou smlouvou. Není bez zájmovosti, že k tomuto důrazu mohla přispět také Rahnerova kritika dobových ideologických německých publikací. Ty římskou církev obviňovaly z toho, že svým pojetím světového společenství a převzetím židovských a mysterijních vlivů vytvořila z rasově čistých národních států starověku smíšenou římsko-židovskou světovou kulturu: strnulé, dogmaticky výlučné židovství našlo v papežské církvi učenlivou žákyni, která zjudaizovala Ježíšovo poselství do rasově rozpadlého a spustlého univerzalizmu.

starozákonního židovského světa jistě nepopírá, ale zřejmě automaticky předpokládá³¹³ a nehovoří o něm, protože se ve své práci věnuje návaznosti na kulturu Řeků. Nicméně toto mlčení s sebou nese jisté nebezpečí opomíjení toho, co je pro danou tematiku podstatné.³¹⁴

I. 3. 3. 6. Biblické symboly v teologii starověké církve

Jestliže tedy Rahner klade důraz na zakořenění evangelia v kultuře Helénů, nepřekvapí nás, že v tomto řeckém světě nachází také správný a přínosný výklad posvátných textů Nového zákona: je to právě církev prvních staletí, tak spojená se světem řeckého člověka, která autenticky žije a interpretuje Písmo. Tito staří otcové církve rozvíjeli své biblické výklady a církevní nauku nejvíce na základě obrazů a symbolů. Starší z Rahnerů se tak stal jedním z řady těch, kteří v této bohaté teologii církevních otců spatřují živý pramen pro teologii dneška:

„Všude, kde otcové rozvíjejí teologii skrytou v obrazech, odkrýváme bohatství symbolů a pravd oděných v symboly, které mohou oživit naše dnešní dogmatické výpovědi, možná až příliš určované apologetikou a církevním právem.“³¹⁵

Jsou to tedy na prvním místě symboly biblické, jejichž poselství Rahner velkoryse zpřístupňuje své generaci na základě úvah a prací starých učitelů církve. Potud můžeme prohlásit, že si starší z Rahnerů hledí i židovského biblického dědictví.

Už jsme se více rozepsali o tom, že v základu Rahnerovy symbolické teologie stojí mystérium vtělení: jakožto propojení božského a lidského, viditelného a neviditelného, tělesného a duchovního v Kristu zakládá možnost přicházet k Bohu skrze náš svět, a proto také vytvářet pravé symboly, které jsou vždycky „smyslovými

Rahner zcela v závěru své odmítavé historické kritiky přikývne tomu, že církev je zjudaizovaná, protože zůstane do konce časů dějinným zjevením toho, který je podle těla z rodu Davidova, podle Ducha však Boží Syn (Řím 1,3n). Tento projev zdravé návaznosti na židovskou kulturu však zůstal v jeho spisech přeci jen ojedinělý. K této historické polemice srov. H. RAHNER, „Juda und Rom. Ein Schlagwort und seine geschichtliche Begründung“, *StZ* 128 (1934/1935), s. 169-182.

³¹³ V recenzi na spis Jeana Daniéla *Teologie židokřesťanství* chválí Rahner zpracování i přínos tohoto díla, přičemž pro vystižení jeho významu cituje slova samotného autora, který podotýká, že křesťanství, dříve než se vyslovilo v pojmech helénské kultury, znalo semitský způsob vyjadřování. Srov. H. RAHNER, J. Daniéla, *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* (Tournai 1958) – recenze, *ZKTh* 82 (1960), s. 482. Tento princip tedy Rahner uznával i znal, avšak do svých úvah nezpracoval.

³¹⁴ Kromě toho lze k této úvaze připojit problematiku mesiánských židů, kteří ve svých biblických a rabínských tradicích od počátku až dodneška žijí křesťanskou víru a vyznávají Ježíše Krista jako Bohočlověka. Srov. A. GRAMMATICA, *Mesiášští židé a Mesiáš v kontextu současné židovské rozpravy o Ježíši z Nazareta* (Olomouc 2014), s. 89-100.156-168.

³¹⁵ *Wo immer die Väter ihre in Bilder gehüllte Theologie entfalten, entdecken wir einen Reichtum an Symbolen und an symbolumkleideten Wahrheiten, die unsere heutigen, vielleicht noch allzu sehr von Apologetik und Kirchenrecht bestimmten dogmatischen Aussagen lebendiger machen könnten.* SK, s. 8.

obrazy duchovních pravd³¹⁶. Vtělení však samo o sobě není zdrojem spásné reality. Rahner jedním dechem dodává, že Kristus se vtělil, aby za nás zemřel: „Vtělení a smrt na kříži patří dohromady.“³¹⁷ Zde nám do autorova pojetí symbolu razantněji vstupuje dějinný prvek. Autor totiž podotýká, že ač pozdně antická náboženská mystéria znala a využívala bohatý svět symbolů, které hovořily o mytickém tajemství umírání a zmrtvýchvstání, křesťanské poselství se od nich podstatně odlišuje svým dějinným charakterem.³¹⁸ Bez něho se totiž snadno veškeré symboly stanou pouze jakýmsi vnitřním, mimodějinným, od světa odtrženým poselstvím, které nebere vážně realitu světa, do něhož v Kristu plně vstoupil Bůh.³¹⁹ Kříž k nám tedy nehovoří z dálky vzdálených věčných mystérií, nýbrž „z bezprostředně blízké, zcela realistické, zcela brutálně potupené, otrěsné postavy dějin“³²⁰. Kříž se stává středem dějin spásy, vnitřním tajemstvím stvoření a lidské přirozenosti.³²¹ Toto dějinné pojetí kříže se v Rahnerově myšlení propojuje s biblickým pohledem na Ježíšovo probodené Srdce, které z kříže vylévá proudy Ducha do církve a z ní na celé lidstvo. I Srdce Spasitele se tak stává výmluvným symbolem dějin spásy. To jsou tedy dva biblické symboly, jejichž význam a poselství náš innsbrucký jezuita ve své teologii nejvýrazněji zpracovává: kříž a Srdce Páně. Kromě nich se na dalších stránkách práce setkáme s některými dalšími.

I. 3. 3. 7. Antické symboly v teologii starověké církve

V souvislosti s důrazem na výklady biblických symbolů řeckými církevními otci se však náš autor obrací rovněž k symbolům, které církevní spisovatelé prvních staletí převzali z pohanského světa Helénů. Bylo to řečové, obrazové a symbolické odění, které si křesťanství vybralo z bohaté pokladnice řeckého ducha pro vyjádření svých pravd

³¹⁶ ...sinnenfällige Bilder der geistigen Wahrheiten. *GM*, s. 62.

³¹⁷ H. RAHNER, „Prius corde quam corpore“, s. 78; srov. také TÝŽ, *Krippe und Kreuz*, *GuL* 33 (1960), s. 401-404 (401). Mystérium vtělení je tak počátkem Kristova umírání pro svět – srov. TÝŽ, „Benedixit, fregit, deditque“, s. 92.

³¹⁸ „Křesťanské zjevení není mýtus, nýbrž dějiny.“ (*Die christliche Offenbarung ist nicht Mythos, sondern Geschichte.*) *GM*, s. 56.

³¹⁹ Tak např. Paul Tillich v jednom svém pojednání tvrdí, že veškeré Boží vlastnosti a činy, které mu připisujeme, jsou všechno „symboly, které jsou vzaty z naší všední zkušenosti, a nejsou to žádné výpovědi o tom, co Bůh v dávné minulosti udělal či co bude dělat v daleké budoucnosti. Víra neznamená považovat za pravdivé takové zprávy, nýbrž přijmout symboly, které vyjadřují naše nepodmíněně chápání bytí v obraze božského jednání.“ P. TILICH, „Symboly víry“, in TÝŽ, *Lidské tázání po nepodmíněném*, (Brno 1997), s. 76-84 (80). Křesťanský symbol bez zakotvení v realitě dějin se však stává nepravdivým, relativizuje přítomnost a působení Boha v konkrétní historii a v člověku, relativizuje tak v posledku Kristovo vtělení. My sice popíšeme účinky a význam těchto událostí pomocí symbolů, ale nesmíme je, při vší snaze o historickokritickou pravdivost, vyjímát z reality tohoto světa.

³²⁰ ...von einer ganz unmittelbar nahen, ganz realistischen, ganz brutal schimpflichen, furchtbaren Gestalt der Geschichte. G. KITTEL, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (Gütersloh 1932), s. 124n. Cit. in *GM*, s. 56.

³²¹ Srov. tamtéž, s. 60.

a dogmatických přesvědčení.³²² Jedná se zde „o určitý způsob vtělení božského, o sjednocení myšlenky a formy, dogmatu a dogmatického vyjádření, které jsou zde jako jednota těla a duše“³²³. Zejména ve svých spisech *Řecké mýty v křesťanském významu* a později také v *Symbolech církve* věhlasný patrolog poukazuje na bohatství řeckého symbolického světa, který otcové církve použili k vyjádření křesťanských tajemství.³²⁴ Teprve v pohledu na Krista získaly mnohé mytické obrazy a intuice svůj plný, hluboký význam, protože „podstatou antických mystérií je oltář s nápisem: Neznámému bohu“³²⁵. Takto vzniklé, do křesťanského světa inkulturované symboly vyjevují teologické poselství a základní dogmatický obsah.³²⁶ Křesťanství není náboženstvím pouhého slova, je prožíváním tajemství, které se ukazuje v sakramentálních symbolech³²⁷, bez nichž každé náboženství propadá suchému rozumu, a je tak ve výsledku neplodné.

Všimněme si na tomto místě spolu s Rahnerem souvislosti biblického a antického dědictví: jedině proto, že helénský křesťan nalézal slova z řeckých mýtů naznačená a obsažená i v Písmu svatém, otevírá se mu zřídelní bod, skrze nějž může antické bohatství proudit do křesťanství, aniž by byla pozměněna vnitřní podstata zjeveného Slova.³²⁸ Tak se některým helénským symbolům dostalo v křesťanské tradici většího slyšení a rozvinutí právě proto, že byly spojovány s určitými výskyty v Písmu.³²⁹

I. 3. 3. 8. Helenizace křesťanství či posvěcení antiky?

Přesto či právě proto by se z určitého pohledu mohlo zdát, že v tomto Rahnerově pojetí hrozí favorizace řeckého myšlenkového a obrazového světa v neprospěch onoho biblického a že přístup našeho autora lze využít k rozsáhlé a ve své době velmi populární kritice domnělého nadřazení helénské inkulturace původní zvěsti Písma.³³⁰

³²² Srov. tamtéž, s. 136.

³²³ ...um eine Art von Menschwerdung des Göttlichen, um eine Vereinigung von Gedanken und Form, von Dogma und dogmatischen Ausdruck, die da ist wie die Einheit von Leib und Seele. Tamtéž.

³²⁴ V souvislosti s Rahnerovým pojetím konstatuje R. Fröhlich, že řecké myšlení ve svých znamenitých představitelích otevírá a obohacuje křesťanské chápání víry. Srov. R. FRÖHLICH, „Zum Menschenbild Hugo Rahners“, s. 165.

³²⁵ *Das antike Mysterienwesen ist der Altar mit der Inschrift: Dem unbekanntem Gott. GM*, s. 56.

³²⁶ Srov. tamtéž, s. 148.

³²⁷ Srov. tamtéž, s. 69.

³²⁸ Srov. tamtéž, s. 377.

³²⁹ Srov. tamtéž, s. 289.449.

³³⁰ Koncept tzv. helenizace původní křesťanské zvěsti skrze nauku starověkých konciliů a výklady otců, oblíbený od dob 19. století v prostředí liberální protestantské teologie, našel v pozdější době nové hlasatele, mezi nimi na katolické straně např. Hanse Künga, který ve svém *Christsein* v pohledu na vývoj dogmatu spatřuje člověka Ježíše z Nazareta ve stínu Božího Syna. Byl to zvláště A. Grillmeier, který

Rahner zná tuto námitku o tzv. helenizaci či mystérizaci původního biblického křesťanství³³¹ a umí na ni správně odpovědět. Připomíná, že také křesťanství má v pravém slova smyslu svůj dějinný vývoj, právě pro svou životnost, s níž se neuzavírá do mrtvé statiky pouhých pojmů a napsaného slova.³³² A zdůrazňuje, že křesťané prvních staletí přejímali řecký kulturní a náboženský svět ne jako hledající, ale jako ti, kdo vlastní – aby vytvořili nikoli věc samotnou, nýbrž odění: chtěli vyjádřit křesťanskou zvěst tehdy známými obrazy. Tento raněcírkvní přístup k řecké kultuře je podle našeho autora legitimní proto, že křesťanství nevzniklo jako pouhé učení nebo určitá forma náboženského života, nýbrž jako živá podoba božského zjevení v Kristu, která zahrnuje veškeré lidství jak v dimenzi dějin, tak v hloubkách duše. Právě proto mohla církev suverénně převzít všechno dobré a pravé z řeckého ducha jako to, co jí skrytě náleželo už od prapočátku.³³³ „Všechno, co bylo pravdivé a krásné ve světě řecké duše, vyslovil a stvořil onen Bůh, který nám seslal svůj Logos.“³³⁴

přesvědčivě ukázal a doložil, že ortodoxie prvních konciliů naopak vyvázala křesťanské kerygma z područí helenizace, která mu hrozila zvláště v arianismu, a že starokřesťanské výpovědi o Kristu jako Božím Synu nejsou v žádném případě nechvalným přechodem od funkcionální a vzestupné christologie k ontologické a sestupné, ale živým vyjádřením a uchováním původní evangelní víry v Krista jako pravého člověka a pravého Boha. Srov. A. GRILLMEIER, „Jesus von Nazaret – ‚im Schatten des Gottessohnes‘? Zum Gottes- und Christusbild“, in KOLEKTIV AUTORŮ, *Diskussion über Hans Küngs ‚Christsein‘* (Mainz 1976), s. 60-82; také TÝŽ, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (Freiburg i. B. 2004), s. 222-224. Není bez zajímavosti, že o této helenizaci, která deformovala původní poselství evangelia, hovoří také mesiášští židé – srov. A. GRAMMATICA, *Cit. d.*, s. 164.

³³¹ Zmiňuje se o ní, když charakterizuje vědeckou práci a odkaz Franze Dölgera, a podtrhuje, že nanejvýš plodná systematická práce tohoto vědce řešila střet antiky a křesťanství v obou základních komponentech: v odmítnutí a přizpůsobení, což mu umožnilo dogmaticky správně rozlišit antické a křesťanské náboženství. Díky důkladnému a detailnímu výzkumu tento význačný profesor poukázal na nesmazatelné hranice mezi obsahem víry a projevem víry, mezi věcí a obrazem, mezi akomodací a synkretismem. Srov. H. RAHNER, „Neue Wege der antiken Missionsgeschichte. Zum Andenken an Franz Joseph Dölger (1879-1940)“, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1945), s. 12-23 (19n).

³³² Srov. *GM*, s. 24. V této souvislosti zdůrazňuje Rahner reálnost dějin dogmatu, které se v živé tradici neomylného magisteria stále dokonaleji rozvíjí. Odmítá proto pojetí, podle něhož v církvi existuje pevný a neměnný božský prvek, obklopený v dějinách živým a jedinečným prvkem lidským. V boholidské realitě církve je naopak obojí pospolu a neoddělitelně, čímž tato celá konkrétní církev je a zůstává předmětem dějin. Srov. TÝŽ, „Papst- und kirchengeschichtliche Dialektik – Gegenäusserung“, s. 277.

³³³ Srov. *GM*, s. 132. Tento přístup zavedla a uskutečňovala starokřesťanská alexandrijská škola, která řeckou filosofii stavěla do služby křesťanské nauky a veškerou moudrost Řeků zapojovala do služby katechetického vyučování, aby tak pěstovala pravou teologii a opatrovala veškeré průniky profánní lidské moudrosti do posvátného prostoru božského vědění. A tak, dodává Rahner, jedině křesťan, zapálený všeosvěcujícím Slovem, je oprávněn a schopen otevřít brány svého vědění všemu, co kdy bylo rozpoznáno jako pravé, dobré a krásné. Srov. TÝŽ, „Wissen und Leben“, s. 14n.17.

³³⁴ *Alles, was wahr und schön gewesen ist in der Welt der griechischen Seele, ist von dem Gott gesprochen und geschaffen, der uns seinen Logos gesandt hat. GM*, s. 24. Z tohoto pohledu Rahner přikyvuje Jungově koncepci archetypů duše, v nichž si Stvořitel připravil nástroje, na něž pak chce zahrát jako zjevující se Vykupitel. Vždyť člověk může porozumět Boží mluvě, jen hovoří-li zjevení lidskými slovy a obrazy. Jedině takto je možné mluvit o skutečné náboženské psychologii, do níž smí být zapojen i duševní reflex křesťanských dogmat, aniž by se ovšem rušila nejhlubší podstata zjevení tím, že by se všechny možné náboženské formy kladly na stejnou úroveň. Srov. TÝŽ, „Archetypus. Zu C. G. Jungs 70. Geburtstag“.

Rahner pak upozorňuje na to, že křesťanské mystérium se od pojetí antických mystérií odlišuje ve třech základních aspektech: 1. svým zjevením v dějinách, vyjádřeným zejména vtělením a ukřižováním; 2. svým morálním nárokem, který nespočívá ve výstupu skrze vlastní síly, ale v Božím sestupu a vlití síly božské milosti pro morální proměnu v lásce ke Kristu; 3. a svým vykoupením, jež je odpuštěním hříchů skrze Kristův kříž, který obnovuje Boží dětství ke spáse člověka. A vzápětí vysvětluje, proč nelze na druhou stranu svět antických mystérií a křesťanství oddělovat: Náboženský člověk si vytváří smyslové obrazy svých duchovních pravd, které užívají oněch původních všelidských prasybolů a věcí běžného lidského života, jež ukrývají a zároveň vyjevují jas a bohatství nebeských, mimozemských skutečností.³³⁵ V tomto dialogu s řeckým světem symbolů se tedy vyjadřovalo křesťanské tajemství, které však na rozdíl od řeckého úsilí není dosažitelné lidskou moudrostí, ale působením Ducha svatého.³³⁶ Nejedná se tedy o nějaké zploštění, nivelizaci podstaty biblické víry, ale naopak o christianizaci antických mystérií.³³⁷ Církev jich použila nikoli k vytvoření, ale k obohacení, vyjádření a šíření křesťanské zvěsti: „Praví hrdinové humanismu antiku nezbožňovali, ale posvěcovali.“³³⁸ Rosenberg podotýká, že nejde o synkretismus antických, středověkých a moderních proudů, ale o přivedení předkřesťanské moudrosti, poznání Boha a svědectví o Bohu všech dob do plnosti a světla Kristova. Zároveň tím podle něj Rahner předkládá způsob, jak v budoucnu zapojovat jiskry pravdy např. populárních asijských náboženství do křesťanského pokladu víry.³³⁹

I. 3. 4. Rahnerovi inspirátoři a teologické vzory

Po představení Rahnerových podstatných metodologických přístupů se nabízí otázka po jeho teologických vzorech. Hned na úvod lze směle prohlásit, že z přímého čtení jeho spisů a pramenů, které se ho týkají, se toho příliš nedozvíme. Což je ovšem do značné míry pochopitelné, protože badatel sám mnohdy nemá přehled o svém myšlenkovém

³³⁵ Srov. *GM*, s. 55-68.

³³⁶ Srov. tamtéž, s. 69.

³³⁷ Srov. tamtéž, s. 31. „Byl to zvláštní prostředek, kterým nám Prozřetelnost dala poznání o Bohu, když umožnila církvi, aby je načerpala, shromáždila z celého světa, a v tomto smyslu 'sála mléko z pohanských a královských prsů.'“ J. H. NEWMAN, *Critical and Historical Essays*, 12. Cit. in H. DE LUBAC, *Katolicismus* (Kostelní Vydří 1995), s. 273.

³³⁸ *Die wahren Heroen des Humanismus haben die Antike nicht vergöttert, sondern geheiligt.* H. RAHNER, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 44. Ch. Schönborn se v jedné své knize pokouší znovu nalézat svět mýtů jako proměněný a naplněný v křesťanství – výslovně říká, že tím navazuje na linii církevních otců, Hugo Rahnera a C. S. Lewise. Srov. CH. SCHÖNBORN, *Weihnacht Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung* (Einsiedeln²1992), s. 9.

³³⁹ Srov. A. ROSENBERG, „Hugo Rahner“, s. 450n.

vývoji a recipovaných autorech: už neví, co všechno se v jeho mysli jakožto v tavicím kotli přetavilo. A tak jsme převážně odkázáni na vlastní pozorný dějinně-teologický výzkum. Alespoň trochu uspokojivý výtěžek tohoto úsilí by však vyžadoval kontextuální rozbor tehdejší teologie stejně jako jejích dějin nejméně od poloviny 19. století, což zcela přesahuje možnosti i cíle této práce. Spokojme se tedy s jistými fragmentárními odkazy, které nám našeho autora alespoň trochu vykreslí v návaznostech na teologické osobnosti (nejen) jeho doby.

1. 3. 4. 1 Rahnerovi předchůdci a učitelé

Co víme bezpečně z Rahnerových spisů, je fakt, že se náš autor nechal ve své teologické a patristické práci inspirovat dílem *Matthiase Josepha Scheebena* (1835-1888), jehož *Mysteria křesťanství*³⁴⁰ i *Příručku katolické dogmatiky*³⁴¹ několikrát zmiňuje a cituje ve svých kerygmatických přednáškách a ve svém pojednání o christologii *Exercicií*.³⁴² Je pro něj vzorem – stejně jako „všichni takoví teologové, kteří staví na bohatství řecké patristiky“³⁴³. Scheeben byl výraznou inspirací pro Rahnerova teologická východiska (aktuální výzvy poskytnuté moderní mentalitou), pro jeho antropologii a pro způsob vidění přirozené i nadpřirozené reality pomocí kategorie mystéria. V tom starší z Rahnerů navazoval na jeho neoscholastické myšlení.³⁴⁴ Podrobné zmapování Scheebenova vlivu na Rahnera však přesahuje rámec i možnosti této práce a zasloužilo by si samostatnou studii.³⁴⁵

Bohužel, o dalších vlivných teologických jménech Rahner mlčí, jak ve svých komentářích, tak v poznámkách pod čarou. A tak je těžko říci, kdo jsou oni „všichni takoví teologové“ s předchozího odstavce, kteří byli jeho vzory. Občas Rahner v poznámkách odkáže na autora, z něhož pro dané téma či rozvíjenou myšlenku čerpá.

³⁴⁰ M. J. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentums* (Freiburg i. B. 1865).

³⁴¹ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* (5 Bände, Freiburg i. B. 1873-87).

³⁴² Srov. *ETV*, s. 22.28.30.31.42.96; srov. TÝŽ, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 26-28.118.

³⁴³ ...alle jene Theologen, die sich an dem Reichtum der griechischen Patristik gebildet haben. *ETV*, s. 25. Rahner na tomto místě hovoří o „lahodných hlubinách oné řeči, jež je posvěcena a konsekrována tradicí“ (...köstlichen Tiefen der von der Tradition geheiligten und konsekrierten Sprache...) a jíz je potřeba se svěřit v naši kerygmatické mluvě. Holdt tuto větu chápe jako „Rahnerovu příležitostně vyslovenou ironickou kritiku stylu teologické řeči svého bratra“. (...Rahners gelegentlich geäußerte ironische Kritik am theologischen Sprachstil seines Bruders...) J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 85.

³⁴⁴ Srov. L. HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica* (Praha 2013), s. 29.

³⁴⁵ Když Rahner hovoří o nenávisti padlých andělů vůči člověku a Bohočlověku, odkazuje na (podle jeho slov) výborný paragraf Scheebenových *Mysterien a Dogmatik* k tomuto tématu. Srov. *ETV*, s. 42; naopak když zmiňuje, že jedním z nejtěžších kroků v kerygmatické přestavbě teologie je fundované, jasné a hluboké vystižení pojmu „osoba“ v učení o Trojici, připojuje, že ani Scheebenův pokus v tomto ohledu nebyl zcela zdařilý, protože ještě příliš byl jeho jazykem německý překlad latinských školských pojmů. Srov. tamtéž, s. 22. Rahner byl tedy nadšeným, ale i kritickým recipientem svého v čase vzdáleného teologického učitele.

Zde bychom mohli jmenovat *Theodora Haeckera* (1879-1945), jehož teologií dějin se starší z Rahnerů nemálo inspiroval.³⁴⁶ Dalším výzkumům může zůstat otevřená otázka po vlivu *Romana Guardiniho* (1885-1968), který se na několika místech dostal i do Rahnerových textů a poznámkového aparátu.³⁴⁷ Podobně se nabízí Rahnerova teologická návaznost na *Johanna Adama Möhlera* (1796-1838) a jeho ekleziologii a zpracování církevních otců, na *Karla Adama* (1876-1966), zejména na jeho christologii³⁴⁸, na *Petera Lipperta SJ* (1879-1936) v jeho ekleziologickém, pastoračním, přednáškovém a exercičním odkazu; a na mnohé další (nejen) teologické veličiny.³⁴⁹

Samostatné téma by představovalo pojednání o Rahnerových učitelích, které jako univerzitní student potkával za vyučovací katedrou. V pohledu na jeho filosofickou formaci se zde více než konkrétní učitelská jména hodí citovat Neufeldovo vyjádření: „Protože se Hugo Rahner o svých filosofických studiích později nijak nevyjadřoval, je dnes těžko říci, jestli ho někdo ovlivnil, kdo to byl a jakým způsobem.“³⁵⁰ Z profesorů teologie to byli dogmatici *Josef Müller SJ* (1863-1941)³⁵¹ a *Johann Stufler SJ* (1865-

³⁴⁶ Jeho spis *Der Christ und die Geschichte* (1935) cituje i uvádí v seznamu literatury ve svém díle *Sinn der Geschichte*, s. 14-16.27.

³⁴⁷ Jedná se o Rahnerovy odkazy na tato Guardiniho díla: „Das Erwachen der Kirche in der Seele“, *Hochland* 19 (1922), s. 257-267, in *Maria a církev*, s. 9; „Ernst von Gottes Liebe“, *Hochland* 40 (1947), s. 101-110, in „Das göttliche Kinderspiel“, *WuW* 4 (1949), s. 1-11 (1); *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, in „Die Grabschrift des Loyola“, *StZ* 139 (1946-47), s. 321-337 (323); *Vom Geist der Liturgie* (Freiburg i. B. 1922), in „Das göttliche Kinderspiel“, s. 8 a *Der spielende Mensch*, s. 50.

³⁴⁸ Ve svých kerygmatických přednáškách u něj oceňuje vypracování biblických poukazů na Kristovo božství. Srov. *ETV*, s. 50.196.

³⁴⁹ L. HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, s. 27.30-33.46 v tomto směru vyhledává a mapuje vlivy mnoha autorů s příznačnými díly, blízkými Rahnerovu myšlení. Tak se před čtenářem objevují jména J. Kleutgen (*Philosophie der Vorzeit*, 1860-63), F. J. J. Buytendijk (*Wesen und Sinn des Spiels*, 1933), A. Stolz (*Theologie der Mystik*, 1936), již zmíněný K. Adam (*Jesus Christus*, 1934) či J. Huizinga (*Homo ludens*, 1939). Je třeba dodat, že Hlad sleduje Rahnerovy střídme citace některých autorů, které pak přednostně vyzdvihuje jako myslitele s vlivem na Rahnera. Aniž bychom chtěli popírat jejich inspirace, zůstává metodologicky poněkud sporné, zda právě autorům, jimž Rahner ve svém díle věnuje třebas jen jedinou citaci, má být přiřknut významnější vliv než jiným, o nichž se nezmiňuje (nehledě na to, že Rahner cituje mnohem více autorů, než Hlad uvádí). Hlad si však na druhé straně rozhodně nečiní nárok na vyčerpávající seznam inspirátorů, spíše se Rahnerem nechává dovést k možným důležitým kořenům jeho myšlení v různých oblastech. Podobně postupuje v příspěvku L. HLAD, „Antropologická dimenzia kerygmatickej teológie a jej myšlienkové pozadie“, *Nové horizonty* 2 (2008), s. 166-168.

³⁵⁰ K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 80. Podle téhož autora byla tehdy innsbrucká fakulta, na níž Hugo studoval poslední rok filosofie, více otevřená promýšlení Tomáše Akvinského, otázkám doby a pokrokům vědy. Mezi vyučujícími protagonisty tohoto progresivního směru zaznívá i jméno profesora dějin filosofie *Bernharda Jansena* (1877-1942): Neufeld si všímá, že koncepce dějin filosofie tohoto profesora nachází paralely k dějinnému přístupu Hugo Rahnera. Srov. tamtéž, s. 98.

³⁵¹ K. H. NEUFELD jej tamtéž na s. 113 chybně uvádí jako J. Millera (1890-1985), který rovněž působil v Innsbrucku, byl ovšem docentem pedagogiky, profesorem morální teologie, dlouholetým prezidentem kongregace středoškoláků, zpovědníkem a jezuitským formátorem. Srov. E. CORETH, „In memoriam P. Josef Müller SJ“, *ZKTh* 108 (1986), s. 1-4. Dotyčný Josef Müller působil v Innsbrucku v letech 1896-1935 jako profesor dogmatiky. Soustředoval se především na vyučovací činnost – jeho přednášky vynikaly jasností a důkladností. Byl reprezentantem tradiční scholastické dogmatiky a proslul jako zastávce církevních pozic proti modernismu. V posledním období života ze zabýval především mariologií. Srov. F. LAKNER, „Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck 1857-1957“, s. 126n.

1952)³⁵², kteří ho doprovázeli po celou dobu jeho teologického studia.³⁵³ V pojednání o Innsbrucku a tamní dogmatice tohoto období by však nemělo chybět jedno význačné jméno: *Ludwig Lercher SJ* (1864-1937), původně profesor filosofie, spirituál a duchovní vůdce, vyučoval v Innsbrucku v letech 1918-1935 dogmatickou teologii. Jeho přednášky se vyznačovaly srozumitelností a propojením spekulativní teologie s dějinným rozměrem. Jeho spisovatelská činnost zahrnovala kromě teologických prací také celou řadu široce rozšířených asketických spisů.³⁵⁴ Jeho dogmatika³⁵⁵, zralý plod jeho akademické učitelské činnosti,³⁵⁶ se vyučovala nejen v Innsbrucku a dosáhla mezinárodního uznání; vydávala se ještě v 50. letech a stala se jednou z nejrozšířenějších učebnic v desetiletích před II. vatikánským koncilem.³⁵⁷ Lercher svou výraznou teologickou stopou jen prohluboval brázdu innsbrucké fakulty, která se podle Rahnerových slov už od svého založení vědomě zaměřovala především na péči o spekulativní dogmatiku.³⁵⁸ Rahnerova školská formace postavená na teologických traktátech zůstala základem jeho myšlení i jeho kerygmatické teologie.³⁵⁹ Odtud je nám

³⁵² Do dějin teologie se zapsal nejspíše svou kontroverzí s progresivním teologem modernistické doby Hermannem Schellem (1850-1906) o vítězné Boží vůli pro spásu, o věčnosti pekelných trestů a vůli zavřených. Srov. shrnutí v českém periodiku J. M. ČERNÝ, „Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod ... Johannes Stufler S. J.“, *ČKD* 71 (1906), s. 304-308. Srov. také G. E. GRIENER, „Hermann Schell and the reform of the Catholic Church in Germany“, *Theological Studies* 54 (1993), s. 427-454. Nejvíce se Stufler z pozice klasického scholastického dogmatika zabýval výkladem Tomáše Akvinského, přičemž se dostával do kontroverzí s představiteli tomistické školy zejména v otázce Božího působení a lidské svobody. Srov. F. LAKNER, „Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck 1857-1957“, s. 129-131.

³⁵³ Müller Rahnera vyučoval trinitologii, soteriologii, mariologii a nauku o eucharistii, Stufler mu přednášel učení o Bohu, o stvoření, o milosti, pokání, pomazání nemocných, kněžském svěcení a o eschatologii. Srov. tamtéž, s. 113.

³⁵⁴ Srov. A. PINSKER, „P. Ludwig Lercher S.J.“, in *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950*, Bd. 5, (1972), s. 152n. Od roku 1908 např. vydával Lercher pětidílnou knihu rozjímání *Erhebungen des Geistes zu Gott*, které si kněží pro její pečlivé dogmatické zpracování vysoce cenili. Srov. F. LAKNER, „Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck 1857-1957“, s. 133.

³⁵⁵ L. LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum I: De vera Religione, De Ecclesia Christi, De Traditione et Scriptura* (1927); *II: De Deo Uno et Trino* (1924); *III: De Verbo Incarnato, Christologia et Soteriologia, De Beata Maria Virgine et Cultu Sanctorum, De Gratia Christi* (1925); *IV: De Virtutibus, De Sacramentis in genere, De singulis sacramentis, De Novissimis* (1930). Od 3. vydání byla tato dogmatika výrazně rozšiřována profesory innsbrucké fakulty.

³⁵⁶ Srov. F. DANDER, „P. Ludwig Lercher S. J. †“, *ZKTh* 61 (1937), s. 656.

³⁵⁷ Srov. L. SZILAS, „Lercher, Ludwig“, in *Neue Deutsche Biographie* 14 (1985), s. 315. Také Rahner, když konstatuje velký věhlas innsbrucké fakulty, uvádí k tomu mimo jiné, že všichni znají Lercherovu dogmatiku. Srov. H. RAHNER, „Die Frankreichreise der Innsbrucker Theologen“, s. 11.

³⁵⁸ Srov. H. RAHNER, „Die theologische Fakultät“, *Sonderheft des KCC* 1959, s. 30-33 (30).

³⁵⁹ Toto scholastické myšlení vyplouvá více na povrch u témat, k nimž patristická teologie Rahnerovi neposkytla dostatek systematického materiálu, jenž by se snoubil s výtěžky scholastického vývoje; patrné je to velmi výrazně např. na teologii kněžství a eucharistie, které jsou u něj značně v intencích potridentského zpracování.

také zřejmá na Rahnera silně působící teologická autorita sv. Tomáše Akvinského, o něhož se innsbrucký profesor opírá na mnoha místech svých teologických úvah.³⁶⁰

Mezi Rahnerovy blízké jezuitské kolegy patřil *Franz Xaver Mitzka SJ* (1895-1950), s nímž se Hugo potkal jako se svým učitelem již v řádové formaci ve Feldkirchu a o něco později v Innsbrucku, kde Mitzka v letech 1926-1938 a 1946-1948 vyučoval scholastickou dogmatiku. Rahner na něj vzpomíná jako na vynikajícího analytika, bystrého myslitele, vytříbeného přednášejícího a nasazeného sloužícího pastoralistu, především ve válečné Vídni.³⁶¹

Již jsme v Rahnerově životopise upozornili na vliv historika-medievalisty *Wilhelma Levisona* (1876-1947), u něhož mladý jezuitský historik v Bonnu obhájil svou disertaci. Ještě výrazněji se do vědecké formace staršího z Rahnerů zapsal také již zmiňovaný *Franz Joseph Dölger* (1879-1940), ve své době přední znalec pohanské i křesťanské antiky, s nímž se Rahner setkal při svých studiích dějin v Bonnu a jehož metodu zpracování antických pramenů převzal a užíval ve svých výzkumech.³⁶² Ačkoli to byla inspirace spíše filologická a historická než ryze teologická, přece snad byla rozhodujícím vlivem pro utváření Rahnerových patristických studií, které zpracovával v dialogu s antickým světem.

Žádané propojení filologického a teologického přístupu nacházel starší z Rahnerů u *Karla Prümme SJ* (1890-1981), význačného badatele v oblasti dějin náboženství, helénské zbožnosti a raného křesťanství.³⁶³ Právě na jeho vědecké výdobytky ohledně samostatnosti vznikajícího křesťanství a reálného vylíčení pozdně

³⁶⁰ L. Hlad se širěji zaobírá vlivem *Bernharda Bartmanna* (1860-1938), profesora dogmatické teologie v Paderbornu, jehož definici dogmatiky Rahner cituje ve své *Jedné teologii zvěstování*. V díle tohoto pokročilého manualisty spatřuje Hlad styčné body s důrazy innsbruckého profesora, zejména v solidním výběru pramenů, v odklonu od pouhého intelektualismu a v zaměření na srdce posluchače. Srov. L. HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, s. 29. Zůstává však otázkou, zda tyto stopy nejsou spíše projevem detektivní snahy o nalezení spojitostí, které mohou mít docela jiné příčiny.

³⁶¹ Srov. H. RAHNER, „P. Franz Xaver Mitzka“, *KCC* 84 (1950), s. 11-13. Jeho charakteristickým rysem byla citlivost pro moderního člověka v jeho krizi víry, způsobené rozličnými pochybnostmi intelektuálními, etickými či emocionálními. Zaměření jeho vědecké práce tedy nebylo na prvním místě akademické, ale praktické. L. Hlad v tom vidí společný rys s Hugo Rahnerem. Srov. L. HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, s. 11.

³⁶² O tom již byla řeč v oddílu I. 2. 3. O jeho zásluhách, publikacích, metodických přístupech a inspiracích se více dozvíme v příspěvku H. RAHNER, „Neue Wege der antiken Missionsgeschichte“, s. 12-23. Dölgera v něm vykresluje jako plodného skeptika, povzbuzujícího kritika a nanejvýš pečlivého a důsledného badatele, zkrátka jako mistra dějin starokřesťanské zvěsti.

³⁶³ Rahner v recenzi Prümmeova díla o vztahu křesťanské víry a antického světa upozorňuje právě na tuto potřebnou propojenost teologa a filologa, protože jedině tak nehrozí, že teolog bude vytvářet konstrukce bez znalosti historických faktů ani že filolog bude bez zábran historicky přemítat danosti víry. Prümm podle Rahnerova pochvalného hodnocení vystavěl metodické principy, a tím vytvořil metodiku dějin náboženství. Srov. H. RAHNER, K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig 1935) – recenze, *ZKTh* 60 (1936), s. 280n.

antických kultů a mystérií Rahner dle vlastních slov navazoval při svých anticko-křesťanských výzkumech.³⁶⁴

Na mladého innsbruckého jezuitu jistě teologicky působil také *Franz Pangerl SJ* (1879-1937), Rahnerův předchůdce ve vedení katedry církevních dějin, o jehož vlivu na Rahnera v oblasti pastorační jsme se už zmínili. Rahner sám konstatuje, že Pangerl svůj vědecký zápal soustředil na dějiny dogmatu³⁶⁵ a že svým žákům zprostředkovával stále rostoucí lásku k církvi.³⁶⁶ Evidentně se Rahner stal Pangerlovým nástupcem nejen formálně, ale i teologicky a učitelsky.

1. 3. 4. 2. Rahnerovi současníci

Zajímavé je rovněž poohlédnout se po Rahnerových současnicích. Bezesporu nejjednoznačěji můžeme teologický vliv na Huga Rahnera připsat jeho bratru *Karlu Rahnerovi SJ* (1904-1984) – v životopisné stati o vztahu těchto dvou bratrů jsme již nastínili jejich teologickou spolupráci. Právě díky Karlovi se Hugo mnohem zasvěceněji orientoval v teologických otázkách; bez vlivu mladšího bratra by jeho teologické erudovanosti mnoho scházelo.³⁶⁷

Užitečné působení na Rahnerův teologický růst bychom mohli přiřknout i jeho spolubratrovi v jezuitském řádu, o něco staršímu současníkovi *Richardu Gutzwillerovi SJ* (1896-1958), s nímž náš teolog později přímo spolupracoval v letech 1951-1958, kdy Gutzwiller přednášel v Innsbrucku. Rahner na něj vzpomíná jako na herolda moderní pastorační teologie, jenž svými přednáškami o utváření moderního zvěstování na základě žalmů, knihy Genesis, Pavlových listů a Lukášova evangelia předkládal biblicky podloženou pastorální teologii. Podle innsbruckého profesora naplňoval Gutzwiller základní a stále naléhavější výzvu současné teologie: jeho teologie byla zakoušená, byla to teologie srdce, jednalo se o živoucí vědění pastýře, o vědění z lásky k Božímu slovu, o hlásání

³⁶⁴ Srov. H. RAHNER, „Karl Prümm zum 60. Geburtstag“, *AAW* 3 (1950), s. 67/68.

³⁶⁵ Původně totiž vyučoval dogmatiku (ale i dějiny křesťanského umění) a teprve roku 1917, když zemřel E. Michael, musel přejít na obor církevních dějin. Srov. F. LAKNER, „Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck 1857-1957“, s. 133.

³⁶⁶ Srov. H. RAHNER, „P. Franz Pangerl S.J. †“, *ZKTh* 61 (1937), s. 161n.

³⁶⁷ Na více místech svých prací Hugo přímo cituje nebo alespoň zmiňuje práce a myšlenky svého bratra – je nápadné, že častokrát tehdy, když potřebuje podepřít či rozvinout určité dogmatické tvrzení. Srov. „Archetypus. Zu C. G. Jungs 70. Geburtstag“; „Marianische Frömmigkeit in der Kirche der Gegenwart“, s. 140; „Noch ein neues Dogma?“, s. 14.43; „Österreichisches Confiteor und Gloria“, in *Abendland*, s. 270-285 (281n); *SK*, s. 7 a 539; „Von der Materie zum Geist. Ein Wort des Gedenkes an Daniel Swarovski“, *Wattener Buch, Schlern-Schriften* 165 (Innsbruck 1958), s. 541-548 (545); „Werdet kundige Geldwechsler!“, s. 483; „Zum Geleit“, in F. A. PLATTNER, *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert* (Freiburg i. B. 1960), s. 7n (8); „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 27.117.

radostné zvěsti.³⁶⁸ Není obtížné v této Hugově charakteristice rozpoznat jeho vlastní teologický program s kérygmatickými důrazy.

Hlubší analýzu by si dále zasloužilo zmapování vlivu J. A. Jungmanna a dalších představitelů kérygmatické teologie, kteří s Rahnerem vyučovali na stejné fakultě. Jungmann, který byl průkopníkem innsbruckého proudu teologie zvěstování, zdůrazňoval ve své teologii ústřední postavením Krista – byl dokonce jeden z prvních, kdo přišel s pojmem „christocentrika“.³⁶⁹ Právě to mohl být cenný zdroj pro Rahnerovu podobu (nejen) jeho kérygmatické teologie.³⁷⁰ Vlivy ostatních kérygmatických teologů jsou podle našeho názoru spíše ve sféře dílčích inspirací, což se ukazuje už v tom, že se Rahner s kérygmaticko-teologickými koncepty svých kolegů v zásadě rozcházel.

Innsbrucký teolog dobře znal i tehdejší progresivní francouzskou teologickou školu. Ve zprávě o cestě innsbruckých teologů do Francie uvádí, že se mohl osobně setkat s těmi, které už zná z jejich spisů.³⁷¹ A představuje osobnosti tehdejší francouzské teologie, mezi nimiž vyniká zvláště *Yves Congar*, pro Rakušany podle něj žádný neznámý, *Henri de Lubac*, jehož připomíná s jeho „Corpus mysticum“ a s prací „Drama ateistického humanismu“, připravovanou v německém překladu, a *Jean Daniélou*, kterého označuje za vůdčí osobnost „nové teologie“, znalce církevních otců a brilantního řečníka do kontroverzí; a zmiňuje jeho novou teologickou biografii o Origenovi a dílo „Platonismus a mystická teologie“, podle Rahnera velmi důležitý spis pro teologii církevních otců. Na závěr Hugo s potěšením konstatuje, že neexistují hranice v sakrální oblasti posvátné moudrosti.³⁷² Je tedy zřetelné, že Rahner díla svých francouzských současníků dobře znal a že jeho teologie má s nimi mnoho společného; to platí patrně nejvíce o J. Daniélou, jehož teologická práce a zaměření v lecčem odpovídá Rahnerovu stylu. Zřejmě nikoli náhodou se právě Daniélou stal spolueditorem

³⁶⁸ Srov. H. RAHNER, „Nachruf, gehalten im Rundfunk“ [P. Richard Gutzwiller], *Nachrichten der österreichischen Provinz* (September 1958), s. 6n.

³⁶⁹ K Jungmanově christocentrismu srov. R. PACIK, „Das ganze Christentum konzentrieren. Die Anfänge von Jungmanns theologischen Ideen 1913-1917“, *ZKTh* 111 (1989), s. 305-359 (313-317).

³⁷⁰ Ve svých přednáškách o kérygmatické teologii Rahner Jungmanna cituje vícekrát, pomáhá si (místy i výrazně) jeho díly *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (s. 54 a 56), *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung* (s. 56), „Die Gnadenlehre im Apostolischen Glaubensbekenntnis“ (s. 67), *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (s. 151) a jedním článkem z *ZKTh* 50 (1926), s. 211n (s. 81).

³⁷¹ Srov. H. RAHNER, „Die Frankreichreise der Innsbrucker Theologen“, s. 12.

³⁷² Srov. H. RAHNER, „Theologie von Paris aus“, *Die österreichische Furche* 4, Nr. 50 (1948), s. 6n. Dalšími osobnostmi, s nimiž měli innsbručtí kolegové možnost se při své návštěvě setkat, byli teologové Henri Bouillard a Pierre Chaillet, filozofové Gaston Fessard, Jean Mouroux a Gabriel Marcel, spisovatel Daniel-Rops a islamista Louis Massignon. Srov. tamtéž.

sborníku vydanému u příležitosti Rahnerových šedesátin.³⁷³ Přesto je však zřejmé, že starší z Rahnerů ve své kerygmatické a patristické teologii razí vlastní cestu bez výraznějších vlivů svých frankofonních současníků. Explicitní odkazy na jejich díla se u Rahnera vyskytují zřídka, a to až v pokročilejší fázi tvorby.³⁷⁴ Jak to tak bývá, vrstevníci jsou spíše těmi, kteří krácejí po boku a na něž se člověk občas poohlédne, než těmi, kteří zprostředkovávají vítr do zad a svou již vykonanou prací vytvářejí brázdu pro své žáky a nástupce.

1. 3. 4. 3. Rahnerův životní vzor

Neopomeňme v závěru tohoto přehledu Rahnerových inspirátorů jednu velmi důležitou postavu dějin církve: svatého *Ignáce z Loyoly* (1491-1556). Hugo Rahner se jako velký znalec jezuitského zakladatele sám nechal bytostně utvářet tím, o kom psal; ignaciánskou spiritualita zcela pronikala jeho řádový a osobní život.³⁷⁵ Zejména Ignácovy Exercicie se pro P. Huga staly formou jeho života i jeho teologického myšlení. Nacházíme-li ustavičně v srdci a v obsahu jeho spisů osobu Ježíše Krista, rozhodnutí pro něj a následování jeho volání, připodobnění jemu v jeho ukřižování a vítězství, přimknutí se k němu a k jeho církvi ve stále větším nasazení pro Boží věci, pak toto smýšlení vyrůstá zřetelně z exercičních rozjímání a jejich výzev.³⁷⁶ V exerciční a mystické teologii řádového otce tedy spočívají zdroje Rahnerových hlavních teologických důrazů.³⁷⁷ Přesně tuto souvztažnost Ignáce a teologie v životě obou bratří

³⁷³ J. DANÍELOU, H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire ecclesiam*.

³⁷⁴ Což je pochopitelné, protože až po druhé světové válce začali jeho současníci vydávat badatelsky a teologicky zralé monografie. Tak Rahner ve svém spise *Maria a církev*, s. 10n odkazuje na díla: Y. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église* (Brügge 1952); TÝŽ, „Marie et l'Église dans la pensée patristique“, *Revue des sciences philos. et théologiques* 38 (1954), s. 3-38; H. DE LUBAC, *Der geistige Sinn der Schrift* (Einsiedeln 1952). V *Sinn der Geschichte* uvádí v seznamu literatury J. DANÍELOU, *Vom Geheimnis der Geschichte* (1955) a H. DE LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott* (1950) – toto Lubacovo dílo zmiňuje také v článku „Saint Denis ohne Kopf“, s. 222. A v *SK*, s. 504-524 se v poznámkách opírá jedenkrát o H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale I/2* (Paris 1959), II (Paris 1961) a vícekrát (i s kritickým odstupem) o díla J. DANÍELOU, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai 1958); *Les Symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961); *Sacramentum futuri* (Paris 1950); „Déluge, Baptême, Jugement“, *Dieu vivant* 8 (1947), s. 97-112.

³⁷⁵ L. Hlad potvrzuje, že ignaciánské pozadí je patrné nejen v jeho historických, ale i striktně teologických dílech. Je proto nepopiratelné, že duchovní setkání Hugo Rahnera se sv. Ignácem bylo rozhodující i pro teologické myšlení našeho autora. Srov. L. HLAD, „Životné etapy Huga Rahnera a jeho dielo“, *Nové horizonty* 1 (2008), s. 19-22 (19).

³⁷⁶ Srov. stručnou charakteristiku Exercicií v H. RAHNER, „Exerzitien“, in *Lexikon der Pädagogik* 1 (Freiburg i. B. 1952), s. 1105-1108.

³⁷⁷ To platí rovněž o Rahnerově výrazné účtě k Ježíšovu Srdci. Základ pro ni poskytují právě Exercicie, jež sice neobsahují žádnou vlastní teologii Srdce Páně, avšak jejich christocentrismus a jejich vnitřní logika ji implicitně zahrnují. K tomu přistupují rozjímání o tajemstvích Ježíšova života, která představují intenzivní a plodný průnik do smýšlení Ježíšova srdce. Srov. W. SCHNEIDER, *Die Herzenswunde Gottes: die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu als Zugang zu einer spirituellen Theodizeefrage – Inaugural-Dissertation* (Passau 2007), s. 204.

vystihuje Neufeld: „Zbožný Rahner – ať se již jmenuje Hugo nebo Karl – nestojí *vedle* svého vědeckého díla z oblasti dogmatiky nebo církevních dějin. Zde dává jedno druhému sílu, takže mnohé zůstává nepochopitelné, když přehlédneme souvislosti.“³⁷⁸

I. 3. 5. Shrnutí

Rahnerovi jde v jeho teologické práci především o hlásání evangelijní zvěsti. Jako bytostně kerygmatický teolog první generace hodlal především zvěstovat křesťanské poselství, jak to v průběhu dějin rozmanitými způsoby činila a činí církev. Toto pastýřské hledisko u něj častokrát vytěsňovalo systematicko-teologické nároky. Živý pramen pro takové zvěstování nachází Rahner v teologii církevních otců, jimiž také poměřuje svůj přístup k Písmu svatému. Jako dominující cestu k reflexi tajemství naší víry volí Rahner symbolickou teologii, hojně užívanou starověkou církví, která slibně inkulturuje řecký svět, v němž se šířilo evangelium, a jejíž poselství je podle innsbruckého teologa aktuální právě pro současnou teologii. Uvedené antické dědictví je dle Rahnerova přesvědčení zdrojem pravého křesťanského humanismu, jenž má svůj základ ve stvoření člověka Bohem, vrchol ve vtělení Božího Syna a radostný závěr v konečném vítězství Ducha. Jedině tento humanismus, který neopomíná, ale naopak integruje křesťanské zjevení, se může stát nadějnou cestou pro současnost i budoucnost člověka, tolik zklamaného četnými krutostmi těch, kteří popřeli své božské určení. Tímto konceptem zdravého boholidského humanismu Rahner odpovídá na výzvy poválečné doby a zároveň na něm zakládá celé své teologické myšlení. Proto může platit, co napsal jeden Rahnerův současník: „Niternost vztažená k Bohu a otevřenost světu vztažená k bližnímu (spolu s pokřesťanštěním materiálu světa) jsou dva aspekty jedné jediné individuality a nezaměnitelnosti: *Hugo Rahner*.“³⁷⁹

A co se týče Rahnerových teologických vzorů, objevila se nám před očima mnohá jména jeho předchůdců i současníků, díky nimž vidíme Rahnerovo teologické utváření o něco konkrétněji. Ale především není radno zapomínat, že bytostným životním i teologickým vzorem byl pro innsbruckého jezuitu bezesporu svatý Ignác z Loyoly, jehož *Exercicie* s důrazem na vztah ke Kristu a jeho církvi se stávaly víc a více formou celého jeho osobního i profesního života.

³⁷⁸ K. H. NEUFELD, *Hugo a Karl Rahnerové*, s. 267.

³⁷⁹ *Gottbezogene Innerlichkeit und mitmenschbezogene Weltoffenheit (bei Verchristlichung des Weltstoffes) sind die zwei Aspekte einer einzigen Individualität und Unverwechselbarkeit: Hugo Rahner.* G. WAGNER, *Cit. d.*, s. 229.

I. 4. Závěr

Ačkoli bývá Hugo Rahner charakterizován a také tak citován jako církevní historik a patrolog³⁸⁰, na mnoha místech této první kapitoly jsme mohli pochopit, že podstatou Rahnerova badatelského úsilí je teologická práce. Je pravda, že innsbrucký profesor vytvořil mnohá díla v oblasti historie, patrologie a jezuitiky, která mají svá vlastní poselství, k ničemu dalšímu se nevztahují a předkládají konkrétní příspěvek v příslušném oboru. Sám autor jimi mnohdy nechce říci nic více, než co uveřejní. Jejich společný teologický jmenovatel tak stojí spíše v Rahnerových trvalých dogmatických důrazech, z jejichž perspektivy se chceme dívat na veškeré jeho dílo.

Pro tyto souvislosti se však musíme obrátit k následujícím dvěma kapitolám, které si kladou za cíl představit nejprve autorovu christologii se soteriologií a následně ekleziologii. Jak už jsme několikrát připomněli, nemůžeme vycházet z žádného Rahnerova systematicko-teologického zpracování. Spíše tak budeme hledat v šíři jeho záběru právě příslušná teologická místa, řádky, úvahy a poznámky. Pozveme tedy Hugo Rahnera do našich připravených teologických otázek a očekávání; na druhou stranu však naše teologické seznamování s ním budeme odvozovat od toho, jak on sám nás chce uvést do daných oblastí teologie a spirituality. Ačkoli se tedy objeví tradiční kapitoly a obvyklé problematiky, současně se budeme potkávat i s nezvyklostmi a specifiky, které ponese pečeť samotného Rahnera. Tato polarita vychází z dvojí úcty: k dědictví katolické teologie a k jejím osvědčeným důrazům a současně k svébytné teologické osobnosti našeho autora.

³⁸⁰ Tak např. sloupek věnovaný Rahnerovi v M. LURKER (ed.), *Wörterbuch der Symbolik* (Stuttgart 1991), s. 600n, třídí jeho teologickou práci do tří oblastí: 1. vztah církve a státu v raném křesťanství, 2. důraz na život a spiritualitu sv. Ignáce z Loyoly, 3. činnost na poli patrologie, která objevovala symbolický způsob myšlení církevních otců a raněkřesťanských spisovatelů.

II. KAPITOLA:

CHRISTOLOGICKÁ A SOTERIOLOGICKÁ TÉMATA

HUGO RAHNERA

V následující kapitole přijmeme Hugovo pozvání k zasvěcenému proniknutí do christologických a tím i soteriologických témat, která tvoří skutečné jádro jeho díla. Chceme totiž prokázat, že v základu celého Rahnerova myšlení a tvorby stojí nejen osoba vtěleného Božího Syna, jak by se slušelo na každého teologa, ale přímo reflektovaná a namnoze rozpracovaná christologie. Na následujících stránkách si dovolíme předložit poněkud překvapivou koncepci rozboru christologie. Domníváme se totiž, že autor odezírá Kristův život, jeho vtělení, smrt a veškeré spásné dílo nejvíce z tajemství jeho Srdce. A tak ona *christologia cordis* představuje dle našeho mínění nejlepší cestu k pochopení Rahnerovy christologie a zahrnuje v sobě alespoň v náznacích všechna autorova christologická témata.

Odtud tedy vychází i naše metoda aplikovaná v následujících oddílech: postupně se seznámíme s autorovým pojetím Velikonoc, vtělení, tajemství Ježíšova života a teologie dějin. Tato christologická témata však vždy v úvodní části každé kapitoly nejprve vyložíme v kontextu teologie Srdce Páně, která v pojetí innsbruckého teologa má co říci ke každému z vyjmenovaných christologických okruhů. Následná pasáž pak bude patřit vpravdě teologické spiritualitě křesťanského srdce, která u staršího z Rahnerů bezprostředně vyplývá z christologie. V závěrečném oddílu pak více pronikneme do Rahnerova christologického pohledu na sv. Ignáce, zprvu opět ve spojitosti s Ježíšovým Srdcem.

Doufáme, že se tak následující řádky stanou vhodným režisérským zpracováním „celovečerního představení“ christologie Huga Rahnera, která skutečně, stejně jako srdce samotného autora, nepostrádá drama postupného radostného objevování závrtných hlubin tajemství osoby a díla hlavního hrdiny, Pána a Spasitele Ježíše Krista.

II. 1. Hugo Rahner – ctitel a teolog Kristova Srdce

Teologie Ježíšova Srdce nebývá tématem, které hraje význačnou roli v systematických christologických současné teologie.³⁸¹ Rovněž autoři různých pojednání o díle našeho innsbruckého profesora o tomto tématu téměř mlčí.³⁸² Je to vcelku pochopitelné, neboť Rahnerova teologie Srdce Páně nevytváří jasnou koncepci ani není rozsáhlá v celkovém rámci a rozsahu jeho tvorby. Stojí jakoby mimo utváření jeho hlavních životních témat, a přitom ji nalézáme v jádru prakticky všech Rahnerových významných teologických okruhů. S tématem Srdce vtěleného Božího Syna totiž dle našeho názoru vstupujeme do pravého teologického srdce samotného autora. Proto se domníváme, že tento přístup nám umožní nejsmysluplněji nazřít tajemství Krista, jak je chápe náš teolog.

Již v přehledu Rahnerovy bibliografie jsme naznali, že autor se teologií Pánova Srdce zabýval po celou dobu své aktivní publikační činnosti. Z uveřejněných textů vyplývá, že toto téma bylo zvláště blízké Rahnerovu „teologickému srdci“, už proto, že je v nich patrný pro Rahnera příznačný silný spirituální dynamismus. Zde má svůj střed a zdroj ona *theologia cordis*, jak jsme o ní hovořili v souvislosti s kerygmatickou teologií našeho autora. Rahner sám zmiňuje pojem „teologie srdce“ na úvod svého příspěvku k tématu Ježíšova a Mariina Srdce.³⁸³ Chce tím říci, že jeho teologie se pokouší vyjádřit to, co mu leží na srdci – tam, kde se jeho duchovní prožívání a reflexe dotýkají života samého Boha. A jak uvidíme, jeho srdce se nechalo přímo uchvátit tajemstvím Srdce vtěleného Božího Syna, které je pro něj symbolem vrcholného zjevení Boha a spásy člověka. Vztah našeho autora k tomuto tajemství jistě podnítila nebo i vytvořila jezuitská škola, která od svých počátků šířila a rozvíjela úctu ke Kristovu srdci.³⁸⁴ Jestliže se však tato úcta stala pro innsbruckého teologa velikým osobním

³⁸¹ V některých pracích bychom ji hledali marně, v jiných je zmíněna velmi okrajově. V českém jazyce se nabízí podrobné a zasvěcené pojednání v christologii z pera C. V. POSPÍŠILA, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (Praha-Kostelní Vydří 2006), s. 263-276. Z německé jazykové oblasti uveďme práci CH. SCHÖNBORNA, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie* (Paderborn 2002), v níž nalezneme alespoň skrovnou kapitolu věnovanou tajemství Ježíšova srdce (s. 196-199). Zevrubné zpracování teologie Ježíšova srdce nabízí již zmiňovaná disertace W. SCHNEIDERA, *Die Herzenswunde Gottes: die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu als Zugang zu einer spirituellen Theodizeefrage*. Na mnoha místech se odkazuje na výzkumy Hugo Rahnera.

³⁸² Např. J. Holdt, který se snaží vcelku podrobně charakterizovat Rahnerovo myšlení a dílo, zmiňuje tematiku Srdce Páně pouze v jednom krátkém odstavci celé knihy. Srov. J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 70.

³⁸³ H. RAHNER, „Prius corde quam corpore“, s. 75.

³⁸⁴ Srov. přehled dějin úcty v příspěvku A. HAMON, „Nejsvětější Srdce“, in KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské Srdce. Teologická reflexe* (Velehrad 2002), s. 80-88; srov. také PAVEL VI. Apoštolský list *Investigabiles divitias Christi*, AAS 57 (1965), s. 298-301, č. 2. Hluboké souvislosti s úctou k srdci Páně ve spiritualitě prvních jezuitů odhaluje Rahner v článku „Die Andacht zum hl. Herzen in der ersten Gesellschaft Jesu“.

duchovním bohatstvím, pak asi také díky objevu, že teologie Srdce Páně má své hluboké kořeny v Písmu svatém a v rozsáhlé patristické tradici. Byl to právě starší z Rahnerů, který ve svých článcích zdůrazňoval, že tradice úcty k Srdci Ježíšovu vychází z Bible a vyrůstá z teologie církevních otců. Kolem tohoto poznatku je možno soustředit výklad podstatných rysů Rahnerovy nauky o Pánově Srdci. Proto nyní chceme začít tam, kde otcové církve a s nimi i Rahner odkrývají ústřední tajemství Srdce vtěleného Božího Syna.

II. 2. Srdce Páně ve velikonočním tajemství

Nejhlubší inspirace pro svou *christologia cordis* našel starší z Rahnerů v pohledu na probodené Ježíšovo Srdce, které se stává zdrojem života pro celý vykoupený svět. Zdá se proto oprávněné začít naši pouť u samého vrcholu zjevení a vykoupění, u paty Kristova kříže. Náš první detailní christologický pohled tedy zacílíme právě na pašijové poselství Ježíšova Srdce, které také Rahner ve své teologii Srdce Páně rozvíjí nejvíce. K tomu pak připojíme další bezprostředně navazující témata velikonočního tajemství v myšlení a dílech našeho autora: pojetí kříže a zmrtvýchvstání.

II. 2. 1. Srdce Páně jako *fons vitae*

Již zmíněný první Rahnerův článek o Srdci Páně nazvaný *De Dominici pectoris fonte potavit* klade do středu pozornosti dva důležité novozákonní texty. První nám přibližuje scénu Poslední večeře, při níž evangelista Jan leží na Ježíšových prsou (srov. Jan 13,23.25). Tento obraz doplňuje druhý text – Ježíšova slova v sedmé kapitole téhož evangelia: „Kdo žízní, ať přijde ke mně a pije, ten, kdo ve mne věří. Jak praví Písmo, proudy vod poplynou z jeho nitra“ (Jan 7,37n). Tento výrok chápali otcové již od svatého Ireneje tak, že ze svého nitra (neboli srdce) Kristus nechává vytrysknout pramen života, vodu Ducha, čtyři proudy evangelíí. Už v nejstarší patristické tradici spojení těchto textů vytvořilo představu, že Jan je ten prorok, jenž z pramene Ježíšových prsou pil proudy vod evangelia.³⁸⁵ Origenes, významný svědek této tradice, pak může

V prvním díle naší práce jsme se už zmínili o vlivu jezuitské spirituality na Rahnerovu úctu k Srdci Ježíšovu.

³⁸⁵ Autor tak vysvětluje text, který církev v jednom responsoriu římského breviáře vztahuje na sv. Jana v den jeho svátku: „*Fluenta Evangelii de ipso sacro Domini pectoris fonte potavit.*“ („Prameny evangelia

prohlásit, že Jan na Kristových prsou zakouší tajemství, stejně jako Logos „v náručí Otcově“ (Jan 1,18) zakoušel věčná tajemství a sdělil nám je jako prorok všech proroků.³⁸⁶

Autor však ve svých článkách zmiňuje i jinou tradici výkladu Jan 7,38, ve které hraje velkou roli jméno Origenovo a obecně vliv alexandrijské teologie, podle níž se nitro každého věřícího stává místem, z něhož proudí živé vody poznání. Text evangelia připouští jak tento výklad, tak onen výše popsany o nitru samotného Krista. V tomto origenovském (a později ambroziánském) důrazu se uplatnilo vpravdě řecké, více spiritualistické pojetí. Je to odklon od člověka Ježíše směrem k Logos, od sakramentálního chápání k mystickému. Zde se nám vrací obraz apoštola Jana, který se stává vzorem omilostněného člověka, jenž ze Srdce Páně pije proudy evangelia. Z nitra pravého věřícího, které je očištěno a napojeno na Krista, pak tryskají proudy vod Ducha a pravého poznání pro ostatní. Tento způsob výkladu zapadá do Origenova učení o křesťanské gnózi, o výstupu věřícího k výšinám božského poznání. Později se tento origenovský důraz dostal do latinské tradice, která ovšem proudy vod začíná interpretovat jako znalost Písma v nauce a vyučování a jako ctnosti, jimiž pak učedník slouží druhým.³⁸⁷

Vraťme se však k prvnímu zmíněnému výkladu. K obrazu proudů živé vody, které plynou z Kristova těla, nyní přistupují některé starozákonní texty předpovídající Kristovo utrpení a zejména další text z Janova evangelia o probodeném Kristově boku, z něhož vychází krev a voda (srov. Jan 19,34). Otcové církve nebyli na pochybách, že tato živá voda je naplněním biblických předobrazů: jednak Zachariášova proroctví o pohledu na probodeného (srov. Zach 12,10), jednak dalších starozákonních textů – v disputaci se Židy zdůrazňovali (tak např. Justin, Irenej či Cyprián), že zaslíbení vody ze skály (srov. Iz 48,21; 1 Kor 10,4) a živého pramene (srov. Iz 33,16; 43,19-21) se naplňuje v Kristu, jehož kříž je stromem zasazeným u vodních proudů (srov. Ž 1,3). Naopak Židé si uchovávali cisterny rozpukané (srov. Jer 2,13), které neudrží vodu.³⁸⁸

Nuže, touto živou vodou je Duch svatý a ona tryská z probodeného Srdce Ukřižovaného do celé církve, jež je vlastním darem Ježíšova Srdce, je uskutečněním

pil ze samotného svatého pramene Pánových prsou.“) Ukazuje tím na životnost a nepřerušenosť této staré tradice, uchované v modlitbě církve.

³⁸⁶ Srov. H. RAHNER, „De Dominici pectoris fonte potavit“, s. 106.

³⁸⁷ K tomuto tématu srov. zejména SK, s. 177-205; srov. také TÝŽ, „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 68n.

³⁸⁸ Srov. SK, s. 214-215.232.

Ducha, jenž byl vylit při Kristově oslavení.³⁸⁹ Tato voda Ducha, která vyvěrá ze skály proraženého lidského těla Kristova (srov. Iz 48,21; 1 Kor 10,4), je souhrnem veškerého mesiánského spásného bohatství³⁹⁰ a tryská k věčnému životu (srov. Jan 4,14)³⁹¹. Svět, který Otec drží ve svých rukou, je obklopen vodou z Pánova boku.³⁹²

Rahner sleduje vývoj této nauky v celé tradici otců a nakonec takto vykresluje celý patristický obraz o Ježíšově nitru:

„Co Ježíš předpověděl jako brzké naplnění své mesiánské spásy („Proudy živé vody poplynou z jeho nitra“), to se naplnilo v jeho smrti („a hned vyšla krev a voda“), to se nyní naplňuje ve „vylévání“ Ducha svatého oslaveným Pánem od chvíle Letnic (Sk 2,33), naplňuje se v církvi skrze svátost křtu (Tit 3,5.6) a dokonává se v křesťálových vodách věčnosti, které tam vytékají od Beránkova trůnu (Zj 22,1). Každá milost vytéká z toho pramene, který samotný dává živou vodu Ducha: ze ‚skály, kterou je Kristus‘ (1 Kor 10,4), z Probodeného, zabitého Beránka, z jeho nitra, jež si nechal otevřít. Jedním slovem: Ducha se nám dostalo skrze Zabitého. Vody skrze krev. To je jádro raněkřesťanské lásky k Ježíšovu Srdci.“³⁹³

Tak je úcta k Pánovu Srdci postavena do samého středu událostí vykoupení, čímž získává svou závratnou sílu a působnost. „Hugo Rahner bohatě popisuje, jak se utvářela zbožná úcta k Ježíšovu srdci v době církevních otců“³⁹⁴ a konstatuje, že nad

³⁸⁹ Srov. H. RAHNER, „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 68; srov. také TÝŽ „Die ausgeschüttete Gnade“, *KCC* 95 (1961), s. 24; *ETV*, s. 68-70.

³⁹⁰ Srov. *SK*, s. 217; TÝŽ, „Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit“, s. 68. „Duch je souhrnem mesiánského vítězství, milosti, radostné zvěsti a definitivní spásy.“ (*Geist aber ist der Inbegriff des messianischen Sieges, der Gnade, der Freudenbotschaft und des endgültigen Heils.*) TÝŽ, *Immolatus vicit*, s. 3.

³⁹¹ Srov. H. RAHNER, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, s. 21.

³⁹² Srov. H. RAHNER, „Oporet“, s. 82. Podle Huga patřilo ke slavným okamžikům Pánova srdce, k pramenům živé vody, které plynou z jeho nitra, když si uvědomoval, že tato živá voda nebude ustavičně vsakovat pouze do pouště světových dějin, nýbrž že také bude tryskat k věčnému životu z nitra lidí, kteří se stanou hodnými tohoto Ducha, této živé vody. Srov. TÝŽ, „Der katholische Mann und die Geistliche Übungen“, *Neue Züricher Nachrichten* 56, Nr. 151 (1960), s. 6n (6).

³⁹³ *Was Jesus vorherverkündet hat als bald kommende Erfüllung seines messianisches Heils* („Ströme lebendigen Wassers werden ausfließen aus seinem Leib“), *das hat sich erfüllt in seinem Tod* („und allsogleich floß Blut und Wasser heraus“), *das erfüllt sich nun im „Ausgießen“ des Heiligen Geistes durch den verherrlichten Herrn seit dem Pfingsttag* (Apg 2,33), *erfüllt sich in der Kirche durch das Taufsakrament* (Tit 3,5.6) *und vollendet sich an den kristallinen Wassern der Ewigkeit, die da ausfließen von Throne des Lammes* (Apk 22,1). *Jegliche Gnade fließt aus dem Quell, der allein das lebendige Wasser des Geistes spendet: aus dem „Felsen, der Christus ist“* (1 Kor 10,4), *aus dem Durchbohrten, dem getöteten Lamm, aus seinem Leib, den er hat eröffnen lassen. Mit einem einzigen Wort: Geist ward uns durch den Getöteten. Wasser nur durch Blut. Das ist Inbegriff der urchristlichen Liebe zum Herzen Jesu.* H. RAHNER, *Ströme fließen aus seinem Leib*, s. 148. Srov. také TÝŽ, *Immolatus vicit*, s. 3. K celému rozboru obrazu živé vody z Kristova probodeného boku srov. důkladnou analýzu v *SK*, s. 207-235.

³⁹⁴ W. KASPER, *Milosrdenství. Základní pojem evangelia – klíč křesťanského života* (Brno 2015), s. 102.

celé dějiny patristické teologie je možno ohledně tématu Kristova probodeného boku nadepsat heslo: „Fons vitae“.³⁹⁵

K tématu Kristova probodeného boku připojme ještě jeden obraz biblické a christocentrické typologie: je jím Noemova archa jako předobraz církve – těla Spasitele, který ve smrti na kříži zachránil svět z potopy hříchu. Rahner ukazuje, že starověká církev spatřovala ve dveřích na straně archy předobraz Ježíšova boku, který, probodený kopím, vydal krev a vodu a z něhož jako z boku nového Adama vyšla církev. Noe byl uzavřen v arše a zachránil tak pokolení pro druhý svět – tento obraz se naplňuje na Kristu uzavřeném v hrobě, který smyl hříchy vodou a krví, jež vytryskly z jeho nitra. Touto ranou v boku, těmito dveřmi archy, jimiž je víra církve, můžeme skrze křest vstoupit do církve.³⁹⁶ Ukazuje se zde rovněž eschatologický význam tohoto tajemství: dveře archy jsou průchodem do věčného pokoje, přístupovou cestou a bezpečím při posledním soudu a zajišťují věčné společenství s tím, který sedí na trůnu Otce.³⁹⁷

Vřelý ctitel Pánova Srdce pak dále ukazuje, jak se oba proudy, onen sakramentální s Kristovým probodeným bokem a ten mystický se srdcem učedníka, promítají dále do raně středověké i pozdně středověké zbožnosti. Autorovi jde zejména o to, aby přesvědčivě dokázal kontinuitu tradice úcty k Nejsvětějšímu Srdci od samých počátků až k dnešku. Sleduje, jak se od Kristova nitra a rány v boku přechází k symbolu Ježíšova Srdce. Objasňuje, že se postupně během 11. století propojily oba proudy živé tradice: onen více teologický pohled na Srdce jako základní pramen všech spásných dober, který čerpal z Augustina a východních vlivů, a ten druhý důraz na zbožnou lásku k Srdci jakožto symbolu veškerého hořkého utrpení, jímž nám Kristus získal spásu – ten pocházel z antiariánsky formované víry španělské církve a šířil se přes galikánskou

³⁹⁵ Srov. H. RAHNER, „Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit“, s. 72. V této souvislosti může být zajímavé připomenout, že současný mešní formulář slavnosti Nejsvětějšího Srdce Ježíšova uvádí jako antifony k přijímání právě ony dva texty z Janova evangelia (7,37 a 19,34). Tyto antifony byly ostatně uvedeny již ve mši „Cogitationes“, včleněné do *Missale Romanum* roku 1929, přičemž text antifony z Jan 7,37 je uveden pro dobu velikonoční. Srov. A. BUGNINI, „Le messe del SS. Cuore di Gesù“, in A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (eds.), *Cit. d.*, s. 61-94 (87). A pokud si přečteme text preface současného misálu, můžeme nabýt dojmu, že se na ní výrazně podepsala Rahnerova ruka: „... skrze našeho Pána, Ježíše Krista. Který ze své podivuhodné lásky vyvýšen na kříž pro nás vydal sám sebe. Z probodeného boku vyšla krev a voda, a tak byl otevřen pramen svátostí církve, aby všichni, kteří jsou přitáhnuti k otevřenému Srdci Spasitele, ustavičně s radostí čerpali z pramenů spásy.“ ... *per Christum Dominum nostrum. Qui, mira caritate, exaltatus in cruce, pro nobis tradidit semetipsum, atque de transfixo latere sanguinem fudit et aquam, ex quo manarent Ecclesiae sacramenta, ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attracti, iugiter haurirent e fontibus salutis in gaudio. Missale Romanum* (Vatican 1970), s. 379 (český překlad této preface v Českém misálu je volnější, proto uvádíme vlastní, doslovnější překlad). Jak je vidět, tvůrci obnovené liturgie byli svým myšlením velmi blízko zdrojům a inspiracím, kterými se nechával vést Rahner.

³⁹⁶ Srov. SK, s. 536-538.

³⁹⁷ Srov. H. RAHNER, „Aus der altchristlichen Andacht zum Herzen des Herrn“, s. 14.

a irskou zbožnost. Nové rozšíření získává tato úcta se vznikem žebravých řádů, které tuto úctu přenesly z uzavřených klášterů do života zbožného lidu. Rahner svůj starověký a středověký průzkum uzavírá slovy:

„Od pramene vody z probodeného nitra Kristova u Justina a Ireneje, od Jana napájejícího se na Pánových prsou, jenž je poprvé zmíněn u Origena, vede nepřerušená tradice myšlení a vyjadřování až k vizi Petra Canisia, který pije z pramene Ježíšova Srdce, až k vizi sv. Markéty Marie, již na den sv. Jana roku 1673 ukazuje Pán své Srdce.“³⁹⁸

II. 2. 2. Obhajoba nepřerušené tradice úcty k Srdci Páně

Vůči tomuto imponujícímu výkladu zrodu a šíření úcty k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu bychom přes všechna uznání mohli přednést závažnou námitku. Spolu s Josephem Ratzingerem je možno pochybovat:

„Hugo Rahner se pokoušel svými výzkumy ukázat, že uctívání Ježíšova Srdce není ničím jiným než příklonem k velikonočnímu tajemství a vztahuje se tedy k jádru křesťanské víry ... V obou textech – Jan 7 a Jan 19, v nichž spatřoval základ uctívání Srdce Ježíšova, se slovo ‚srdce‘ nevyskytuje. Pro toho, kdo již předpokládá uctívání Srdce Ježíšova v církvi jako realitu, se tyto texty mohou stát vnitřním základem a nejhlubším smyslem takovéto zbožnosti, neboť mysterium Srdce skutečně objasňují. Avšak samy ze sebe nemohou zdůvodnit, proč je *Srdce* Páně středem velikonočního obrazu.“³⁹⁹

Rahner na námitky tohoto typu zčásti odpověděl svým článkem *Myšlenky k biblickému zakotvení úcty k Srdci Páně*⁴⁰⁰. Hned na počátku zdůrazňuje, že „existuje bezpochyby exegeticky naprosto správný způsob, jak ukázat základní prvky této úcty jako legitimní myšlenkový poklad biblického zjevení, především novozákonních spisů“⁴⁰¹. Základním úmyslem článku je potvrdit, že mnohá místa z Nového i ze Starého zákona hovoří o Ježíšově Srdci, i když výslovně neuvádějí toto slovo. Autor si pomáhá soudobou biblistikou, aby objasnil, že slovo „srdce“ v biblické řeči znamená princip a orgán

³⁹⁸ *Vom Wasserquell aus dem durchbohrten Inneren Christi bei Justinus und Irenäus, vom trinkenden Johannes an der Brust des Herrn, der bei Origenes zum ersten Mal genannt wird, geht eine nie abgebrochene Überlieferung des Denkens und Sprechens bis zu der Vision des Petrus Canisius, der an der Quelle des Herzens Jesu trinkt, bis zu der Vision der hl. Margareta Maria, der am Johannestag 1673 der Herr sein Herz zeigt.* H. RAHNER, „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 75.

³⁹⁹ J. RATZINGER, *Hledět na probodeného. Pokus o spirituální christologii* (Brno 1996), s. 38n.

⁴⁰⁰ H. RAHNER, „Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung“.

⁴⁰¹ *Es gibt aber ohne Zweifel eine exegetisch durchaus echte Weise, die Grundbestände dieser Verehrung als legitimes Gedankengut der biblischen Offenbarung, vor allem der neutestamentlichen Schrift aufzuzeigen.* Tamtéž, s. 19n.

lidského osobního života, je vnitřním ústředním bodem bytí a působení člověka jakožto duchovní osoby, je souhrnem vnitřních myšlenek, je protikladem vnějškově viditelného člověka. Je to tedy pro novost a spásný význam novozákonního zjevení rozhodující slovo: neboť v srdci se setkává slovo a víra, milost a slyšení. Je to centrální místo člověka, na něž se Bůh obrací, v něm je zakotven náboženský život.⁴⁰² Autor dále připomíná, že pro úctu k Srdci Páně bylo vždy důležité toto biblické pojetí, aby neupadla do nebezpečí smyslové uchopitelnosti fyzického na jedné straně a racionalismu pouze symbolického na straně druhé. V článku následuje pečlivý a téměř meditativní rozbor mnoha biblických míst s tematikou srdce či nitra. Jsou to nejprve starozákonní předpovědi Kristova mesiánského poslání, které vrcholí jeho vydaností ve smrti na kříži⁴⁰³. Jejich výpovědi autor shrnuje takto:

„Hospodinův pomazaný má srdce podřízené Bohu, který jej posílá, srdce v pokoře se obětující, srdce plné nesmírného hněvu, smrtelného zmatku a jásající radosti. Tento celý, vpravdě lidský život jeho srdce však stojí ve službě mesiánského spásného díla: v naplnění oběti zprostředkovat vykoupeným živou vodu ducha. Krev a voda, srdce a duch, smrt a život patří v této starozákonní christologii neoddělitelně k sobě.“⁴⁰⁴

Pak autor připojuje nám již známý výklad dvou janovských míst o probodeném Kristově nitru jako zdroji Ducha, zmiňuje rovněž onen obraz pramenů vod z knihy Zjevení (srov. Zj 7,17; 22,1) a uzavírá citací z proroka Joela (2,28) o vylití Ducha, který ze Srdce vtěleného Boha proudí do srdcí věřících. Toto eschatologické mystérium Ježíšova Srdce, tento kontakt srdcí se podle slov článku naplňuje ve skrytosti už nyní skrze svátost křtu.

Rahner tak shrnuje své poselství o významu úcty k Ježíšovu Srdci, úcty zakotvené v Písmu a celé křesťanské tradici. Zdůrazňuje skutečnost, že slovo „srdce“ má v Písmu téměř významové ekvivalenty ve výrazech nitro či útroby (řecky κοιλια,

⁴⁰² V jednom svém proslovu kněžím P. Hugo vysvětluje, že srdce ve smyslu řeči Božího zjevení znamená onen tajemný střed osoby, která je tělesně-duchovní, a v tomto středu se dokonává provždy platná láska, mravní síla k rozhodnutí, nejvnitřnější setkání s Boží milostí. Srov. H. RAHNER, *Commori corde*, s. 2.

⁴⁰³ Autor postupně vykládá tato starozákonní místa: Ž 40,7-9; Jer 30,9; Jer 30,23n; Ž 22,1.15.19.27-28; Ž 69,23; Ž 16,9.

⁴⁰⁴ *Der Gesalbte des Herrn hat ein dem sendenden Gott untertanen Herz, ein in Demut sich opferndes Herz, ein Herz voll herrlichen Zorns und tödlicher Verzweiflung und jubilierender Freude. Dieses ganze, echte menschliche Leben seines Herzens aber steht im Dienst der messianischen Heilstat: im Vollzug des Opfers den Erlösten das lebendige Wasser des Geistes zu vermitteln. Blut und Wasser, Herz und Pneuma, Tod und Leben gehören in dieser alttestamentlichen Christologie unauflöslich zusammen.* H. RAHNER, „Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 37.

σπλαγχνα).⁴⁰⁵ Tímto vysvětlením lze překlenout námitku, kterou vznesl Ratzinger: Pojem „srdce“, jak jej chápe křesťanská tradice, Písmo užívá mnohem šířeji, než se na první pohled zdá, pomocí významových ekvivalentů; křesťanská zbožnost i teologie potvrzuje takové chápání mnoha biblických textů.

II. 2. 3. Srdce Páně jako na kříži vylitá božská láska

Pro potvrzení nepřetržité úcty k Srdci Páně však lze nabídnout jinou, mnohem bohatší odpověď: Ježíšovo Srdce je zjevením Boží lásky. Zde je však potřeba nejprve objasnit, co v naší mluvě a chápání znamená srdce, a tedy následně i Ježíšovo lidské Srdce.

Výrazem srdce míníme duchovní jádro člověka, jeho skrytý, nejvnitřnější základ, v němž je sebou sama, jež chrání ode všeho cizího a v němž zpracovává všechno tak, aby byl ve svých životních projevech autentický. Nicméně toto srdce nemůže člověka uzavřít do vězení vlastního bytí. Srdci je vlastní, že se otevírá druhým, tedy že otevírá svou vnitřní svobodu a bohatství. Tuto otevřenost nazýváme láskou. Má-li být srdce tím, co je mu vlastní, musí jeho semknutost být v provázaném napětí s tajemnou otevřeností. Jedině láska srdce dává sílu k otevřenosti a k nekončícímu darování druhým. V srdci se sbíhá naše bytí a znovu proudí ven.⁴⁰⁶ Takové srdce má současně nadpřirozené určení: je povoláno k otevřenosti Bohu a k jeho tajemnému přijetí a k milující odpovědi na jeho lásku.

Karl Rahner upozorňuje, že srdce samo o sobě neznamena automaticky hned lásku. Písmo svědčí, že srdce může být i zlé, může se stát propastnou hlubinou, do níž sestupuje zlovolník, jenž se lásky zříká. To, že pravé nitro člověka je láska a že láska je

⁴⁰⁵ Srov. také H. RAHNER, „Ströme fließen aus seinem Leib“, s. 145. Toto mínění potvrzuje ve svém článku i D. Stanley, když cituje právě Rahnerův argument a sám na základě reference biblistů zdůrazňuje, že slovo κοιλια má ve verši Jan 7,38 význam, který odpovídá výrazu srdce. Srov. D. M. STANLEY, „From his heart will flow rivers of living water‘ (Jn 7,38)“, in A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (eds.), *Cit. d.*, s. 509-542 (525). Stejně objasnění najdeme v F. W. DANKER (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature* (Chicago³2000), s. 550n, kde je slovo κοιλια vysvětleno jako „sídlo vnitřního života, pocitů a tužeb, břicho“ (*seat of inward life, of feelings and desires, belly*) a toto místo ve verši 37 přeloženo jako „from the person’s heart (ze srdce člověka). Také je zde v poznámce o patristické interpretaci tohoto místa odkaz na Hugo Rahnera. Naopak H. BALZ, G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. 2 (Michigan 1991), s. 301 výraz κοιλια v tomto verši nespojují s významem srdce, ale vysvětlují pojmem „dutina“ (*cavity*) a místo ve verši 37 překládají: „z člověka, z vnitřního bytí člověka“ (*from that person, from that person’s inner being*). Každopádně zde slovo κοιλια označuje nitro člověka, které nejčastěji vyjadřujeme výrazem srdce.

⁴⁰⁶ Tuto charakteristiku srov. A. GRILLMEIER, „Theologia cordis. Das Herz in Glaube und Frömmigkeit“, *GuL* 21 (1948), s. 333-351 (333n).

ve skutečnosti tímto nitrem, zakoušíme teprve v setkání se Srdcem našeho Pána.⁴⁰⁷ Toto Ježíšovo lidské Srdce je díky božství Slova přímo spojené s láskou Trojice, tedy se srdcem samého Boha, jenž se ve vtělení věčného Slova sdílí světu. Proto nám Srdce Páně vyjevuje tajemství Kristovy osoby: „Lidské Ježíšovo Srdce je tedy místem autenticky lidského prožívání pravé božské osoby věčného Božího Syna.“⁴⁰⁸ Pánovo Srdce tedy zjevuje plnost hlubiny Boží a současně díky tomu plnost hlubiny lidského srdce, naplněného božskou láskou. Spolehlivým a trvalým zdrojem lásky tak může být jen Srdce Bohočlověka, které lidstvu ukazuje, jak božská může a má být jeho lidská láska⁴⁰⁹, čímž plně odhaluje člověka jemu samému.⁴¹⁰ Toto tajemství Ježíšova lidského Srdce vystihuje i Rahner:

„srdce‘ je právě ve svých hlubinách vlastním ‚původním výrazem‘ myslícího, básnického, modlícího se člověka všech časů.⁴¹¹ ‚Sola natura duce‘ hovoří milující o darování srdce a tento pojem srdce ve významu, který neodděleně zahrnuje tělesné srdce, celé bohatství duše a milující osobnost, má člověk na mysli, když hovoří o Ježíšově Srdci.“⁴¹²

Proto je i Ježíšovo tělesné srdce symbolem tohoto sjednocujícího a milujícího středu Bohočlověka. Je tomu tak z toho důvodu, jak zdůrazňuje Ratzinger, že „osoba se uskutečňuje v těle, a tělo je proto jejím vyjádřením: v něm lze vidět to neviditelné, ducha.“⁴¹³ „Kdo věří, že může pochopit význam bez obrazu, ztratí i význam. V úctě

⁴⁰⁷ Srov. K. RAHNER, „‘Siehe dieses Herz!’ Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung“, in *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln 1960), s. 381.

⁴⁰⁸ C. V. POSPÍŠIL, *Tajemství srdce vtěleného Syna* (Olomouc 2001), s. 26. „V ‘Ježíšově Srdci‘ je shrnuto celé tajemství Krista.“ (...im „Herzen Jesu“ das ganze Christusgeheimnis zusammengefaßt ist.) L. SCHEFFCZYK, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi* (Augsburg 2003), s. 339.

⁴⁰⁹ Tuto skutečnost vystihuje i Balthasar, když podotýká, že Ježíšovo srdce jakožto srdce jednotlivce je právě tak Boží láskou, která se stala člověkem, jako láskou člověka, která se stala Bohem. Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Das Herz der Welt* (Einsiedeln 2008), s. 37.

⁴¹⁰ Srov. GS 22. Totéž vystihuje už mnohem dříve Lubac: „Když zjevuje Kristus Otce a je jím zjeven, zjevuje nakonec člověka jemu samotnému. Tím, že se zmocní člověka, že ho uchvátí a pronikne až do hloubi jeho bytosti, přiměje ho, aby i on sestoupil do sebe a náhle objevil krajiny dosud netušené. Skrze Krista osoba dospěje, člověk se definitivně vynoří z vesmíru, plně si uvědomí sebe.“ H. DE LUBAC, *Katolicismus*, s. 187n.

⁴¹¹ Tuto Rahnerovu „definici“ cituje L. SCHEFFCZYK, *Cit. d.*, s. 339.

⁴¹² „Herz“ ist eben doch in seinen Tiefen ein eigentliches „Urwort“ des denkenden, dichtenden, betenden Menschen aller Zeiten. „Sola natura duce“ sprechen die Liebenden vom Schenken des Herzens, und dieser Begriff des Herzens in seinem das leibliche Herz und den ganzen Reichtum der Seele und der lebenden Persönlichkeit ungetrennt umfassenden Sinn meine man, wenn man vom Herzen Jesu spreche. H. RAHNER, „Mirabilis progressio“, s. 44. Také východní spiritualita potvrzuje toto chápání: „Láska není ctnost, která by sídlila jenom v ‚mysli‘, nemůže se omezit ani na žádnou lidskou schopnost osamoceně, i kdyby šlo o schopnost nejvyšší. Předpokládá naopak plnost života, celého člověka, celou jeho bytost a všechnu jeho činnost. Z toho plyne, že se Duch svatý setkává s člověkem v tomto ‚místě‘, kde se soustřeďují všechny lidské síly, kde je střed a jádro osobnosti. Ruští autoři jsou zajedno v tom, že tento střed našeho ‚já‘ má tradiční název ‚srdce‘.“ T. ŠPIDLÍK, *Důvody srdce* (Praha 2001), s. 141.

⁴¹³ J. RATZINGER, *Hledět na probodeného*, s. 40.

k Ježíšovu lidskému Srdci je na základě přirozené síly symbolu uctívána především v Kristu vtělená Boží láska.⁴¹⁴

Toto poselství lásky Ježíšova srdce přináší také encyklika Pia XII. *Haurietis aquas*⁴¹⁵. Srdce Ježíšovo je podle jejích slov „více než ostatní údy jeho Těla přirozeným znamením neboli symbolem jeho nesmírné lásky k lidskému pokolení“⁴¹⁶. Encyklika dále rozlišuje, že Srdce vtěleného Slova je symbolem trojí lásky: božské lásky, kterou má spolu s Otcem a Duchem svatým a která je nám v něm zjevována; planoucí lásky, která je vlita do jeho lidské duše; a zatřetí je symbolem jeho smyslových hnutí. Touto trojí láskou Kristus pracoval na našem vykoupení.⁴¹⁷

Odtud je pak zřejmé to, co tolik zdůrazňuje Hugo, že tajemství Kristova Srdce a úcty k němu bude mít svůj vrchol v pašijových událostech, „neboť Boží láska našla svůj nejhlubší výraz v tom, že Kristus vydal za nás na kříži svůj život“.⁴¹⁸ „Rána Nejsvětějšího Srdce Ježíšova je po všechna staletí živoucím symbolem svobodného rozhodnutí lásky, jíž nás všechny Kristus tak miloval, že na Kalvárii vydal sebe v krvavou oběť.“⁴¹⁹ Ježíšovo probodené Srdce se tak pro nás stává zdrojem Božího života, daru Ducha svatého, vylitého do světa skrze totální sebevydání Boha ve svém Synu Ježíši Kristu. „Ježíšovo srdce, srdce jediného prostředníka mezi Bohem a lidmi (srov. 1 Tim 2,3-6), je tedy jedinou přístupovou cestou, po níž může člověk přicházet k Bohu živému.“⁴²⁰ Můžeme proto potvrdit, že úcta k Srdci Páně „je nejdokonalejším projevem úcty k Bohu, poněvadž od nás vyžaduje naprostou, bezpodmínečnou ochotu se obětovat a zasvětit lásce božského Vykupitele, lásce, jejímž živým ukazovatelem a živým symbolem je probodené Srdce“⁴²¹.

A tak jsme se tímto výkladem o lásce Ježíšova srdce dopracovali ke komplexnější odpovědi na Ratzingerovu námitku ohledně založení úcty k Nejsvětějšímu Srdci v biblickém poselství: Srdce Páně jakožto probodené nejpřípadněji ukazuje

⁴¹⁴ *Wer glaubt, die Bedeutung ohne Bild erfassen zu können, verliert auch diese. In der Verehrung des menschlichen Herzens Jesu wird aufgrund der natürlichen Symbolkraft des Herzens vor allem die in Christus menschengewordene Liebe Gottes verehrt.* CH. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 199. Toto srdce tedy můžeme právem považovat za nejsvětější symbol a svátost lásky, božské a lidské, ve své plnosti. Srov. J. H. NEWMANN, *Meditations and Devotions* (London 1907), s. 413.

⁴¹⁵ PIUS XII., Encyklika o úctě k Nejsvětějšímu srdci Ježíšovu *Haurietis aquas* ze dne 15. května 1956, AAS 48 (1956), s. 309-353; český překlad in KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské Srdce*, s. 18-50.

⁴¹⁶ Tamtéž, s. 23.

⁴¹⁷ Srov. tamtéž, s. 31-32.

⁴¹⁸ *Poiché l'amore di Dio ha trovato la sua espressione più profonda nel dono che Christo ha fatto della sua vita per noi sulla Croce.* BENEDIKT XVI., List k 50. výročí vydání encykliky *Haurietis aquas*, AAS 98 (2006), s. 458-462 (459).

⁴¹⁹ PIUS XII., *Haurietis aquas*, s. 36.

⁴²⁰ C. V. POSPÍŠIL, *Tajemství srdce vtěleného Syna*, s. 33.

⁴²¹ PIUS XII., *Haurietis aquas*, s. 19.

projevenou „lásku Boha, která se stala člověkem“⁴²² a která se zcela vydala na kříži „pro život světa“ (Jan 6,51).⁴²³

Tím se ovšem ozřejmuje, že teologii Srdce Páně je nutno promyšlet ve vztahu k celému životu Ježíše Krista, který je zjevením lásky Trojjediného. Rahner vystavěl úctu k Nejsvětějšímu Srdci téměř výhradně na jejím vrcholu, na tajemství Velikonoc. Kvůli tomuto užitečnému důrazu však ve své obhajobě opominul důležité poselství oné teologie, jež díky rozjímání o Kristově Srdci zahrnuje celé vtělené bytí a poslání našeho Mistra. Na jednom místě však přeci jen zpracovává tento pohled na Srdce Páně, které odrážejí vtělenou Boží lásku – tehdy, když vysvětluje, že úcta k Ježíšovu Srdci je způsobilá

„... k pravé reprezentaci celého mystéria Boží spásné lásky, která byla otevřena v lidské smrti a probodnutí Srdce. Tím dospěl tento kult v pravém a nepředstížitelném smyslu až na hranici ‚Božího Srdce‘. Jeho ‚mirabilitas‘ odkrývá kulticky formovanou a v církvi žitou lásku k Ježíšovu Srdci tím, že je rozpoznána jako nejhlubší výraz celé ekonomie spásy: ‚Ad Cor Dei perveniri nequit nisi per Cor Christi‘ (*Haurietis aquas*, AAS 48 [1956] 344).“⁴²⁴

Jestliže se nám Kristovo Srdce stane nástrojem nahlížení na jeho osobu a jeho boholidské jednání, pramenem poznání celého jeho spásného díla lásky, pak snadněji ozřejmíme také biblický základ této úcty – nejen na základě pašijových událostí, jak se Rahner pokouší, ale celého tajemství jeho života na této zemi.⁴²⁵ Tolik na tomto místě k Rahnerově obhajobě biblicky zakotvené úcty k Pánovu Srdci; více se tomuto tématu

⁴²² W. KASPER, *Milosrdenství*, s. 102.

⁴²³ Ježíšovo srdce odkazuje na jedinečnou boholidskou lásku Vykupitele, jež plála v hlubině jeho lidství a z otevřeného boku přetekla na celé lidstvo. Srov. L. SCHEFFCZYK, *Cit. d.*, s. 339.

⁴²⁴ *Der Verlauf ihrer bisherigen Einkirchlichung, ihr geistgelenkter Weg von der Herzenskammer in die Weltkirche, erweist an ihr das Einmalige, das im moralischen Sinn Wunderbare, ihre Geeignetheit zur echten Repräsentanz des ganzen Mysteriums von Gottes in Menschentod und Herzdurchbohrung offen gewordener Heilsliebe. Darin ist dieser Kult in einem wahren und nicht mehr überbietbaren Sinne bis an die Grenzen des „Herzens Gottes“ gedrungen. Ihre „mirabilitas“ enthüllt die kultisch geformte und in der Kirche gelebte Liebe zum Herzen Jesu dadurch, dass sie erkannt wird als der tiefste Ausdruck der ganzen Heilsökonomie: „Ad Cor Dei perveniri nequit nisi per Cor Christi“ (*Haurietis aquas*, AAS 48 [1956] 344.) H. RAHNER, „Mirabilis progressio“, s. 32.*

⁴²⁵ Takto smýšlí např. Kolvenbach, když říká: „V Janových textech, které jednájí o otevřeném boku Pána, se neobjeví slovo ‚srdce‘. Výraz ‚Srdce Ježíšovo‘ není biblický. Přesto slova ‚Srdce Ježíšovo‘ označují v rámci biblické spirituality osobu, která byla v hloubi svého nitra zasažena nejvyšším svatým Bohem, který je láska. Srdce Pána je celý život Pána, jeho osobní život, v jehož síle miluje Otce a spolu s ním chce v Duchu svatém lidi naplnit životem, když se jim dostalo odpuštění a znovuzrození.“ P.-H. KOLVENBACH, *Velikonoční cesta* (Olomouc 1996), s. 128. A podobně postupuje Tassarolo, když nejprve, po vysvětlení biblického významu slova „srdce“, představuje Krista jako vtělení Boží lásky a následně pohlíží na probodené srdce Ukřižovaného Syna jako na vrcholné zjevení Boží lásky, která byla pramenem všech Spasitelových konkrétních činů, jeho slovo a rozhodnutí a nakonec úplného darování jeho života pro život světa. Srov. A. TESSAROLO, *Theologia cordis appunti di teologia e spiritualità del cuore di Gesù* (Bologna 1993), s. 21-48.

budeme věnovat na nejpatřícnějších místě – v rámci teologie vtělení – v pojednání o Ježíšově boholidském Srdci.

Pro úplnost ještě dodejme, že Ratzinger ve svém řešení akcentuje právě tento aspekt nahlížení na Ježíšovo Srdce, které tak ve viditelnosti vtěleného Slova zjevuje jednajícího a milujícího Boha:

„Bůh se ve své paradoxní lásce transcenduje do těla a tím do pašjí lidského bytí; avšak v tomto transcendování Boha se ukazuje, pouze z opačné strany, ono vnitřní transcendování celého stvoření, jež je do něj Stvořitelem vloženo: Tělo je sebe sama překračujícím pohybem k duchu a duch k Bohu. Nazírání neviditelného ve viditelném je onou velikonoční událostí ... Všechno je tu tedy vlastně zaměřeno velikonočně. Ukazuje se však také, na jakém základě velikonoční tajemství stojí, jaké ontologické a jaké psychologické souvislosti předpokládá: Souvislost těla a ducha; Logu, ducha a těla, která dělá z inkarnovaného Logu „žebřík“, po němž, hledíce, cítíce, zakoušejíce, můžeme stoupat. My všichni jsme s Tomášem nevěřícími; ale my všichni se můžeme stejně jako on dotýkat odhaleného Ježíšova srdce a v něm i Logu samého, hledět na něj, a tak, s rukou i okem směřujícími k tomuto srdci, dospět k vyznání: „Můj Pán a můj Bůh“⁴²⁶

II. 2. 4. Zhodnocení Rahnerova přínosu

Rahner ve svých výzkumech velmi důsledně propojil biblické a patristické dědictví teologie srdce Páně. Jeho důraz na biblické texty a jejich patristické rozpracování byl velmi užitečný v době, kdy se kvůli téměř výlučnému vlivu některých vizí sv. Markéty Maria Alacoque⁴²⁷ úcta k Ježíšovu Srdci vyčerpávala v myšlence smíru za lhostejnost a nevděčnost člověka tváří v tvář Kristově horlivé lásce, která strávila sebe sama až k smrti.⁴²⁸ Rahner musel s uspokojením, ba snad i nadšením číst řádky encykliky *Haurietis aquas*, jež pojednávají o Kristově probodeném boku, který „je po všechna staletí živoucím symbolem svobodného rozhodnutí lásky“ a z něhož „se zrodila církev“. Právě Rahner svými články, které začal publikovat o pětadvacet let dříve, než vyšla encyklika, mohl obohatit církevní vědomí o biblické a patristické tradici této úcty, pro niž znamená encyklika Pia XII. důležitý bod obnovy a plodného teologického rozvoje.

⁴²⁶ J. RATZINGER, *Hledět na probodeného*, s. 41n.

⁴²⁷ Avšak smír není zdaleka jediné téma vizí a spirituality sv. Markéty. Srov. přehlednou charakteristiku její úcty k Ježíšovu srdci v knize F. ÚŘEDNÍČEK, *Skrytý poklad. Pobožnost k Božskému Srdci Páně* (Olomouc 2010), s. 10-17.

⁴²⁸ Srov. CH. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 198. K tomuto pojetí srov. předchozí list papeže PIA XI., Encyklika *Miserentissimus Redemptor* o smíru, jímž jsme všichni povinni nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu, AAS 20 (1928), zvl. č. 12; český překlad in KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské Srdce*, s. 165-179.

Rahner sám na sklonku svého života konstatuje, že výsledky těchto zkoumání patristického základu úcty k Srdci Páně našly své přijetí v encyklice *Haurietis aquas*.⁴²⁹

Nejspíš právě na základě starocírkevních výzkumů Hugo ve své teologii probodeného Srdce Páně sleduje téměř výhradně její soteriologický význam: „Srdce otevřené od chvíle probodnutí je (téměř by se chtělo říci fyziologicky hmatatelnou) zárukou jednou provždy darované a vydané spásy.“⁴³⁰ Z tohoto Srdce se vylévá pramen živé vody Ducha pro celou církev, která jej skrze svátosti rozlévá pro všechny lidi. Toto téma je velmi přínosně podtrženo, ačkoli se Rahner konkrétněji příliš nevyjadřuje k tomu, jak je oslavený Ježíš dárce Ducha a jak se jeho spása dále uskutečňuje.

Kvůli tomuto všudypřítomnému důrazu ovšem innsbrucký profesor na druhé straně jednak neakcentuje skutečnost, že Srdce Spasitele bylo probodeno pro naše vykoupení a že právě krev a voda tekoucí z jeho boku smyla hříchy celého světa;⁴³¹ jednak patřičně nerozpracovává zjevitelský význam Kristova utrpení: že totiž kopím probodené Srdce je symbolem a zjevením Boží lásky, která se zcela vydává pro lidstvo. Jak jsme viděli, tento důraz je nejmýsluplnější odpovědí na pochybnosti o biblickém zakotvení úcty k Ježíšovu Srdci; přináší jej encyklika *Haurietis aquas* i další zmínění autoři. Rahner však ve své pašijové teologii Pánova Srdce tomuto náhledu neposkytuje potřebný prostor. Tím ovšem nechceme říci, že by v Ježíšově Srdci nespátřoval lásku, která se pro člověka vydává na smrt. V jeho teologickém myšlení a spiritualitě má toto téma své jasné místo; jeho pojetí Srdce Páně tuto skutečnost cíleně nezpracovává, ale jaksí samozřejmě předpokládá. Vždyť innsbrucký teolog, jak jsme viděli, velmi přínosně položil důraz na onen vrcholný bod Kristova poslání: láskyplné sebevydanosti v utrpení a smrti. Tam získává úcta k Srdci Páně své podstatné zakotvení. Připomeňme rovněž, že samo slovo „srdce“ evokuje téma a hodnotu lásky, bez níž nelze uskutečnit

⁴²⁹ Srov. SK, s. 177. Také F. Lakner podotýká, že – jak známo – papež Pius XII. převzal Rahnerovy výzkumy své encykliky *Haurietis aquas*. Srov. F. LAKNER, „Der 60. Geburtstag von P. Hugo Rahner SJ“, s. 15. Totéž tvrdí H. VORGRIMLER, „Mystische Innerlichkeit und weltoffene Humanität“, s. 143; G. WAGNER, *Cit. d.*, s. 228; a F. X. SCHREDT, *Cit. d.*, s. 96, který toto převzetí považuje za jistě pozoruhodný případ bezprostředního ocenění vědecké práce z nejvyššího církevního místa.

⁴³⁰ *Das seit der Durchbohrung offenstehende Herz ist die (fast möchte man sagen physiologisch greifbare) Zusicherung des ein für allemal geschenkten und preisgegebenen Heils.* H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, *ChS* 13 (1961), s. 181.

⁴³¹ Toto propojení lásky a záchrany naopak hezky vyjadřuje Menke: „V Ježíšově utrpení se veškerá špína světa dotýká nekonečně Čistého, Ježíšovy duše a tím i samotného Božího Syna. Je-li zpravidla čisté dotekem nečistého nakaženo a poskvněno, zde je tomu naopak: tam, kde se svět s veškerým bezprávím a hrůzami, které jej poskvňují, dotkne nekonečně Čistého – je on, čistý, zároveň tím silnějším. V tomto doteku špína světa skutečně vyprchá, pozbuďte platnosti, proměněna v bolest nekonečné lásky.“ K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg 2008), s. 137; čes. překlad in P. FRÝVALDSKÝ, „Kříž jako ‘liturgie poslušnosti’“, *MKR Communio* 3 (2012), s. 75-85 (83).

obět', jejímž důsledkem je probodené Srdce Spasitele. Navíc nám Hugo opakovaně zdůrazňuje, že onu vodu prýšící z boku Vykupitele máme chápat jako Ducha svatého, který je přece láskou Otce a Syna, láskou, jíž Trojjediný objímá svět. Takto innsbrucký teolog na jiných místech hovoří o „ráně božské lásky“⁴³² nebo o „věčně otevřeném zřídelním pavilónu Otcovy lásky“⁴³³; ve spojitosti s úctou k Ježíšovu Srdci se zmiňuje o triumfu ukřižované lásky a zdůrazňuje, že vláda tohoto smrtelně probodeného Srdce je a může být vždycky vládou lásky a Ducha.⁴³⁴ Rovněž v závěru jednoho svého staršího článku píše, že „všechno, co, nám kdy darovala Otcova dobrota v Duchu svatém skrze Ježíšovu krev, vychází z neslýchané, celý svět obklopující, zcela osobní lásky onoho jednoho člověka, který je Bůh a náš bratr, vychází tedy z lásky a žáru živoucího lidského Srdce“⁴³⁵. Lidské Srdce Ježíšovo je tak podle něj přetékajícím pramenem oživotnění, je zadržením spásnosné přemíry Otcovy lásky.⁴³⁶ Rahner tedy ví o nesmírném bohatství této teologie lásky Ježíšova Srdce. Inspirováni jeho myšlenkami a výpověďmi se nyní pokusíme obsah a poselství této teologické spirituality krátce rozvinout.

Vyjdeme-li z vlastní zkušenosti, musíme si přiznat, že mnohokrát pociťujeme, jak nám hříchy a křivdy druhých „probodnou srdce“, tedy nás zlomí, ublíží nám, a my máme problém odpustit, jsme uzavřeni a zraněni. Kristus na kříži měl Srdce probodené všemi hříchy světa. A to, že nereagoval jako my nenávisť nebo zlobou, bylo dáno právě a jedině tím, že jeho Srdce bylo plné lásky. Probodené Srdce se stává místem, ze kterého vyvěrá tato závrtná láska – právě tam, kam bylo namířeno kopí hříchu – skrze přemožení zla, skrze kříž. Kristovo probodené Srdce se tak stává symbolem Srdce Božího: ono bylo probodeno zradou a hříchem člověka, a vytryskl z něho proud spásné lásky, jímž je posláni Syna pro záchranu člověka. Tím ovšem nechceme podmiňovat vtělení hříchem. Spíše je zde Boží Srdce znamením odvěké Boží ochoty z lásky se vydat pro člověka. V tomto smyslu říká i Balthasar:

⁴³² *Die Wunde der göttlichen Liebe*. H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, *ChS* 13 (1961), s. 181.

⁴³³ *Für ewig geöffnetes Brunnenhaus der Liebe des Vaters*. Tamtéž.

⁴³⁴ Srov. H. RAHNER, „Mirabilis progressio“, s. 51. „Moje láska je ukřižována a není ve mně oheň lásky ke hmotě. Ale je ve mně živá, mluvící voda, která mi uvnitř říká: Pojď k Otcí.“ IGNÁC ANTIOCHSKÝ, *List Římanům* 7,2.3. Cit in *ETV*, s. 73. Český překlad podle *Spisy apoštolských otců* (Praha 2004), s. 131. V první větě citátu jsme však slovo „touha“, použité v českém překladu, nahradili výrazem „láska“, které je uvedeno v německé znění u Rahnera („Liebe“), protože lépe vystihuje autorův záměr, s nímž Ignáce na tomto místě cituje.

⁴³⁵ *...alles, was uns je die Güte des Vaters im Heiligen Geist durch das Blut Jesu geschenkt hat, ausgeht von der unerhörten, die ganze Welt umrauschenden, ganz persönlichen Liebe jenes einen Menschen, der Gott ist und unser Bruder, ausgeht also aus der Liebe und Glut eines lebendigen Menschenherzens*. H. RAHNER, „Die Kirche aus dem Herzen Jesu“, *KCC* 69 (1934/1935), s. 98-103 (103).

⁴³⁶ Srov. H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, *KCC* 95 (1961), s. 24.

„Co se zde otevírá, je samotné Boží Srdce (Ježíšovo Srdce nelze oddělit od Srdce Otce ani Ducha), to poslední, co Bůh může ze sebe dát, se vylévá a rána zůstává navěky otevřená, ještě na konci světa 'budou hledět na toho, kterého probodli'. Nelze říci, že surovost hříšníků zvětšila Boží lásku (přesahující každé poznání), ale že teprve chování tvorů vůči jejich Stvořiteli dalo nahlédnout, jaké hlubiny v sobě tato láska skrývá.“⁴³⁷

Abychom v autorově teologii Velikonoc více odkryli jeho smýšlení a přesvědčení o božsky vylité lásce, musíme vedle symbolu Ježíšova Srdce položit druhý autorův nejvýznačnější pašijový symbol: Kristův kříž.

II. 2. 5. Probodené Srdce a kříž: dialog symbolů

Z dosud předložených úvah je nanejvýš zřejmé, že Rahnerův velkolepý důraz na Ježíšovo probodené Srdce se u něj do značné míry slévá s poselstvím Ježíšova kříže. Hugo chápal obrazy Srdce a kříže v jejich souvislosti a úzké propojenosti: vždyť bez kříže by nebylo probodené Srdce a naopak nebylo by kříže bez Srdce, které je ochotno nechat se z božské lásky k člověku probodnout. Kopím otevřené Srdce a kříž shodně svědčí o spásnosné smrti. Rahner zdůrazňuje, že jedině z proraženého Srdce tryská voda života neboli milost vykoupění a oslavení⁴³⁸ – to znamená: jedině skrze kříž se utváří sláva⁴³⁹, ono janovské oslavení Otce i Syna, které koná Duch svatý.⁴⁴⁰ Před slávou tedy vždy stojí kříž.⁴⁴¹ Srdce a kříž se stávají shodnými výrazy pro utrpení, v němž se otevírá život, sláva, vítězství. „Oslavený Mesiáš se stal pramenem živé vody. Kříž a Duch, krev a voda, utrpení a oslavení patří dohromady.“⁴⁴² Je to „mystérium spásy, kterou nám získal Kristus umírající na dřevě kříže a kterou nechal symbolicky

⁴³⁷ *Was hier geöffnet wird, ist das Herz Gottes selbst [Jesu Herz ist von dem des Vaters und des Geistes nicht zu trennen], das letzte, was Gott von sich hergeben kann, fließt aus, und die Wunde bleibt ewig offen, noch am Ende der Welt werden „sie auf den blicken, den sie durchbohrt haben“. Man kann nicht sagen, daß die Roheit der Sünder Gottes [alles Verstehen übersteigende] Liebe vergrößert haben, wohl aber daß erst das Verhalten des Geschöpfes seinem Schöpfer gegenüber zur Anschauung gebracht hat, welche Abgründe diese Liebe in sich birgt.* H. URS VON BALTHASAR, *Licht des Wortes* (Trier 1987), s. 156.

⁴³⁸ Kromě předchozích odkazů srov. H. RAHNER, „Qui corde fundis gratiam“, *KCC* 85 (1951), s. 1-6 (4).

⁴³⁹ Srov. H. RAHNER, „Kirchweihe des Herzens“, s. 11.

⁴⁴⁰ Srov. *ETV*, s. 68.

⁴⁴¹ Srov. H. RAHNER, „Die Andacht zum hl. Herzen in der ersten Gesellschaft Jesu“, s. 25.

⁴⁴² *Der verherrlichte Messias ist zum Quell des lebendigen Wassers geworden. Kreuz und Geist, Blut und Wasser, Leiden und Verherrlichung gehören zusammen.* *ETV*, s. 70. „Právě na kříži se nám probodený Pán odevzdal jako pramen živé vody.“ FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium* (Praha 2014), č. 86, s. 60.

vytéci ve vodě svého probodeného boku⁴⁴³. A tak se kříž stává synonymem lásky, která se pro nás vylévá z probodeného Srdce.⁴⁴⁴ V jednom svém primičním kázání označuje Rahner Ježíšovu smrt na kříži jako primici Boha na zemi, která v sobě obsahuje smysl celých dějin. Je to ten okamžik, „v němž člověk jako my a přece Bůh od věků navěky pojal své vlastní tělo do lásky svého Srdce a přinesl věčnému Otcí: *Suscipe, Sancte Pater, hanc immaculatam hostiam*. Slovo se stalo člověkem, aby mohlo zemřít. Aby vykoupil svět, vystoupil na potupné dřevo kříže.“⁴⁴⁵ Propojení kříže a Srdce, utrpení a slávy vyjadřuje také Rahnerova modlitba připojená na závěr jedné přednášky:

„Pane, hledáme tvé Srdce. Hledáme střed tvé existence. Hledáme nejen pro sebe, hledáme pro všechny lidi, k nimž jsme posláni. Stůj při těchto lidech – pohleď na nás! Kolem nás už není světlo. Náš svět se stal ohrožující temnotou. Kráčíme v něm jako v ponurém žaláři. Nejsme už svobodní. Pro mnohé se tvůj zářící, barevný obraz hodí už jen do knihy pohádek. Jsi skutečný takový? Nejsi spíše takový, jakého tě vidíme: upoutaný na mohutný kříž, který je vytvořen za téže temnoty, jež zahaluje náš svět. Ale tys ji prosvěttil. Tys prorazil ohrožující temnotu. Z tvého Srdce vyřází vykupující záře. Měli bychom se k tobě pozdvihnout, postavit se zcela do spásné záře v nitru tvého Srdce. Avšak setkáme se s tebou jen tehdy, když sami sebe necháme připoutat na kříž a necháme se na něm pozdvihnout k tobě. Tvůj kříž je ložem lásky, jež sis zvolil spolu s lidstvem. Kříž proniká tvým Srdcem a naším srdcem. Ale jeho tíže je pryč, protože je milován.“⁴⁴⁶

⁴⁴³ *Das Mysterium des Heils, das uns der am Holz des Kreuzes sterbende Christus erworben hat und im Wasser seiner Seitenwunde symbolisch entströmen ließ*. SK, s. 522.

⁴⁴⁴ Podobně vidí oba symboly dohromady papež Lev XIII.: „Když církve ve dnech následujících bezprostředně po jejím založení byla tlačena jhem césarů, mladý císař uviděl na nebi kříž, který se stal najednou šťastným znamením a příčinou skvělého vítězství, které brzy následovalo. A nyní, dnes, hle, jiné požehnané a nebeské znamení se nabízí našemu zraku – nejsvětější Srdce Ježíšovo, s křížem vystupujícím z něj a svítící oslnivou září uprostřed plamenů lásky. Všechny naše naděje by měly být vloženy do tohoto Svatého Srdce a z něho by mělo být důvěrně vyprošováno spasení lidí.“ LEV XIII., Encyklika o zasvěcení Nejsvětějšímu Srdci *Annum sacrum*, Leonis XIII. P. M. Acta 19 (1899), s. 71-80, č. 12; český překlad in KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské srdce*, s. 12-17 (17).

⁴⁴⁵ *...in dem ein Mensch wie wir, der doch Gott ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, seinen eigenen Leib in die Liebe seines Herzens hineinnahm und dem Ewigen Vater darbrachte: Suscipe, Sancte Pater, hanc immaculatam hostiam. Um sterben zu können, ist das Wort Mensch geworden. Um die Welt zu erlösen, hat er das Schandholz bestiegen*. H. RAHNER, „Sehnlich hat mich danach verlangt, dies Osterlamm mit euch zu essen, ehe ich leide“, KCC 93 (1959), s. 1-5 (3).

⁴⁴⁶ *Herr, wir suchen Dein Herz! Wir suchen die Mitte Deines Wesens. Wir suchen nicht nur für uns, wir suchen für alle Menschen, zu denen wir gesandt sind. Steh Dir diese Menschen an, - sieh uns an! Es ist nicht mehr licht um uns. Unsere Welt ist eine drohende Finsternis geworden. Wir wandeln darin wie in einem dumpfen Kerker. Wir sind nicht mehr frei. Für Viele paßt Dein strahlendes, farbiges Bild nur noch in ein Märchenbuch. Bist Du denn wirklich so? Bist Du nicht vielmehr auch so wie wir Dich sehen: gefesselt an ein mächtiges Kreuz, das vor derselben Dunkelheit geschaffen ist, die unsere Welt umhüllt. Aber Du hast es licht gemacht. Du zerteilst das drohende Dunkel. Aus Deinem Herzen bricht der erlösende Glanz hervor. Wir sollten uns zu Dir emporheben, uns ganz in den heilenden Glanz Deiner Herzmitte stellen. Aber wir finden nur zu Dir, wenn wir uns selbst fesseln lassen an unser Kreuz, und uns daran zu Dir emporheben lassen. Dein Kreuz ist das Liebesbett, das Du Dir mit der Menschheit gewählt*

V tomto dialogu Srdce a kříže více zahlížíme Pánovo Srdce jako symbol zcela vydané lásky. V Ježíšově Srdci tak Rahner v posledku spatřuje spásný i zjevitelský význam Kristova utrpení: probodené Srdce zjevuje lásku, živá voda z něj tryskající přináší vykoupení a spásu. Tato voda, neopomíná zdůraznit starší z Rahnerů, je souhrnem všech mesiášských dober, je vodou života, jíž se nám dostává ve křtu. Tajemství křtu lze tedy pochopit jedině v tajemství kříže, protože u kořenů stromu života prýští živá voda. Voda křtu bez kříže nic neznamena. Mateřské lůno církve je plodné jedině v plodivé síle kříže. Kristus svým utrpením posvětil vodu tím, že jí na kříži dal sílu Ducha svatého. Křest a kříž nesmějí být nikdy odděleny.⁴⁴⁷ Také zde vidíme, jak Rahner propojuje a téměř zaměňuje symboly Srdce a kříže. V jednom pozdějším článku podobně sděluje, že všechny milosti našeho života vyvěrají ze křtu, ve křtu se však vylévá Duch ze Srdce Páně.⁴⁴⁸

Zaměříme se však nyní více na samotný symbol kříže, protože v něm spolu s naším teologem – jak jinak než na základě patristického poselství – ještě více objevíme závratné poselství božské spásy a lásky k člověku.

II. 2. 6. Kříž v patristické teologii symbolů

Významný zdroj pro chápání Kristova kříže představuje pro Rahnera svět symbolů řeckého člověka. V první kapitole jsme ozřejmili, jak innsbrucký teolog vynáší z pokladnic řeckého kulturního a náboženského světa obrazy, které v dialogu s biblickým dědictvím rozvíjeli helénští křesťané. Mezi nimi figuruje také symbol kříže. I když nám tato oblast v obrazech a symbolech otevírá veliké teologické bohatství, náš autor nám je mnohem spíše předkládá než teologicky vykládá. Myšlení otců se i zde stává myšlením Rahnerovým, který nechává promlouvat to, co díky své vynikající patrologické erudici zpřístupňuje, a sám umlká. To je v souladu s jeho pojetím kerygmatického teologa, jak jsme o tom výše psali. Naším záměrem nyní bude stručně představit toto patristické bohatství mystéria kříže a vytěžit z něj s pomocí Hugových myšlenek inspirativní teologické poselství, které – jak doufáme – by nám innsbrucký

hast. Das Kreuz geht mitten durch Dein Herz und unser Herz. Aber es ist leicht geworden, da es geliebt wird. H. RAHNER, „Die freie und reine Kirche“, KCC 84 (1950), s. 67-71 (70).

⁴⁴⁷ Srov. GM, s. 101.112-118.

⁴⁴⁸ Srov. H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, KCC 95 (1961), s. 24.

teolog podepsal, i když se sám přímo do takových teologických úvah systematicky nepouštěl.

Rahner nás tedy chce seznámit s tím, jak antická christianizovaná společnost pojímala a chápala kříž. Ta v něm viděla znamení, jež proniká až do kosmického uspořádání světa: „Kříž svého Pána mu takřka začaroval celý svět.“⁴⁴⁹ Nepatrné znamení kříže v sobě shrnuje a vyjevuje veškeré kosmické dění, protože kříž je „rekapitulací“ stvořitelského díla: ruce Ukřižovaného obepínají celý svět a navracejí ho k Otci, Golgota se stává středobodem kosmu. Kříž vyjadřuje a ztělesňuje zákon budování světa, a tak se na konci časů objeví jako znamení přicházejícího oslaveného Krista. Toto eschatologické znamení kříže však působí už v současnosti. Protože se v kříži sjednocuje prapočátek rozvoje světa a konec světových dějin, odráží se kříž ve všech věcech tohoto viditelného světa. Ve všem nacházíme kříž: ve figuře lidského těla, v pažích rozepjatých k modlitbě, v letu ptáka, v zemědělském náčiní, ve stěžni lodě. Tak dostává nepatrné a jednoduché znamení kříže obrovský obsah – velikost Boží moudrosti se vyjevuje v pošetilosti malého symbolu. V tomto paradoxu, protikladu mezi řečeným a myšleným, mezi viditelným a neviditelným, spočívá křesťanské tajemství.⁴⁵⁰ Když se budeme v třetí kapitole zabývat antickými symboly církve, přiblížíme si také velmi rozšířenou námořnickou symboliku, která akcentuje právě výrazný symbol kříže: z pokorného a opovrženého dřeva kříže, které nám přineslo vítězství, nám byla vytesána loď církve, v níž můžeme silou Kristovy smrti na kříži dokonat vítěznou plavbu po zlém moři světa.⁴⁵¹ Podobně spatřovali antičtí křesťané kříž v pohledu na mohutný stěžň lodi s jeho příčným ráhmem – a opět v síle tohoto kříže, jenž strmí v lodi církve, spočívá tajemství její spásné jistoty.⁴⁵²

S nemenší zaníceností byl starověkými křesťany zahlížen kříž v celých dějinách Starého zákona, který se tak stává jedním velkým podobenstvím o budoucnosti, o spásném jednání Božím, o ukřižování vtělené Moudrosti. Kříž byl spatřován v každém dřevu, o němž je řeč na stránkách židovské Bible, zejména ve stromu života v ráji, který nám otevírá hluboké souvislosti mezi Adamem a Kristem.⁴⁵³ Dalším symbolem církve, který v těchto souvislostech Rahner rozpracovává a jemuž se později budeme více věnovat, je Noemova archa: ve spojitosti s křížem otcové zdůrazňovali, že opovrhované

⁴⁴⁹ *Das Kreuz seines Herrn hat ihm gleichsam die ganze Welt verzaubert. GM, s. 77.*

⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 78-89.

⁴⁵¹ Srov. *SK*, s. 339.

⁴⁵² Srov. *GM*, s. 468n; srov. *SK*, s. 302.

⁴⁵³ Srov. *GM*, s. 98-100.

dřevo archy zachránilo celé lidstvo a z chudého kříže vykoupení se stává kosmické znamení, které věčně spojuje nebe a zemi.⁴⁵⁴ Zde opět se nám vyjevuje sláva Božího vítězství skrze nepatrné a pohrdané znamení kříže. Potopa je pro celý svět křestní koupelí, která smývá viny, a to tím, že díky jedinému spravedlivému, poslušnému, pravému Noemovi-Kristu⁴⁵⁵ vyšlo z archy nadcházející pokolení těch, kteří věří v Krista a v sílu jeho dřeva kříže. Kristus a církve znamenají konec starého hříšného pokolení a začátek Spasitelem darovaného života nové a věčné generace.⁴⁵⁶

II. 2. 7. Kříž jako výraz ponížení a poslušnosti

Ze všech těchto stručných charakteristik starokřesťanské nauky o Ježíšově kříži nám jako hlavní poselství vystupuje stále se opakující refrén: nepatrné a pohrdané znamení kříže, znamení smrti a nejhlubšího ponížení, vyjevuje nesmírnou slávu Božího vítězství, moci a moudrosti Boží. Innsbrucký teolog i ve svých úvahách potvrzuje, že smrt člověka, umírání, krev a rána v Srdci jsou dějinné události smrti a vzkříšení Pána: to je ona nepatrnost, skandál, pohoršení, to malé a slabé (srov. 1 Kor 1,24n) na smrti kříže „Pána slávy“ (1 Kor 2,8). Ale právě v tom se skrývá křesťanské tajemství a skrze skrovné viditelné symboly my vidíme slávu, která obepíná celý svět.⁴⁵⁷ V těchto myšlenkách můžeme odkrývat inspirace a souvislosti s bohatou teologií kenóze Božího Syna – tedy jeho sebeponížení, sebezřeknutí, dobrovolné poslušnosti až k smrti kříže, která je cestou k oslavení (srov. Flp 2,6-11).⁴⁵⁸ V Rahnerových úvahách se tato tematika objevuje v úvahách o Kristově spásonosném ponížení, jež je znamením božské lásky, a o Kristově láskyplné poslušnosti, která je pramenem spásy.

II. 2. 7. 1. Ponížení Syna

Tajemství ponížení a slávy má svůj původ v imanentní Trojici, je přepisem věčné lásky Otce a Syna: Otec nezůstává sám v sobě, ale zcela se vydává z lásky Druhému – Synu. Ten jeho lásku dokonale napodobuje a dává se zcela Otcí. Tak je jeden v druhém více

⁴⁵⁴ Srov. *SK*, s. 520.

⁴⁵⁵ Církev je archa podle měřítek Kristových – její míra 30 loket je obrazem Ježíšova života; výstavba archy až k vrcholu naznačuje, že lidská přirozenost, již přijalo věčné Slovo, je nejvyšší cíl a nejhlubší smysl vykoupení skrze dřevo kříže. Srov. tamtéž, s. 528.

⁴⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 521.529.

⁴⁵⁷ Srov. *GM*, s. 76. I jinde náš autor zdůrazňuje, že popravčí dřevo kříže, dřevo prokletí (srov. Gal 3,13), se stalo zdrojem života. Kristus se stal králem na potupném dřevě kříže. Smrt na kříži byla počátkem jeho vyvýšení a jeho lidské slávy v Otcí. Srov. „Geburtstag an Kreuzauffindung“, *KCC* 94 (1960), s. 30-33 (32); *ETV*, s. 68.

⁴⁵⁸ K podrobnějšímu výkladu kenóze srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 215-221.

než v sobě samém (trinitární perichoreze) a touto hlubinou jejich vzájemné lásky je Duch svatý. „Bůh je sám sebou v totálním bytí pro druhého.“⁴⁵⁹ Toto je základ pro Boží dílo stvoření, které vychází z lůna Otce, a vrcholně pro dílo vykoupění a spásy: Otec vydává svého Syna, který se zřiká své božské slávy, bere na sebe lidskou přirozenost a ve své lidské poslušnosti se zcela ztotožňuje s Otcovou vůlí.⁴⁶⁰ Vrcholem této trojiční lásky, která se vzdává sebe sama pro druhého, tedy i pro hříchem padlého člověka, je pak kříž: v něm zahlédneme dokonalé zjevení lásky Trojjediného, protože v něm Bůh (tak jako v imanentní Trojici) dává absolutně všechno; v Kristu se staví na místo člověka, ztotožňuje se s hříchem (srov. 2 Kor 5,21), zmaří sebe sama – a právě v hlubině smrti pak nejvíce zazáří moc lásky, která je silnější než smrt.⁴⁶¹ Takto hluboce milovanému člověku Bůh skrze ukřižovaného a vzkříšeného Krista nově dává podíl na svém životě.⁴⁶²

Také Rahner nás přesvědčuje, že ví o tomto závratném daru božské lásky, když se zmiňuje o obětování bez hranic, o kenózi, tedy o „vyprázdnění“ Slova (srov. Flp 2,7), jehož podstatou je plnost bytí (srov. Kol 1,19): více než vtělené Slovo nemohl Bůh vyřknout, více než Ducha, dar toho, jenž byl smrtí vyvýšen, nemohl Kristus dát. Zde působí láska do krajnosti (srov. Jan 13,12), až na hranici všemohoucnosti. Bůh sám se sebou zachází marnotratně.⁴⁶³ V tématu a teologickém slovníku božské hry náš autor ještě doplňuje:

Když mystik „pohlíží na kříž svého Pána, otevírají se mu za pohrdaným bláznovstvím viditelného zářné dálavy skrytosti v Boží milosti a vykoupění ... Co se přednostně chápe jako osud, jako utrpení

⁴⁵⁹ W. KASPER, „Kříž jako zjevení lásky Boha“, *MKR Communio* 14 (2010), s. 10-18 (15).

⁴⁶⁰ Lidské sebeodevzdání Ježíšovo je dokonalou formou překladu (do lidské řeči) jeho věčného odevzdávání se Otcí. Srov. CH. SCHÖNBORN, *Ikona Krista*, s. 111.

⁴⁶¹ „Jen tam, kde je někdo připraven dát přednost lásce před životem právě pro lásku, jen tam také může láska být silnější a být něčím víc, než je smrt.“ J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství. Výklad apoštolského vyznání víry* (Kostelní Vydří 2007), s. 215.

⁴⁶² „Ani pro Boha Otce zřejmě nebylo a není jednoduché vydávat nám a za nás to absolutně nejdražší, co má. Určitým způsobem lze říci, že jako Abrahám by raději zemřel na místě svého milovaného Izáka, tak i Bůh Otec by dal přednost ‘vlastní smrti’ před ukřižováním svého Milovaného. Ale právě v tom se projevuje úchvatná láska Boha Otce k lidem, láska, v níž nám Otec daruje – pokud to lze vůbec říci – více než sebe sama. To je zřejmě nejhlubší smysl Pavlových slov: ‘On neušetřil svého vlastního Syna, ale za nás za všechny jej vydal; jak by nám spolu s ním nedaroval všechno?’ (Řím 8,32). Tedy i sebe sama jako Otce! To je skutečná cena našeho přijetí za Syny Boha Otce v jeho jediném věčném Synu. Každého z učedníků proto Otec miluje tou láskou, kterou miluje svého Jednorozeného (Jn 17,23). Nad takovou důstojností nelze než strnout v úžasu.“ C. V. POSPÍŠIL, „Bůh Otec a kenóze Syna“, *Teologická revue* 71 (2000), s. 95.

⁴⁶³ Srov. H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, *KCC* 95 (1961), s. 23. Srov. také TÝŽ, „Der katholische Mann und die Geistliche Übungen“ s. 6. Čistě v pohledu na tajemství Kristova boholidství autor hovoří o nevmyslitelné kenózi Boha, který na sebe vzal pohoršení časoprostorově ohraničené a dějinně zachytitelné lidské existence. Srov. TÝŽ, „Die Christologie der alten Kirche im Licht heutiger Fragen“, s. 165.

nebo křesťansky řečeno jako účast na zjevně nesmyslném ponížení kříže, je pro mystika, který proniká všechna zahalení, podivuhodně vymyšlenou hrou věčné lásky, tak složitě a pečlivě vymyšlenou, jak to dokáže jedině láska.⁴⁶⁴

Starší z Rahnerů pak vidí v tomto láskyplném ponížení spásné Boží jednání: Ježíšův pozemský život byl podle vůle Otce plný námahy a práce, tedy nikoli život úspěchu a slavného vítězství nad svými nepřáteli, nikoli zřízením království již zde na zemi, nikoli Hosana, ale Crucifige – onen výkřik, jenž zaznívá celým jeho životem: „Na kříž s ním!“ To je jeho životní mystérium, které jeho krajané, ba samotní apoštolové nepochopili; v odevzdání sebe sama, v ubohém umírání, ve strašlivém fiasku ukřižování se naplnil cíl jeho života: stát se vítězem skrze smrt a hřích, nepřátele a zradu, aby tak všechny lidi učinil šťastnými i v jejich vlastních zármutcích, aby všem lidským dětem otevřel cestu k věčnému životu.⁴⁶⁵ Tady nám probleskuje významné christologické téma: solidarita ukřižovaného Spasitele se všemi trpícími lidmi. A Hugo nás právě v tomto ohledu povzbuzuje, že ve svém utrpení nikdy nejsme sami od té doby, co nás Bůh sám předešel s křížem. A s pomocí citátu sv. Augustina: „Trpící Kristus je náš předzpěvák, sbor mučedníků mu odpovídá“, ujišťuje, že nikdy nemusíme sami zpívat nebeskému Otci hlasem přiškrceným slzami, protože ustavičně v jakémkoli utrpení stojíme ve společenství těch, kteří před námi a s námi zpívají Tedeum ukřižovaného Pána. A on, Ukřižovaný, je náš předzpěvák.⁴⁶⁶

II. 2. 7. 2. Poslušnost Syna

S tématem kenoze Božího Syna je úzce spjata otázka jeho poslušnosti. Také otcové, jak jsme měli možnost poznat na konci předchozí kapitoly, hovoří o Kristu jako o novém Noemovi, který je poslušný Božímu příkazu. Tato poslušnost, jak učí teologie, je prepisem věrné trojiční lásky do lidské přirozenosti vtěleného Slova. Vždyť v imanentní Trojici koná Otec vše pro Syna a Syn vše pro Otce, jsou dokonale sjednoceni v božské vůli, která vyjevuje vzájemně darovanou a přijímanou lásku Ducha. Tak tedy Ježíš Kristus své lidství plně sjednocuje s Otcem, což znamená, že poslušně plní, k čemu ho

⁴⁶⁴ *Wenn er auf das Kreuz seines Herrn blickt, dann eröffnen sich ihm hinter der qualvollen Torheit des Sichtbaren die lichten Weiten der Geborgenheit in Gottes Gnade und Erlösung ... Was sich vordergründig als Geschick, als Leid, oder christlich gesprochen als Teilnahme an der scheinbar sinnlosen Kreuzvernichtung darstellt, ist für den durch alle Hüllen blickenden Mystiker das wundersam erdachte Spiel einer ewigen Liebe, so vielfältig und sorgfältig erdacht, wie es nur die Liebe kann.* H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, s. 50.52.

⁴⁶⁵ Tuto úvahu srov. H. RAHNER, „Warum beten wir um heilige?“, *Jahrbuch der Gebetsliga* (1958), s. 5-13.

⁴⁶⁶ Srov. H. RAHNER, „Unser Tedeum“, *Singende Kirche. Zeitschrift für katholische Kirchenmusik* 1 (1953), s. 5n (6).

Otec poslal.⁴⁶⁷ Zároveň tato poslušnost „znamená naprostou věrnost sobě samému, hlubokou vnitřní pravdivost“⁴⁶⁸. V utrpení a smrti se osvědčuje a definitivně stvrzuje poslušnost Syna „až k smrti, a to k smrti na kříži“ (Flp 2,8). Zde tedy Kristus vrcholně přemáhá a vykupuje lidskou neposlušnost, neposlušnost Adamovu.⁴⁶⁹ Tak potvrzuje i Rahner, že kříž znamená zrušení lidského „Ne“ Bohu v ráji.⁴⁷⁰ Svě uvažování směřuje ke spásnému významu poslušnosti. Připomíná slova apoštola Pavla, že poslušností jednoho jsou všichni ospravedlněni (srov. Řím 5,19), a zdůrazňuje, že poslušnost je životodárná jedině skrze sebezřeknutí: tak se Abrahám, který se poslušně zřídá všeho a zcela se vydává Božímu vedení, stává předobrazem Krista, jehož lidství se díky poslušnosti a naprostému přitakání vůli Otce, skrze ponížení až k smrti stalo pramenem Ducha, který dává život. Tento božský život byl ztracen Adamovou neposlušností, a tak jej vtělený Syn znovu získává svou spásnou poslušností: „Z poslušně přineseného obětního daru jeho těla prýští život Ducha.“⁴⁷¹ Taková poslušnost, která je pramenem Ducha, nemůže být ničím jiným než aktem oné nejzazší lásky, s níž Syn přichází na svět přinést spásu. Správně tedy starší z Rahnerů tvrdí, že ono „předávání života bratřím, rozdílení Ducha, bylo možné teprve od chvíle, kdy také Pánovo tělo bylo prozářeno božskou slávou“⁴⁷². Kristova poslušnost nám zde opět vyjevuje slávu božské lásky, která směřuje z lůna Trojice do nitra Bohočlověka a odtud z kříže do srdce každého učedníka.

Tuto skutečnost Rahner mistrně vystihuje ve své promluvě o nadšení kněze pro misie. Teologické východisko nalézá ve významu latinského slova „oportet“ (tzn. je potřeba, je nutno), jímž Bible a sám vtělený Syn vyjadřují neodvratnost naplnění Božího plánu spásy:

⁴⁶⁷ Nejzřetelnější výraz nachází Ježíšova poslušnost v modlitbě v Getsemanech, kde Nazaretský Mistr svou lidskou vůli plně ztotožnil s božskou: „Ježíš přitahuje naši vůli, která odporuje vůli Boží a hledá autonomii, a táhne naši vůli vzhůru. Veškerou naši averzi proti Boží vůli, naši averzi proti smrti a hříchu sjednocuje s Otcovou vůlí: ‚Ne *moje* vůle, ale *Tvoje* vůle ať se stane.‘ V této transformaci ‚negace‘ na ‚přitakání‘, v tomto zařazení stvořené vůle do vůle Otcovy transformuje Ježíš lidstvo a vykupuje nás.“ BENEDIKT XVI., Katecheze na generální audienci 20. 4. 2011.

⁴⁶⁸ C. V. POSPÍŠIL, „Bůh Otec a kenoze Syna“, s. 93.

⁴⁶⁹ Balthasar správně upozorňuje, že Bůh člověku určil všechno dobré, ale člověk to má obdržet až tehdy, kdy mu to dá Bůh. A tak veškerá neposlušnost, veškerý hřích vlastně znamená určité přeskočení času. Ježíš přemáhá tuto neposlušnost věrností, trpělivostí, vztahem ke své hodině, jež je hodinou Otce. Srov. H. U. VON BALTHASAR, „Čas Krista“, *Teologický sborník* 1 (1995), s. 70-79 (72).

⁴⁷⁰ Srov. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 37.

⁴⁷¹ *Aus der gehorsam dargebrachten Opfergabe seines Leibes quillt das Leben des Geistes.* H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 75.

⁴⁷² *Die Mitteilung des Lebens an die Brüder, die Austeilung des Geistes, wurde erst von dem Augenblick an möglich, wo auch das Fleisch des Herrn durchleuchtet war von der göttlichen Herrlichkeit.* Tamtéž.

„Musíme konat skutky toho, který mě poslal“ (Jan 9,4). On a my: my společně jsme povolání k dílu, jsme nositeli „misie“ od Otce, ti milující, kteří jednoduše musejí konat to, co od nás vyžaduje pomáhající a očekávající láska Otcova. To není žádné donucení, žádný příkaz, který udusí milující pohyb svobody, žádné povinné „musím“, jež je vykonáváno bez radosti. Toto *Oportet* Bohočlověka je milující poslušností, naplněním otcovského příkazu, které je vykonáváno tím šťastněji a s tím větší čistotou Srdce, čím více vyžaduje zřeknutí svého Já, čím radikálněji vyžaduje obět' až k smrti.“⁴⁷³

Kříž nám zde tedy nakonec opět září jako místo zjevení božské lásky, z níž vyvěrá obdivuhodné dílo spásy: „Ó jak obdivuhodně se sklání k nám tvá otcovská dobrota! Jak nedocenitelný to projev tvé lásky: Syna jsi vydal, abys vykoupil služebníka!“⁴⁷⁴ Co jsme pootevřeli v Rahnerově pojetí pašijové teologie Srdce Páně, to jsme mohli nyní rozvinout na základě mystéria kříže, které Hugo v symbolech otců nastiňuje a na dalších místech teologicky rozvíjí.

II. 2. 8. Vykupitelský význam kříže

Abychom však mohli bezchybně hovořit o oslavení skrze ponížení, o vítězství skrze prohru smrti, musíme k tématu zjevení božské lásky na kříži připojit poselství o vykopení z hříchu. Vždyť i tohle téma vynesli na světlo světa otcové ve svých rozjímáních o protikladech dobré plavby a zlého moře, Beliála a Krista, smrti a života, ztroskotání a přistání, jež vystihují drama vykopení.⁴⁷⁵ Zdá se, že tohle téma Hugo ve svém pojetí kříže nijak zvlášť nerozvíjí, ale – podobně jako lásku v probodeném Srdci Páně – spíše předpokládá. Nakonec i my jsme toto důležité poselství kříže v předchozí kapitole se vši samozřejmostí vkládali do úvah o kenozi a poslušnosti.

Tajemství vykopení úzce souvisí s tematikou lidské svobody, která je Božím darem lásky. Jestliže člověk zneužil svou svobodu, zaměřil ji proti Bohu, neodpověděl na jeho nabídku lásky, čímž vstoupil do světa hřích „a skrze hřích smrt“ (Řím 5,12), pak

⁴⁷³ „Wir müssen die Werke wirken dessen, der mich gesandt hat.“ *Er und wir: wir zusammen sind die zum Werk Aufgerufenen, die Träger einer ‚Mission‘ aus dem Vater, die Liebenden, die einfach tun müssen, was die helfende und heischende Liebe des Vaters von uns abverlangt. Das ist kein Zwang, kein den liebenden Schwung der Freiheit vergewaltigender Befehl, kein ‚Muß‘ der freudeleer geleisteten Pflicht. Dieses Oportet des Gottmenschen ist liebender Gehorsam, eine Erfüllung des väterlichen Gebots, die um so fröhlicher und herzensreiner geleistet wird, je mehr sie die Hingabe des Ichs, je schärfer sie das Opfer bis den Tod verlangt.* H. RAHNER, „Oportet“, s. 78. „Navzdory božskému ‚muset‘, které určuje jeho cestu, se všechno odehrává v dokonalé svobodě, ve výsostném sebeodevzdání.“ (*Trotz des göttlichen Muß, das seinen Weg bestimmt, geschieht alles in vollkommener Freiheit, in souveräner Selbstverfügung*) H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale* (Leipzig 1984), s. 20.

⁴⁷⁴ Velikonoční chvalo zpěv, in *Český misál* (Kostelní Vydří 2015), s. 166.

⁴⁷⁵ Babilón a Jeruzalém, Kristus a Beliál jsou protivníci v božském dramatu. Poslušnost víry a pyšný odvrát od nejvyššího Bytí jsou hlavní síly tohoto boje; ještě přesněji řečeno: láska k Bohu a láska ke svému Já. Srov. H. RAHNER, „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, s. 421.

Kristus svou lidskou svobodou, dokonale zaměřenou k Bohu a v jeho božství spojenou s Otcem, vykupuje ono lidské zneužití svobody – můžeme dokonce říci, že v Kristu Bůh zaplatil výkupné oné lidské svobodě. Kristus ukřižovaný nese na sobě všechny následky zlého jednání a vzpoury vůči Bohu, aby je „přibil na kříž“ (Kol 2,14), a zlomil tak moc hříchu jednou provždy. Proto se v kříži ukazuje tak veliká moc a sláva: v něm definitivně končí nadvláda zla nad světem a „začíná Kristova vláda“⁴⁷⁶. I když se poselství kříže nevyčerpává v dramatu vykoupení, protože Kristus svou božskou láskou přinesl víc než jen napravení hříchu, je tento aspekt nutnou součástí realizace spásy ve světě poznamenaném hříchem.⁴⁷⁷

Na více místech se starší z Rahnerů jakoby mimoděk vysloví k otázce vykoupení, když např. prohlásí, že vtělený Bůh zvítězil nad světem a Knížetem tohoto světa jako ukřižovaný a že celá dramatika události vykoupení, boj mezi Kristem a Satanem se rozepíná od Pánovy smrti až k jeho viditelnému, slavnému návratu.⁴⁷⁸ Tento důraz na boj a vítězství nad osobní mocností Satana, vyskytující se i na dalších místech⁴⁷⁹, dovoluje nazít Spasitelovo vítězství v samotném středu: tam, kde Satanem započala vzpoura proti Bohu, tam také bylo zlo definitivně přemoženo plnou svobodou Vykupitele, který se ve svém lidství naprosto přimknul k božské lásce, a tak vrátil člověka jeho původnímu pravému určení – patřit bezvýhradně Bohu. Křesťanské vykoupení člověka pak Rahner charakterizuje jako odpuštění hříchů skrze Kristovu smrt na kříži. Toto mystérium vykoupení je podle něj pochopitelné pouze z pojmu nadpřirozeného Božího dětství, které bylo ztraceno v prvotním hříchu a znovuzískáno skrze kříž.⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ Preface 1. o utrpení Páně, in *Český misál*, s. 313.

⁴⁷⁷ „Bůh totiž člověka povolal a volá, aby k němu přilnul celou svou přirozeností ve věčném společenství neporušitelného božského života. Tohoto vítězství dosáhl Kristus, když svou smrtí osvobodil člověka od smrti a znovu vstal k životu ... Nevinný Beránek svobodně prolil svou krev, a tak nám zasloužil život. V něm nás Bůh usmířil se sebou i navzájem a vytrhl nás z otroctví ďábla a hříchu, takže každý z nás může říci spolu s apoštolem: Boží Syn 'mě miloval a za mě se obětoval' (Gal 2,20).“ GS 18.22.

⁴⁷⁸ Srov. H. RAHNER, „Die Geistgeschichtliche Bedeutung der Marianischen Kongregation. Grundgedanken aus drei Referaten von Professor P. Hugo Rahner S.J.“, Sonderdruck aus der „Korrespondenz“ 3 (1952), s. 4n.

⁴⁷⁹ Také jinde Rahner konstatuje, že Kristus na kříži zvítězil nad Božím Nepřítelem – srov. „Oportet“, s. 78; že Boží smrt vykoupila svět, vypudila knížete tohoto světa (srov. Jan 12,31) a zmařila ďáblovo dílo (srov. 1 Jan 3,8) – srov. *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, s. 15.19; podobně srov. „Warum beten wir um heilige?“, s. 7; Kristus vydobyl vítězství nad neposlušným Satanem svou poslušností na kříži – srov. „Epiphaneia“, s. 80; démoni jsou již ve své podstatě přemoženi tím, který na kříži vypudil vládce tohoto světa a odzbrojil knížata a mocnosti (srov. Kol 2,15) – „Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie“, s. 241; vykoupením na kříži započalo „odďábelštění“ (*Entteufelung*) světa – tamtéž, s. 243.

⁴⁸⁰ Srov. *GM*, s. 59n.

Krista vykupujícího lidskou svobodu lze dobře zahlédnout také v symbolice vzaté z antického mýtického světa: ta vidí Krista v Odysseovi připoutaném na stěžeň, když proplouvá kolem smrtelného nebezpečí sirén. Odysseus byl jediný, který s otevřeným sluchem projížděl kolem zrádných pěvkyň, ostatní námořníci měli uši zalité voskem. Tak jsme díky Kristu zachráněni: tím, že se on sám nechal připoutat na dřevo kříže, získal nám dokonalou svobodu ducha, takže my můžeme se zalepeným sluchem volně a bezpečně projíždět kolem ďábelského nebezpečí sirén. Současně však se musí každý věřící připoutat na tento kříž, k tomuto vítěznému tajemství dřeva, aby šťastně, na lodi církve, doplul do přístavu spásy. A tak vítězná svoboda křesťana spočívá v připoutání ke Kristu, v dobrovolném svázání ke svobodě spočívá vítězství.⁴⁸¹ V tomto antickém obrazu je výstižně představeno pojetí pravé, křesťanské svobody. Kdo se kdykoli v této lodi církve nechá připoutat na stěžeň kříže, už se nemusí bát sladce lichotivé vichřice nemravného chtíče: Vykupitel na kříži je vpravdě „naš Odysseus“ a všichni, které on zachraňuje, ukřižovaným lotrem počínaje, jsou jeho společníci v homérské lodi církve.⁴⁸²

V námořní symbolice má svůj původ také známý obraz Krista, který se jako rybářský prut noří do hlubin ďábelského moře, jež představuje ohrožující svět. Ve své lidské podobě zůstal Boží Syn pro mořskou démonskou obludu nepoznán, a tak se ukazuje jako návnada, kterou Satan toužil ulovit a díky níž byl polapen a odzbrojen. Tento Kristův sestup do hořkostí pozemskosti má opět zřetelné vykupitelské poselství.⁴⁸³

Ještě jeden prvek přináší Rahnerova nauka o vykoupení. Je spojen s otázkou teologického významu pekla. Innsbrucký teolog se k němu propracovává v souvislosti s rozbořem christologie Exercicií sv. Ignáce, kde se toto téma vyskytuje. Rahner tvrdí, že peklu může věřící člověk porozumět jedině na základě v Kristu vylité lásky⁴⁸⁴, na základě kříže lásky, která vykrvácela do pekla opuštěnosti Bohem.⁴⁸⁵ Podobně na jiném místě píše, že aby Kristus připravil těm na zemi věčnou radost, sestoupil do pekla vzdálenosti od Boha.⁴⁸⁶ I toto téma je součástí christologie Velikonoc, jak ukazuje ve

⁴⁸¹ Srov. tamtéž, s. 473-477.

⁴⁸² Srov. tamtéž, s. 482n.

⁴⁸³ Srov. *SK*, s. 294.

⁴⁸⁴ Srov. H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, *KCC* 95 (1961), s. 23.

⁴⁸⁵ Srov. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 37.

⁴⁸⁶ Srov. H. RAHNER, „Sehnlich hat mich danach verlangt, dies Osterlamm mit euch zu essen, ehe ich leide“, s. 3.

své známé studii o teologii tří dnů H. Urs von Balthasar.⁴⁸⁷ Onomu „pekle opuštěnosti Bohem“ však nesmíme rozumět jako přítomnosti Vykupitele ve stavu zavržení, protože peklo znamená odmítnutí Boha, což je u Božího Syna nemyslitelné. Spíše je třeba toto vyjádření chápat jako snahu o vystižení stavu nevyjádřitelné hrůzy toho, který byl pro naše hříchy ztotožněn s hříchem (srov. 2 Kor 5,21).⁴⁸⁸ Na jiném místě náš autor tento Ježíšův sestup do pekel vysvětluje v duchu patristické tradice jako událost spásy, při níž zemřelý Kristus zprostředkovává otcům minulosti milost spásy získanou v kříži.⁴⁸⁹ Tyto úvahy o Kristově sestupu do šeolu vedou Rahnera k přesvědčení, že peklo je z lásky nutným důsledkem hněvivé dobroty toho, který si nechal probodnout své lidské Srdce. Kříž se tak stává soudem – přesněji: soud kříže rozhoduje podle víry ve slovo vtěleného Syna: „Kdo nevěří, již je odsouzen.“ (Jan 3,18)⁴⁹⁰ Jestliže kříž hovoří o tom, že Bůh vzal na sebe v Kristu naše hříchy, že pro naši záchranu už ani více udělat nemohl, pak toto závrtné znamení vykoupění vyžaduje od člověka rozhodnutí.⁴⁹¹ Ignaciánsky řečeno: buď se postaví pod prapor kříže, anebo pod prapor Satana. Proto kříž „znamená soud nad světem“⁴⁹².

„Čas mezi vítězstvím na kříži a vítězstvím na konci časů je tedy charakterizován zápasem mezi Kristem a Satanem. Tento zápas pokračuje v církvi a stále znovu a nově se rozhoduje skrze lidi, kteří jsou milostí božského majestátu voláni k účasti na zákoně útrapy a slávy, neboli k připodobnění Kristu, který vítězí jedině skrze kříž.“⁴⁹³

⁴⁸⁷ Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, s. 131-166.

⁴⁸⁸ „Ať už se člověk jakkoli vzdálí od Boha, je to vždy něco méně hlubokého nežli to, jak se Syn vzdaluje od Otce při svém kenotickém sebezmaření a jak prožívá bídu ‘opuštěnosti’.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybrané otázky z christologie*; český překlad in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995* (Kostelní Vydří 2010), s. 13-44 (39). I ve zmíněné Balthasarově teologii tří dnů lze podle Menkeho rozlišit peklo jako odmítání Krista, tedy určitý způsob komunikace s ním, a šeol, který znamená znemožnění komunikace s Bohem kvůli hříchu. Ukřižovaný plně zakouší trest hříšníka v tomto šeolu, nikoli v pekle, a tak zakouší také opuštěnost Bohem. Srov. K.-H. MENKE, „Balthasarova ,teologie tří dnů‘. Ježíš jde na kříž, k mrtvým, k Otcí“, *MKR Communio* 14 (2010), s. 19-35 (22.27).

⁴⁸⁹ Srov. *GM*, s. 156n.

⁴⁹⁰ Srov. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 37. Myšlenku o již započatém soudu Krista nad hříšným světem srov. v článku TÝŽ, „Segen über das Neue Jahr“, *GuL* 34 (1961), s. 410-414 (412).

⁴⁹¹ Paul Tillich ve své christologii správně poznamenává, že „kříž je symbolem daru, dříve než je symbolem požadavku“. (*The Cross is the symbol of a gift before it is the symbol of a demand.*) P. TILlich, *Systematic Theology II* (Digswell Place³1964) s. 123. Touto krátkou větou je dobře vystiženo obdarování, které Kristus získává na kříži pro člověka a které mu umožňuje rozhodnout se pro život v této nové realitě.

⁴⁹² Preface 1. o utrpení Páně, in *Český misál*, s. 313. „Kristova soudící láska se tedy setkává s hříšníkem takřkajíc ne ‚shora‘, ale ‚zespodu‘. Kristus soudí hříšníka láskou, kterou je nemožné myslet hlouběji (kenotičtěji). Soudcem není nikdo jiný než Ukřižovaný a vítězem nikdo jiný než Proboděný.“ K.-H. MENKE, Balthasarova ,teologie tří dnů“, s. 27.

⁴⁹³ *Die Zwischenzeit zwischen dem Sieg am Kreuz und dem Sieg der Endzeit ist also gekennzeichnet von dem in der Kirche sich fortsetzenden Kampf zwischen Christus und Satan, der immer von neuem und zunächst sich entscheidet durch die Menschen, die von der Gnade der göttlichen Majestät aufgerufen*

II. 2. 9. Kříž jako vrchol a střed dějin spásy

Ani v tomto bodě jsme ještě nevyčerpali patristické inspirace teologie kříže. Pozornému čtenáři při četbě výše napsaných řádků neušlo, že christianizovaný antický svět viděl v kříži eschatologické znamení, v němž se sjednocuje počátek a konec světových dějin. Kříž vskutku znamená vstup do nové dimenze života, znamená život nové generace rozvíjející se z archy církve po světové potopě hříchu. Kříž se stává „rekapitulací“ stvořitelského díla⁴⁹⁴, „mystériem, které obepíná svým působením do minulosti i budoucnosti celé světové dění“⁴⁹⁵.

Připomeňme na tomto místě autorův důraz na dějinný rozměr Kristova díla, jak jsme se o něm výše zmínili: zjevení vrcholící ve Vykupiteli Kristu není žádným mýtem mimo čas, je dějinnou událostí zapuštěnou do historie: *sub Pontio Pilato*.⁴⁹⁶ Kříž se tak stává skutečnou a zároveň vrcholnou událostí dějin celého stvoření. Zde opět navazujeme na předchozí aspekty kříže: Kristus jako nový Adam, který svou poslušností vrátil člověka Bohu, obnovuje stvoření božskou láskou, vylitou na dřevě kříže. Sem ústí celá Rahnerem tolik opěvovaná a meditovaná teologie probodeného Kristova boku: z něho se vylévá plnost spásných dober, které dává Duch svatý. V kříži tedy vrcholí stvoření – to, co chtěl Bůh člověku dát postupnou realizací spásy a k čemu si člověk uzavřel cestu hříchem, to nyní tryská z probodeného Srdce Spasitele. Proto může starší z Rahnerů prohlásit, že „stvořitelské ruce věčného Slova jsou ty stejné ruce, které byly probodnuty na kříži“⁴⁹⁷. Tak kříž vtěleného Stvořitele a Pána všech věcí stojí v samém středu dějin spásy – a proto také ve středu dějin duše každého člověka.⁴⁹⁸ Pánův kříž a jeho velikonoční oslavení jsou středobodem a rozhodnutím pro všechny generace a pro každou duši, kterou Bůh tvoří v okamžiku početí pozemského života. Narození bez vykoupení z kříže by totiž bylo strašné. Narození tak teprve umožňuje existenci dějin spásy, která se uskutečňuje ve znovuzrození z Krista.⁴⁹⁹ „Všichni jsme se

werden zur Teilnahme an dem Grundgesetz von Mühsal und Herrlichkeit, also zur Angleichung an den nur im Kreuz siegreichen Christus. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 129.

⁴⁹⁴ Srov. *GM*, s. 79.

⁴⁹⁵ ...ein *Mysterium, das rückwirkend und vorwirkend das gesamte Weltgeschehen umgreift.* Tamtéž, s. 74.

⁴⁹⁶ Srov. H. RAHNER, „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, s. 412; srov. také *GM*, s. 55-57.

⁴⁹⁷ ...*diese schöpferischen Hände des ewigen Wortes sind die gleichen Hände, die am Kreuz durchbohrt wurden.* H. RAHNER, „Geburtstag an Kreuzauffindung“, s. 31.

⁴⁹⁸ Srov. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 137. Ve středu skutečných, jedině platných světových dějin stojí jednou pro vždy kříž vtěleného Slova – srov. TÝŽ, „Warum beten wir um heilige?“, s. 7.

⁴⁹⁹ Srov. H. RAHNER, „Geburtstag an Kreuzauffindung“, s. 30n.

narodili k Pánově smrti na kříži,⁵⁰⁰ konstatuje innsbrucký teolog a chápe toto narození jako účast na trinitárním životě, tedy na věčném zrození Slova z Otce v lásce Ducha svatého. To je však zrození skrze zabitého, to je pozvání k účasti na pozemském údělu ukřižovaného člověka Ježíše, protože v jeho smrti se odehrává věčné zrození – kříž se přece stal ústředním a jediným pramenem spásy. Tak Rahner uzavírá, že věčný život je zrození v Bohu z víry v Krista ukřižovaného.⁵⁰¹

Nyní jsme dospěli tam, kde započala pašijová teologie Srdce Páně našeho autora: k věčnému životu, kterého se nám dostává skrze krev zabitého, na kříži probodeného Spasitele. Patristické symboly kříže nám umožnily ve spojení s inspirativními Rahnerovými myšlenkami rozehrát všechny důležité aspekty Kristova velikonočního příběhu. Doufáme jen, že jsme se dostatečně věrně drželi cest, kterými nás chce k dřevu kříže a jeho nevyčerpatelnému spásnému tajemství přivádět sám Rahner.

II. 2. 10. Zmrtvýchvstání

Pokud se zamýšlíme nad teologickým poselstvím Velikonoc, nemůžeme opominut jedno z ústředních tajemství křesťanské víry, jímž je Kristovo zmrtvýchvstání. Ani zde Rahner nevytváří cíleně promyšlenou a systematicky zpracovanou nauku. Zmrtvýchvstání je pro něj událost, kterou odečítá z Kristova kříže – vždyť Ježíšovo probodené Srdce se mohlo stát pramenem života a spásných dober jedině proto, že bylo silou božské lásky v něm tlukoucí provedeno skrze smrt k životu. Tak innsbrucký jezuita uvádí, že celá patristická teologie chápe probodený Kristův bok jako znamení božské síly Logos, která působí v mrtvém těle.⁵⁰² A podotýká, že veškerý život Ducha vzešel ze smrti Ježíše – dárce Ducha, tak jako jeho vzkříšení pochází z kříže a z oslavení kříže.⁵⁰³ Vyznáním víry ve spásnou moc na kříži proraženého Srdce Rahner jedním dechem hlásá víru ve zmrtvýchvstání: „Probodnutí Srdce ve smrti zesnulého Vykupitele patří již k tajemstvím, která leží na opačném břehu než smrt, patří tedy

⁵⁰⁰ *Auf den Kreuzestod des Herrn hin sind wir alle geboren.* Tamtéž, s. 31.

⁵⁰¹ Srov. tamtéž, s. 32n.

⁵⁰² Srov. H. RAHNER, „Patristisch-ikonographische Probleme der Darstellung des Gekreuzigten“, *Scholastik* 32 (1957), s. 410-416 (413).

⁵⁰³ Srov. *SK*, s. 140. Sem patří také poselství Rahnerem předložené starocírkevní symboliky o mystickém tau: pro židovské chápání je písmeno tau koncem abecedy a současně jako začátek slova Tóra souhrnem zákona spásy. Proto je tau symbolem kříže, tedy obrazem zlého životního konce, současně je však znamením spásy, jelikož vyobrazuje věčný život, který nám byl darován v lidské smrti ukřižovaného Boha. Srov. tamtéž, s. 406-413.

k tajemstvím velikonočního proměnění.⁵⁰⁴ Pro křesťana jsou kříž a vzkříšení jedním souvislým tajemstvím Božího ponížení a vítězství. Přesto bychom chtěli našemu čtenáři předložit dominující důrazy a obrazy, jimiž náš autor nahlíží a popisuje výhradně událost velikonočního rána. Soustředíme je do tří tematických celků: prvním je znovu obraz Srdce, druhým slunce a třetím symbolika jara v patristické velikonoční teologii.

II. 2. 10. 1. Velikonoční radost Ježíšova obětovaného Srdce

Také u tajemství zmrtvýchvstání sahá starší z Rahnerů k milované tematice Srdce Páně. Je zjevné, jak už jsme uvedli, že právě u tohoto symbolu bude vzkříšení úzce spojeno s mystériem kříže. Už dříve jsme se zmínili o autorově důrazu na janovské oslavení Krista, které prochází skrze kříž ke zmrtvýchvstání.⁵⁰⁵ Před slávou stojí kříž, zdůrazňuje Rahner. Ježíšovo Srdce bylo probodeno po jeho smrti, kdy už Kristus netrpí, ale vstává z mrtvých.⁵⁰⁶ Rovněž autorova tvrzení, že Duch svatý probudil ze smrti mrtvé tělo Logos⁵⁰⁷, že je to Duch svatý, kdo tělo vzkříšeného Krista proměnil k věčnému životu,⁵⁰⁸ a že Kristus vstal z mrtvých v síle otcovského Ducha⁵⁰⁹ lze chápat jako příspěvek k teologii Srdce Páně – vždyť ono na kříži probodené Srdce vydává Ducha svatého, který v Srdci Spasitele zaceluje ránu smrti. A tak se poselství vzkříšení odráží v obětovaném Srdci našeho Pána: radost Zmrtvýchvstalého vyrůstá z darování Srdce Ukřižovaného, je plodem jeho utrpení. Jestliže je plamennou radostí jeho Srdce vrhnout na zem oheň (srov. Lk 12,49), pak se to stane jedině tak, že on sám volá skrze hluboké vody utrpení: „V křest mám být ponořen a jak je mi úzko, než bude vykonán.“ (Lk 12,50) Veškeré planutí lásky a radosti je závislé na jeho křtu utrpení, jeho radostí je vydat se za druhé. Ježíšova radost je radost obětovaného Srdce,⁵¹⁰ je poukazem na jeho vítězství, které vyrůstá z oběti kříže.⁵¹¹ Tato radost pramení ne z toho, že se Kristu

⁵⁰⁴ *Die Durchbohrung des Herzens des im Tode abgeschiedenen Erlösers gehört schon zu den Geheimnissen, die jenseits des Todes liegen, also zu den Mysterien der österlichen Verklärung.* H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, *ChS* 13 (1961), s. 181. Užitečný postřeh přináší Balthasar, když si v souvislosti s proboděným srdcem Páně všimá hodnoty nového stvoření ve zmrtvýchvstání: jako první stvoření nepramení odjinud než stále nově z ničeho, právě tak tento druhý svět nevznikne jinak než z rány, která už se nikdy neuzavře. Všechno nové musí napříště vystoupit z této rozevřené prázdnoty. Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Das Herz der Welt*, s. 121.

⁵⁰⁵ Viz kapitola II. 2. 5.

⁵⁰⁶ Srov. H. RAHNER, „Die Andacht zum hl. Herzen in der ersten Gesellschaft Jesu“, s. 25.

⁵⁰⁷ Srov. H. RAHNER, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, s. 15.

⁵⁰⁸ Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus als Reife“, s. 3.

⁵⁰⁹ Srov. *ETV*, s. 24.

⁵¹⁰ Srov. H. RAHNER, „Qui corde fundis gratiam“, s. 5. „Jedině ten, kdo se obětoval, může být šťastný.“ (*Nur der Geopferte kann fröhlich sein*) H. RAHNER, „Kirchweihe des Herzens“, s. 11.

⁵¹¹ Kristus dosáhl vítězství skrze krvavou smrt na kříži, stal se Králem právě díky své vydanosti ve smrti, tím že se sám obětoval, stal se Pánem, tím že sestoupil mezi mrtvé, stal se „původcem života“. Srov. H. RAHNER, „Das ritterliche Menschenbild und der moderne junge Christ“, s. 149n.

podářilo obejít smrt, ale ze skutečnosti, že do ní svou láskou vstoupil, přemohl ji a zvítězil.⁵¹² Pěkně píše Rahner, že rána v Kristově Srdci zůstává otevřená také na oslaveném těle Páně – na znamení, že Otec svou lásku v Kristu nikdy nevezme zpět a že voda milosti se rozlévá stále znovu.⁵¹³ Srdce zmrtvýchvstalého Pána tedy v pohledu innsbruckého teologa vyjevuje podstatný rys vítězného sebeobětování: „jásot ze spásy“ (Ž 118,15).

II. 2. 10. 2. Zmrtvýchvstalý jako vycházející slunce

Obraz Krista jako slunce vycházející pro tento svět (srov. Mal 3,20) rozvíjeli antičtí křesťané ve vztahu k velikonočnímu jitru: první den po židovské sobotě byl dnem slunce (ἡμερα του Ἡλιου, *dies Solis*), a tak se den zmrtvýchvstání Páně začal chápat jako východ pravého slunce.⁵¹⁴ Kristus, který ve smrti jako zapadající slunce sestoupil do podsvětí, zazářil jako vycházející slunce uprostřed ticha Veliké noci jasně svého vzkříšení.⁵¹⁵ Pohanská symbolika slunečního kultu tak byla použita pro poselství Ježíšova zmrtvýchvstání. V duchu tohoto starocírkevního poselství innsbrucký jezuita napojuje událost vzkříšení na zprávu o stvoření:

„V panenském jitru velikonoční neděle, kdy se ještě třpytí ubývající hvězdy definitivně přemožené noci, se odehrává zázrak nově nastalého stvoření světa: ‚Bud’ světlo. A bylo světlo.‘ Kristus, slunce, vyšel s onou všemohoucí tichostí té samozřejmosti, v níž ráno vychází naše viditelné slunce.“⁵¹⁶

K tomuto obrazu stvoření Rahner připojuje citaci z velikonočního evangelia: „Záhy zrána první den v týdnu přišly [ženy] k hrobu, když právě vycházelo slunce.“ (Mk 16,2) – a konstatuje, že jako tehdy vyšlo pozemské slunce, tak vyšel Pán z hrobu. A od té chvíle, navzdory oběhům Slunce, které mohou trvat ještě po tisíciletí, začíná na této

⁵¹² Když si Rahner klade otázku, zda je Boží dílo stvoření a vykoupení vážností nebo žertem, tragikou či hrou, odpovídá christologicky: Boží Logos, který se zapojil do našeho smutného tažení staletími, je postavou tragickou i tím, kdo si hraje, je vážným i radostným, je odvážným i vítězným, je tím nepochopitelným, který „s pohledem na radost vzal na sebe kříž“ (Žid 12,2). Srov. H. RAHNER, „Das göttliche Kinderspiel“, s. 2. Tato dialektika vážnosti a radostné hry je pouze jiným vyjádřením velikonočních událostí tragické smrti a jásavého zmrtvýchvstání. Obojí patří dohromady.

⁵¹³ Srov. H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, KCC 95 (1961), s. 24.

⁵¹⁴ Srov. GM, s. 143-148.

⁵¹⁵ Tamtéž, s. 159-164.

⁵¹⁶ „...in der jungfräulichen Frühe des Ostertags, da noch die sinkenden Sterne der endgültig überwundenen Nacht funkeln, geschieht das Wunder der neuanbrechenden Weltschöpfung: „Es werde Licht. Und es ward Licht.“ Christus, die Sonne, ist aufgegangen, mit jener allmächtig stillen Selbstverständlichkeit, in der des Morgens unsere sichtbare Sonne aufgeht. H. RAHNER, „Glaube am Karsamstag“, s. 246.

zemi den, který nikdy neskončí,⁵¹⁷ protože toto slunce-Kristus nikdy nezapadá, zmrtvýchvstalý Pán již neumírá.⁵¹⁸ Tento obraz Krista jako slunce či světla však Rahnera coby primičního kazatele vyzývá k hlubšímu teologickému rozvinutí. Proto se následně obrací do samého Božího nitra, kde v imanentní Trojici zahlíží věčnost lásky Otce i Syna i Ducha svatého, zahlíží věčné plození Syna, o němž církev prohlašuje, že je „Světlo ze světla“, sluneční paprsek z věčného slunce: věčné Slovo. Tento pohyb se pak dále promítá do stvoření („Bud’ světlo“) a vrcholně do tajemství vtělení a vykoupení:

„To znamená, že nyní začíná vycházet toto slunce božského vyvolení milosti, toto slunce nekonečné lásky Boha k lidskému pokolení, že se rozhodl sám se stát člověkem, takže jednou provždy je na první straně Nového zákona napsáno: ‚Světlo přišlo do světa a to světlo byl život, Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi‘. A kráčel mezi námi a jednoho dne prohlásil: ‚Já jsem světlo světa.‘ A ukázal se na hoře Tábor, o čemž je psáno: ‚Jeho tvář zářila jako slunce.‘ A sestoupil do smrti, o čemž je psáno: ‚Slunce se zatmělo.‘ A o velikonoční neděli povstal k životu, o čemž je psáno: ‚Právě vycházelo slunce.‘ Proto křesťané slavili tento svátek v neděli a chápali každou neděli v novosti této původní, této rozhodující, této celý svět proměňující události, že člověk z našeho těla a krve vstal z mrtvých a už neumírá, a tím nám zaručil a zaslíbil naši vlastní nesmrtelnost. Tím také v Kristu již nyní, nyní před východem slunce přestala celá smrtonosná kapitola světových dějin a završuje se už jen ve věčném životě.“⁵¹⁹

Velikonoční jitro je tím postaveno do středu dějin světa, tak jako jsme to spatřovali v tajemství kříže. Vždyť patří k „nejohromnějším událostem světových dějin, že Bůh v postavě člověka láme závory smrti a pro celé pokolení vykoupěných rozráží bránu

⁵¹⁷ Srov. H. RAHNER, „Das ist der Tag, den der Herr gemacht“, *KCC* 92 (1957), s. 23-26 (23); srov. také *GM*, s. 162.

⁵¹⁸ Srov. H. RAHNER, „Eben war die Sonne aufgegangen“, *Una sancta* 6, Nr. 1 (1951), s. 1-4 (1).

⁵¹⁹ *Das heißt aber, daß nun anfängt aufzugehen diese Sonne der göttlichen Gnadenwahl, diese Sonne der gleichsam ungrenzbaren Liebe Gottes zu dem Menschengeschlecht, daß er sich entschloß, selber Mensch zu werden, so daß auf einmal auf der ersten Seite des neuen Testaments geschrieben steht: „Und das Licht kam in die Welt, und das Licht war das Leben, das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ Und ist unter uns gewandelt, und hat eines Tages gesagt: „Ich bin das Licht der Welt.“ Und hat sich uns gezeigt auf dem Berge Tabor, und es steht geschrieben; „Sein Antlitz leuchtete wie die Sonne.“ Und er ist abgestiegen in den Tod, und es steht geschrieben: „Die Sonne wurde verfinstert.“ Und er ist aufgestiegen in das Leben am Ostertag, und es steht geschrieben: „Eben ist die Sonne aufgegangen.“ Darum feierten die Christen dieses Fest an einem Sonntag und gedachten jeden Sonntag von neuem dieses eigentlichen, dieses entscheidenden, dieses die ganze Welt umwandelnden Ereignisses, daß ein Mensch aus unserem Fleisch und Blut auferstanden ist, und nie mehr stirbt, und uns dadurch unsere eigene, ewige Unsterblichkeit verbürgt und verheißen hat. Damit hat also das ganze Todeskapitel der Weltgeschichte jetzt schon, jetzt bevor die Sonne aufgegangen ist, in Christus aufgehört und endigt nur noch in einem ewigen Leben.* H. RAHNER, „Das ist der Tag, den der Herr gemacht“, s. 24.

k věčnému životu“⁵²⁰. Ano, tento nový eón života již započal ve chvíli, kdy Prvorozený z mrtvých vstal k životu.⁵²¹ Velikonoční neděle se stává novým dnem stvoření: zmrtvýchvstáním svého Syna Bůh definitivně staví svět i každého člověka do světla věčné spásy, a tím ho staví i před rozhodnutí, zda bude „zůstávat ve světle“ (1 Jan 2,10), anebo bude mít „raději tmu než světlo“ (Jan 3,19).⁵²² Světlem tedy Rahner nazývá Krista jako toho, jenž svým vtělením vnáší do světa světlo božské lásky a skrze své zmrtvýchvstání je v plnosti rozlévá do celého stvoření.

II. 2. 10. 3. Obrazy jara ve velikonoční teologii otců

Tematika nového stvoření ve zmrtvýchvstalém Kristu nachází u Rahnera ještě jeden způsob vyjádření, a sice v patristickém velikonočním symbolu jara. K základu této velikonoční kerygmatické patří „první měsíc“ (Ex 2,12), v němž se slaví Pascha a v němž Hospodin stvořil zemi v její původní jarní kráse. A protože tento svět, jenž zastaral a zchládl v hříchu, je nově stvořen zmrtvýchvstáním Páně, je křesťanská Pascha svátkem jara, počátkem nového času světa, který s letnicovým výtěžkem z úrody ústí k Otci do věčnosti.⁵²³ Kristus nám daroval duchovní jaro. A tak se v této patristické lyrice, naplněné nejhlubší dogmatikou,⁵²⁴ rozehrávají duchovní významy obrazů přírody: zlá zima představuje Satana, který před příchodem Krista vládl světu; Kristus je nové slunce; křesťan je rašící strom, jenž v síle Pánova zmrtvýchvstání nově rozkvétá do života; ti, kdo jsou vykoupeni, jsou jako lilie v zahradě církve, jako včely na loukách radostné zvěsti, z níž pilně sbírají, co jim prospívá, aby z toho ve svém nitru vytvarovali jako plástev medu pravdivé a čiré poznání Boha. Zmrtvýchvstalý hovoří ke své nevěště: „Hle, už přešla zima. Květy se objevily na zemi.“ (Pís 2,10.12) Pro nás tedy přišel Ježíš Kristus jako jaro do hor.⁵²⁵ K těmto obrazům se připojuje pro antického člověka

⁵²⁰ ...dem ungeheuersten Ereignis der Weltgeschichte, daß Gott in Menschengestalt die Riegel des Todes sprengt und für das ganze Geschlecht der Erlösten die Tore zum Ewigen Leben aufreißt. H. RAHNER, „Glaube am Karfreitag“, s. 245.

⁵²¹ Srov. GM, s. 408.

⁵²² S touto tematikou velikonoční neděle jako nového dne stvoření souvisí v patristickém období rozšířené téma osmého dne (*ogdoas*), které také Rahner zpracovává ve svém příspěvku o mystériu křtu. Osmý den je zároveň prvním dnem nového stvoření. Podle prastarého řeckého myšlení je osmička číslem naplněnosti, věčnosti, odpočinku. Osmý den tedy Kristus vstal z mrtvých, na velikonoční neděli – tedy v liturgicky osmém dni – křesťan přijímal křest, osm lidí plulo v arše při potopě – toto tvoří předobraz křtu, v jehož vodách se člověk znovuzrodí k věčnému životu, přechází do oné nepomíjivosti a pokoje, který je vyjádřen v prastarém obrazu *ogdoas*. Srov. tamtéž, s. 106-110. K tématu osmého dne v patristické symbolice křtu srov. podrobnější studii v knize J. DANÍĚLOU, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern* (München 1963), s. 265-289.

⁵²³ Srov. H. RAHNER, „Österliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandria“, s. 69; srov. také H. RAHNER, „Österlicher Frühling“, *WuW* 4 (1949), s. 241-248.

⁵²⁴ Srov. tamtéž, s. 247.

⁵²⁵ Srov. H. RAHNER, „Österliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandria“, s. 73n.

oblíbená tematika plavby: ve stále obnovovaných obrazech helénské lyriky bylo jaro počátkem skvělé a vítězné plavby a antický člověk se obracel na božstvo s prosbou o dobrou plavbu (*euploia*). Tato praxe pak byla blízká i křesťanskému chápání: Kristus zmrtvýchvstalý utišil mořskou bouři a větry, a tak loď církve začíná ve velikonočním jaru svou plavbu k břehům slávy na konci časů. Bůh sám řídí tuto plavbu, k němu se obracíme s prosbou za její zdárné dokončení.⁵²⁶ Všechny tyto antické obrazy jarní přírody a plavby nám tedy předávají poselství o Kristově zmrtvýchvstání jako o novém začátku dějin lidstva.

II. 2. 11. Shrnutí

Pokusili jsme se ukázat, že dominující zdroj pro svou pašijovou teologii nachází starší z Rahnerů v pohledu na Ježíšovo Srdce probodené na kříži, které se stalo pramenem všech spásných dober pro celé lidstvo. Museli jsme konstatovat, že v tomto jinak hlubokém poselství Rahnerovi schází důsledněji rozpracovaný důraz na vrcholné zjevení Boží lásky v Ukřižovaném, stejně jako na vykupitelský význam Ježíšovy smrti za naše hříchy. Avšak poté, co jsme zahlédli, že innsbrucký jezuita význam probodeného Srdce téměř ztotožňuje s poselstvím o Kristově kříži, mohli jsme skrze hojně patristické obrazy kalvárského Dřeva, jež Rahner ve svých spisech bohatě rozpracovává, dojít k přesvědčení, že právě teologický význam těchto obrazů doplňuje potřebné a dosud chybějící poselství paschálního mystéria: jednak zjevení božské lásky v poslušném a zcela až na smrt vydaném Božím Synu, který se tak solidarizuje se všemi trpícím světa, jednak tematiku vykoupení světa a člověka z hříchu skrze smrt na kříži. Tak mohl před očima čtenáře nakonec vyrůst Rahnerovou patrologií tvarovaný kříž jako vrchol a střed dějin spásy, jako završení a obnova stvoření, počátek nové, Kristem vykoupené generace. S křížem úzce propojené poselství o Kristově zmrtvýchvstání pak v načrtnutém autorově pojetí akcentuje všechny důležité pravdy velikonočního tajemství, jež jsme odkryli už v události kříže: vítězství nad zlem skrze obětované Srdce Bohočlověka, slunečné velikonoční ráno jako nové stvoření a počátek jarní plavby

⁵²⁶ Podle Rahnera přechází všechno z antických básní opěvujících jaro do křesťanských velikonočních kázání: nyní je v rozkvetlé a harmonické přírodě potřeba vyplout se Zmrtvýchvstalým na dobrou plavbu života. „Kazatel velikonoční radosti je hrdý na loď spásy; neboť on ví, že církev je na dobré plavbě k nebeskému vítězství.“ (*Der Prediger der österlichen Freude ist stolz auf das Schiff des Heiles; denn er weiß, daß die Kirche auf guter Fahrt ist zum himmlischen Gewinn.*) H. RAHNER, „Euploia. Abhandlung über das patristische Symbol der guten Seefahrt“, in H. RAHNER, E. VON SEVERUS (eds.), *Perrenitas. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie* (Münster 1963), s. 1-7 (3n).

církve ve světle Kristově k břehům věčnosti. Dodejme, že Rahnerovy pašijové obrazy a úvahy z nich plynoucí nelze naroubovat na žádnou plně systematickou teologii. Pokusili jsme se jen autorovy důrazy pojmout se větší vážností (zcela v souladu se záměrem práce) jako christologické inspirace pro teologii Velikonoc. I když Rahner tato rozpracování a systematizace nenapsal, věříme, že by je podepsal. Jinými slovy: doufáme, že jsme v našich úvahách s innsbruckým profesorem shodně teologicky dýchali.

II. 3. Srdce Páně – Srdce Bohočlověka Ježíše Krista

Byli bychom vůči našemu velkému ctiteli Nejsvětějšího Srdce přeci jen hrubě nespravedliví, kdybychom tvrdili, že se v jeho pojetí Srdce Páně nevyskytují jiná témata než obraz probodeného Kristova boku. Další velmi inspirativní myšlenky jsou roztroušeny na stránkách jeho rozjímání o probodnutém Srdci Spasitele nebo vyloženy na samostatných místech některých jeho dalších spisů. Nejvíce jich nalzáme tam, kde Rahner hovoří o tajemství vtělení, příchodu Boha do světa v Ježíši Kristu. V pohledu na Kristovo Srdce jako na přístupovou cestu k tomuto tajemství proto nyní započneme druhé velké téma našeho christologického pojednání. Nejprve se společně s Hugem obrátíme do hlubin lásky Božího Srdce, v němž se zrodilo dílo spásy.

II. 3. 1. Srdce Otcovo – trojiční základ božské spásy člověka

Náš první pohled na autorovo pojetí Srdce Páně v tajemství vtělení zaměříme ke zdroji všech stvořených a spásných dober, ke zdroji božského života v imanentní Trojici. Svými úvahami a obrazy proniká starší z Rahnerů až do samotného Božího Srdce, v němž se skrze Ducha odehrává dialog lásky Otce a Syna.

Ve svých přednáškách o teologii zvěstování Rahner zdůrazňuje, že naše kérygma musí být napodobením Božího kérygmatu, tedy způsobu, jak o sobě mluvil a jak se zjevil sám Bůh. To znamená hovořit o centrálním mystériu, o Trojici, tak, jak hovoří Ježíš o svém Otci a o Duchu. Jedinou vášní jeho lidského Srdce je Otec; tato vášně však není ničím jiným než lidskou ozvěnou žáru lásky předávané od věčnosti v lůně Otce skrze Ducha. Tím získávají Ježíšova slova o Otci zcela nový tón. Proto je podle našeho autora potřeba obrátit se k bohaté literatuře otců, kteří hovořili o tomto trinitárním tajemství, o němž my mluvíme dnes téměř se strachem, abychom

neznepokojovali myšlení lidí. Klasicky formované křesťanství však o tom hovoří nejraději.⁵²⁷ Takto otcové církve vytvářeli podivuhodnou *theologia cordis* o Synu, jenž vychází z Otcova Srdce (srov. Jan 1,18: „Syn, který spočívá v lůně Otce.“). Také řeč o Duchu svatém musí mít na zřeteli trinitární vycházení Ducha z Otce a Syna, v němž zahlédneme, že Duch svatý je ve vnitrobožském životě tím společným, sjednocujícím, je takřka vůní a rozmachem vztahu Otce a Syna, je domovem, v jehož skrytosti a objetí kmitá vnitrobožská láska. Z toho má být zřejmé, že dílo spásy navenek je společné třem Osobám, je odrazem vnitrobožských vztahů a jejich tajuplným napodobením.⁵²⁸ Duch svatý, který z Otce skrze Krista a jeho dílo přešel na lidi, je pak utvářejícím principem a nosným základem církve; Ducha budeme uctívat tím, že budeme více pohlížet na Otce skrze Syna. Proto Rahner také podotýká, že *Credo* nezačíná vyznáním víry nejprve v jednoho Boha, nýbrž v tohoto jednoho Boha jako Otce jediného Syna, našeho Pána Ježíše Krista. Ten je pomazán Duchem svatým, který je podle mé víry právě tak Bůh. V Kristu k nám tedy přišel Otec a Duch.⁵²⁹

Tento velmi přínosný důraz na trojiční rozměr spásy a vtělení pak innsbrucký teolog rozpracovává v dalších úvahách. Spolu s církevními otci nazývá Logos Slovem z Otcova božského Srdce, zrozeným před stvořením světa; to je to slovo, které „tryská z mého srdce“ (srov. Ž 45,2), protože od věčnosti do věčnosti rodí Otcovo Srdce milovaného Syna v uchvácení Ducha svatého. Otcovo „Srdce“ je věčně plodící a Syna rodící božská přirozenost, v níž je právě Otec první božskou osobou. Vědomí tohoto tajemství se přenáší do středověku, v němž tak získává úcta k boholidskému Srdci Ježíšovu svou mystickou hloubku: „Pod rouškou lidského Srdce zahlédne člověk hlubiny ‘otcovského Srdce’, z něhož vychází věčný Logos.“⁵³⁰ Jestliže je tedy věčný Logos jedinou myšlenkou Otce, myšlenkou stejného bytí, slovem jeho Srdce, pak je celý svět stvořen v Kristu: „Logos z Otcova Srdce je tvůrcem světa a umělcem, který vytváří člověka.“⁵³¹ Boží stvořitelství plánuje tak směřuje k tajemství lidské lásky, protože člověk

⁵²⁷ Srov. *ETV*, s. 20n.

⁵²⁸ Jestliže dílo spásy je pro Rahnera – jak ještě uvidíme – započato již stvořením, pak se působení Trojice odráží již v samotném díle stvoření: „Bůh jedná vždy pravdivě, a proto jeho působení ‚navenek‘ pravdivě odráží jeho věčné bytí, a proto jak ve stvoření, tak v díle spásy, které je v zásadě dovršením stvoření, jedná vždy jako Otec, Syn a Duch svatý.“ C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie* (Kostelní Vydří 2007), s. 108.

⁵²⁹ Srov. *ETV*, s. 24-27.

⁵³⁰ *Man erschaut hinter der Hülle des menschlichen Herzens die Abgründe des „väterlichen Herzens“, dem der ewige Logos entspringt.* H. RAHNER, „Geburt aus dem Herzen“, s. 92. O Otcově srdci se zmiňuje také H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 350.

⁵³¹ *Der Logos aus dem Herzen des Vaters ist der Weltenbildner und der formende Künstler des Menschen.* H. RAHNER, „Geburt aus dem Herzen“, s. 92.

jedině tehdy odráží plnost plodící a rodící lásky v Bohu, když je mužem a ženou a když se z tohoto dvojího pohlaví rozvíjí veškerý život. Proto je ústředním tématem stvoření „zrození ze srdce“, vyvedení ženy z nitra muže. V řádu vykoupení pak Boží záměr směřuje k pravé matce živých: z věřícího srdce ženy se rodí muž a z jeho na kříži probodeného Srdce, utvořeného ze srdce ženy, se rodí církve, nová matka živých, *Mater ecclesia*, jež se stává mystickou rodičkou celého Krista ve všech svých údech. Ve svátosti křtu se z jejího srdce rodí Boží děti a v dějinách církve se pak dokonává zrození z Otcova Srdce, z něhož všechno vyšlo.⁵³² A tak „je věčně Plodící základem veškerého ‚zrození ze srdce‘“.⁵³³

Vidíme tedy, že z Otcova Srdce Rahner spolu s mistry starocírkevní teologie odezírá veškeré tajemství vnitrobožského života a celé tajemství spásy, uskutečněné v Kristu.

„Než se tato všeobsáhlá a neslýchaná událost stala skutečností, totiž že věčný Bůh a Stvořitel přijal naši lidskou přirozenost z pozemské ženy, ještě před vtělením věčného Slova, bylo už všechno rozhodnuto a předzvěděno v propastných hlubinách Boží lásky, ‚v náručí Otcově‘ (Jan 1,18), v hlubinách Srdce božské lásky. Dříve než zde bylo *corpus Christi*, je tady již od věčnosti *cor divinum*.“⁵³⁴

Srdce se nám zde s novou závratností ukazuje jako symbol Boha, jenž sám v sobě žije láskou a z ní se rozdává do celého stvoření, které chce přivést k sobě, na své otcovské Srdce.⁵³⁵ Tento všeobjímající pohyb božsky mocné lásky vyjadřuje Rahner také obrazem hry, jež se věčně odehrává v Trojici, je Synem představena v jeho výkupném díle, dále se uskutečňuje v církvi a končí v nebeské blaženosti spasených:

⁵³² Srov. tamtéž, s. 93-96.

⁵³³ *Der ewiglich Zeugende ist der Urgrund aller „Geburt aus dem Herzen“.* H. RAHNER, „Nur aus der Geburt des Herzens“, s. 405. S odkazem na svatbu v Káni, svatbu lidstva s Bohem konstatuje Rahner, že tak působí svatba vtělení v Kristu dál až k onomu dni, v němž bude Bůh všechno ve všem. Tak šumí a protéká živá voda z Otcova Božího srdce skrze Krista a skrze nás dál, až znovu vyústí do nezměrného moře trojičního božství. Srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 106.

⁵³⁴ H. RAHNER, „Prius corde quam corpore“, s. 76.

⁵³⁵ „Jen Kristovo srdce, jež zná hlubiny lásky svého Otce, nám mohlo zjevit propast jeho milosrdenství způsobem plným veliké prostoty a krásy.“ KKC, č. 1439. Grillmeier rozebírá právě pojem srdce, jež znamená semknutost a samostatné bytí a současně otevřenost pro druhého, v pohledu na vnitrobožskou lásku výlučnosti každé osoby a přitom plné pospolitosti jednoho božství. Tepovým úderem tohoto Božího srdce je láska. Vtělený Syn je pak pro nás zviditelněným a rozpoznatelným Otcovým Srdcem. Srov. A. GRILLMEIER, „Theologia cordis“, s. 335n.

„Celá hra, kterou Logos předvádí na zemi k potěšení Otce, jeho kosmický tanec na nebeských drahách, je pouze jakoby hraným náznakem toho, co spočívalo od dávných časů v božských archetypech věčné moudrosti a co se má odhalit, když tanec na zemi dospěje ke svému konci.“⁵³⁶

Vtělení Syna nám tedy vyjevuje samotný vnitrobožský život Trojjediného.⁵³⁷ Připomeňme, že zde Rahner teologizuje jako věrný syn svatého Ignáce, který své mystické i teologické nahlížení započíná a ukotvuje právě v mystériu Trojjediného Boha.⁵³⁸ Tento teologický průzor do Srdce věčného Otce se pro Rahnera stává nosným základem pro pojednání o Ježíšově božství.

II. 3. 2. Zbožštění v božství Bohočlověka

Když Rahner hovoří o tajemství Kristova boholidství, připomíná nejprve, že nestačí apologeticky, formou běžnou ve fundamentální teologii, dokazovat Kristovo božství, nýbrž je potřeba chránit jeho metafyzický charakter před jakýmkoli vyprázdněním, ukázat, že klasické definice církevního magisteria nejsou řeckým či scholastickým zkonstatěním intelektuálního typu, jež odebírají tajemství jeho sílu, nýbrž že se zrodily a zformovaly z náboženského zápalu, citu víry, z tušení o bezedných hlubinách, jež se skrývají v božském tajemství Ježíšovy osoby. Nikdy si katolické přesvědčení víry neodvážilo pomýšlet, tvrdí autor, že její formulace vyčerpávají tajemství, které vypovídají. Na druhou stranu však musíme trvat na tom, že se v každé formulaci víry správně a patřičně vyslovuje to neviditelné z nevýslovného tajemství, tak správně, jak jen je možné v našem čase smyslového poznání „v zrcadle a hádankách“ přijmout zjevující slovo Boha a rozvíjet je pod vedením církve. Proto je, jak říká Hugo, nutné bránit Kristovo tajemství proti všem těm, kteří staví víru v Kristovo božství jakožto „janovskou“ do protikladu k prostému, „pouze lidskému“ obrazu synoptiků, nebo proti těm, kdo považují tuto víru v božství za „helenizaci“ původní křesťanské zvěsti o Ježíšovi. Rahner volá po novém vypracování biblických důkazů o Kristově božství, zejména v synoptických evangeliích. Toto kérygma musí být dále formováno více než

⁵³⁶ *Das ganze Spiel, das der Logos zum Entzücken des Vaters auf dem Erdkreis aufführt, sein kosmischer Tanz auf dem Weltengrund, ist nur wie eine spielende Andeutung dessen, was seit Urzeiten in den göttlichen Archetypen der Ewigen Weisheit ruhte und was sich enthüllen soll, wenn der Tanz der Erde zu Ende geht.* H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, s. 26. Vskutku, stvoření a vykoupení světa v Kristu je hrou, která je však pouze slabou ozvěnou vnitrobožské hry, v níž se Otec těší ze svého soupodstatného Syna. Srov. TÝŽ, „Das göttliche Kinderspiel“, s. 4.

⁵³⁷ V onom věčném zrození Logos z Otce spočívá veškeré jednání Boží navenek, v něm má vzor podstata každé epifanie. Srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 350.

⁵³⁸ Srov. H. RAHNER, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 50-52.

dosud znalostí patristické christologie. Právě proto, že zjevení je dějinnou událostí, nesmí se naše zvěstování nikdy vzdát těchto dějinných výkladů. Následně starší z Rahnerů zdůrazňuje, že je důležité vytvářet nadpřirozený charakter víry, onen souhlas celého člověka se zjeveným Božím mystériem. Na první místě je to intelektuální souhlas s vyzývajícím slovem Božím, „ano“ vůči intelektuálnímu obsahu, k Božímu slovu, k pravdě, k „theoria“ ve smyslu církevních otců – jinak se řeč o Kristově božství bude odvíjet jen od našeho vlastního přesvědčení, což povede k chybnému vývoji křesťanské víry.⁵³⁹

Proč je podle Rahnera nutné zdůrazňovat Kristovo božství? Když innsbrucký kerygmatick hovoří o významu vtělení, opakovaně vynáší na světlo velmi oblíbené a jednoznačně soteriologicky zaměřené poselství starocírkevní christologie: vtělení je každopádně zacíleno na Bohočlověka a v něm na člověka zbožštěného v Kristu. Logos se stal člověkem, aby se mohl člověk stát Bohem v řádu milosti.⁵⁴⁰ Logos se stal člověkem, aby skrze něj onen život Trojice, který byl kdysi promarněn, byl nově vnesen do pokolení Adamova a byl naplněn v návratu lidstva, zahrnutém v Kristu, k Otci.⁵⁴¹ Proto je člověk Ježíš zároveň Bůh, aby jeho bratři mohli být zbožštěni. Kristus je tedy ve svém božství skrze své lidství Prostředníkem mezi Bohem a lidmi.⁵⁴²

Vtělený Boží Syn však zároveň vytváří způsob, jak je nám v tomto prostřednictví darován nový život z Otce a vzhledem k Otci: tím, že se stáváme Božími dětmi, se dokonává metafyzické dětství Logos; tím, že se znovu rodíme v řádu milosti, se dokonává sdílení božské přirozenosti druhé božské Osobě; tím, že duchovní život církve a jednotlivé duše je naplněn Duchem, se dokonává plodnost tohoto zrození z Otce, společné lásky v Bohu, onoho vydechování Ducha.⁵⁴³ Takže jedině v tajemství

⁵³⁹ Srov. *ETV*, s. 48-53.

⁵⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 45-47. Srov. také H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 35.41.105. „Formule se vyskytuje v té či oné podobě u všech církevních otců, od středověku až do moderní doby.“ CH. SCHÖNBORN, „Člověk je stvořen, aby se stal Bohem“, *MKR Communio* 3 (1997), s. 279-292 (279).

⁵⁴¹ „Slovo se stalo tělem, aby veškeré tělo znovu přivedlo domů do slávy, kterou mělo Slovo u Otce, dříve než byl svět ... Výstup vykoupeného lidstva ke slávě Otcově je neustále a věčně umožněn sestupem Slova.“ (*Wort ist Fleisch geworden, um alles Fleisch wieder heimzuholen in die Herrlichkeit, die das Wort beim Vater hatte, ehe die Welt war ... Aufstieg der erlösten Menschen zur Glorie des Vaters wird immerdar und ewiglich ermöglicht vom Abstieg des Wortes.*) H. RAHNER, „Kirchweihe des Herzens“, s. 10.

⁵⁴² Toto prostřednictví Rahner charakterizuje ve svých myšlenkách k závěru jedné exercicií takto: Od okamžiku vtělení je božský život znovu na zemi, Bůh jako vtělený bydlí ve stanu člověka, je člověkem z našeho těla a krve, sedí po pravici Otce. Jedině proto, že jeden člověk je nyní věčný Bůh, slyší Otec v hlasu jeho slova také naše modlitby, pláč a jáсот. Slovo se stalo mluvčím stvořením, které hříchem oněmělo. Srov. H. RAHNER, „Suscipe“, s. 75n.

⁵⁴³ V teologické interpretaci svatby v Káni Rahner nahlíží, že hypostatické sjednocení Slova je vpravdě svatou svatbou božství a lidství a její napodobení ve křtu učedníka je rovněž tajemným sňatkem duše s Bohem, s druhou osobou v síle Ducha svatého. Srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 105.

Kristova božství spočívá klíč k celkovému a plnému porozumění jeho prostřednictvím a současně trinitární struktury našeho vlastního omilostnění.⁵⁴⁴ „To, že se Bůh mohl jednou stát ‚synem‘ člověka, má svůj původ a smysl v božském synovství Slova z Otce v lásce Ducha.“⁵⁴⁵ Tato teologie zbožštění se v Rahnerově podání vyhýbá všem nesprávným a pokřiveným tendencím odlidšřovat a spiritualizovat člověka – naopak: dává nám v samotné imanentní Trojici zahlížet původní povolání člověka, jenž nenachází své pravé určení mimo Boha, ale v úplném sjednocení s Bohem, který – věren své trojjediné lásce, s níž se daruje milovanému – neničí identitu a jedinečnost lidské osoby, ale pozvedá ji a naplňuje.⁵⁴⁶

Připomeňme na tomto místě také Rahnerem zpracované úvahy o rostlině móly, které jsme uvedli v souvislosti s křesřanským humanismem našem autora.⁵⁴⁷ Kristus je v této soteriologické symbolice chápán jako pravý Hermes, jenž člověka díky nadpřirozenému daru móly, léku své evangelijní zvěsti, přivádí k vítězství nad hrozbami zla a ke zbožštění.⁵⁴⁸ Náš zanícený zkoumatel antického světa zde pro vystižení této Kristovy úlohy volí právě titul Prostředník⁵⁴⁹. Člověk je zde vykreslen jako ten, kdo pro svou spásu, tedy pro své naplněné lidské určení, nutně potřebuje Kristovo božské (či správněji: boholidské) zprostředkování.

Rahner nyní toto veliké poselství o spáse člověka, o jeho zbožštění v Kristu vkládá do již zmíněného obrazu Božího Srdce. Vysvětluje, že Otec má pouze jednu lásku: dítě svého Srdce, Logos, jemuž nechává vyvěrat své Srdce. Věčný život Trojjediného Boha, jenž se v hypostatickém sjednocení nerozlučitelně sjednotil

⁵⁴⁴ Celou tuto úvahu srov. *ETV*, s. 55-57; srov. také H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 41.

⁵⁴⁵ H. RAHNER, „Prius corde quam corpore“, s. 76. Na tomto místě odkazujeme na velmi inspirativní tezi Jana Dunse Scota o dvou synovstvích v Kristu: jedno podle božské přirozenosti a druhé podle přijaté lidské přirozenosti – tato dvě synovství se setkávají v osobě Slova, jednou věčného v božství, podruhé vtěleného v lidství. Tato nauka podtrhává důležitou skutečnost, kterou vyjevuje i nastíněné Hugovo pojetí, že totiž naše adoptivní Boží dětství má vzor ve věčném synovství božské osoby Slova, z čehož také vyplývá, že teprve v Kristu, Božím a lidském Synu, je plně odhalena důstojnost a závatné povolání člověka. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Důsledná obhajoba úplnosti Kristova lidství ve spekulativní christologii Jana Duns Scota“, in J. DOLINSKÝ (ed.), *Studia Aloisiana 2004. Ročenka trnavskej univerzity* (Bratislava 2004), s. 283-292 (289-290). Z jiné strany stvrzuje toto spojení dvou synovství v Kristu svatý Tomáš, když uvádí, že v Kristu jsou dvě synovství, avšak jen podle dvojího narození. Podle subjektu synovství, jímž nemůže být přirozenost, nýbrž jen osoba, a ta je v Kristu jen věčná, je v něm pouze jedno synovství. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh III*, q. 35, a. 5.

⁵⁴⁶ „Být stvořen k obrazu a podobě Boží znamená být nasměrován, ‚vymřřten‘ ke stále dokonalejšímu připodobnění Tomu, jehož je člověk obrazem. Tak se stává zřejmým, že divinisace skrze milost nikterak není rozkladem lidské přirozenosti, ale realizací jejího nejniternějšího zacílení ... Stvoření a vykoupení si odpovídají, divinisace neničí dílo Stvořitele, ale pokuřitele. Zbožštěné lidství není nic jiného než lidství, které dosáhlo plánu stvoření.“ CH. SCHÖNBORN, „Člověk je stvořen, aby se stal Bohem“, s. 283.285.

⁵⁴⁷ Srov. kap. I. 3. 3. 2.

⁵⁴⁸ Srov. *GM*, s. 260-283.

⁵⁴⁹ Případně užívá v linii pohanského antického chápání této symboliky termín „Prostředník Logos“. Srov. tamtéž, s. 262.

s lidskou přirozeností utvořenou z Adamova pokolení tím, že druhá Osoba v Bohu přijala tělo, nyní přechází *per Christum Dominum nostrum* na lidské pokolení.⁵⁵⁰ A tak je potřeba z pramenů zjevení zaslechnout echo tohoto vnitrobožského vztahu mezi Otcem a Synem: božskou náruživost, která hovoří z každého lidského slova Logos: „Domů k Otcí“. Abba, Otče – to je úder tohoto lidského Srdce, jež pochopíme jedině, pokud víme, že toto Srdce je vlastní věčnému Logos, který je stále rozen a který je stále „v náručí Otcově“ (srov. Jan 1,18), ačkoli sestoupil. Proto se můžeme také jednoduše a prostě modlit k Synu a přece v něm mířit do Otcova Srdce. Skrze prostřednictví Kristovo jsou naše modlitby a prosby nutně trinitární, skrze jeho lidské Srdce dospívají k jádru božství a jsou takto Otcem samotným vyslyšeny. V něm, který nás skrze Otcova Ducha shromáždil v jednoho dokonalého člověka, dáváme také my všichni v naší modlitbě *per Christum* Otcí svatý polibek.⁵⁵¹ Takto je veškerá modlitba a oběť křesťana, jež je v Kristu pomazán Duchem, účastí na božství lidského bratra. Otec ve svém Jednorozeném objímá nás všechny, neboť on jediný a my v něm oplýváme vůní pomazání Duchem: „Hle, vůně mého syna je jako vůně pole, kterému požehnal Hospodin“. (Gn 27,27).⁵⁵² Tato blízkost Otce skrze Syna každému člověku je proto spásonosná: boholidské Srdce Vykupitele Ježíše je naplněno vědomím, že ten, který je poslán z lůna Otce, musí člověka přivést zpět k jeho přirozenému božskému původu.⁵⁵³

Rahner nás zde nechává objevit nejhlubší základ teologie Srdce Páně, které díky Kristově božství vyjevuje a zprostředkovává láskyplnou přítomnost Trojjediného v tomto světě: Ježíšovo Srdce v sobě odráží lásku Otcova Srdce, z něhož se ve věčném dialogu lásky rodí věčné Slovo, které se stalo člověkem. Z těchto pohledů a důrazů na Kristovo božství bychom mohli Rahnerovu teologii Srdce Páně hodnotit jako příspěvek k vysoké christologii, která akcentuje božské tajemství Slova. Už v těchto úvahách nám však zasvitly nutně související odkazy na Ježíšovo lidské Srdce, k nimž nám innsbrucký teolog chce říci ještě něco více.

⁵⁵⁰ Srov. *ETV*, s. 61-63.

⁵⁵¹ Rahner zde odkazuje na slova Hippolyta Římského, který prohlašuje, že nikdo z lidí nemůže dát Otcí svatý polibek kromě toho, který se stal jednorozeným z Panny.“ (Požehnutí Jákobova, kap. 7). Srov. tamtéž, s. 59.

⁵⁵² Srov. tamtéž, s. 58-60.

⁵⁵³ Srov. tamtéž, s. 182.

II. 3. 3. Ježíšovo boholidské Srdce

Začněme i v této úvaze u Rahnerova oblíbeného tématu pašijové teologie Ježíšova Srdce. Rahner tvrdí, že výchozím bodem pro pojetí Kristova probodeného Srdce jako pramenu živé vody je „velký boj o pravost lidské přirozenosti Ukřižovaného, kterou bylo nutno hájit proti gnostickým spiritualizacím.“⁵⁵⁴ Autor zde tedy zdůrazňuje, že úcta ke Kristu ukřižovanému a jeho probodenému Srdci pomáhá udržet a rozvíjet správný důraz na Kristovo lidství. Současně připomíná, že teprve ve smrti kříže je – řečeno Janovým slovníkem – plně oslavena a „zduchovněna“ Ježíšova lidská přirozenost, která teprve nyní může rozdílet spásu.⁵⁵⁵ Tato zmínka je důležitá také pro chápání Ježíšova pozemského života jako lidského příběhu, který se dokonává ve velikonočním dramatu. K tomuto tématu se ještě vrátíme v pojednání o tajemstvích Ježíšova života.

Z Kristova probodeného Srdce tedy Rahner rozvíjí správnou a vyrovnanou úctu ke Kristovu lidství i božství. Kristův příchod „skrze vodu a krev“, jak jej líčí Jan ve svém listě (1 Jan 5,6), Rahner interpretuje právě ve vztahu k Mesiášovu boholidství: voda značí působnost mesiášského daru spásy, krev znamená smrt na kříži. „Ježíš prokázal své pravé božství právě ve spásné síle své krvavé smrti.“⁵⁵⁶ Zdá se, že zde opět bude pohled na Nejsvětější Srdce ohraničen paschálním mystériem. Na jednom místě však Rahner vysvětluje, jak církev dokázala jít střední cestou mezi „čistým duchem“ jansenismu a pouhým lidstvím osvícenství, a dodává, že „úcta k Srdci Bohočlověka, v němž „spočívá všechna plnost božství“, a přece je symbolem nejušlechtlejšího milujícího a trpícího lidství, bylo nejoprávněnějším výrazem pro postoj církve: v tomto Srdci spatřovala současně základ i vzor své vlastní existence.“⁵⁵⁷ Tady vidíme, že Rahner smýšlel o Kristově Srdci ve vyrovnaném teologickém pohledu na celé Kristovo

⁵⁵⁴ *...der große Kampf um die Echtheit der Menschnatur des am Kreuz Gestorbenen, die gegen gnostische Vergeistigung zu verteidigen war.* H. RAHNER, „Ströme fließen aus seinem Leib“, s. 149. Srov. také TÝŽ, „Mirabilis progressio“, s. 39.

⁵⁵⁵ Srov. H. RAHNER, „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 61.

⁵⁵⁶ *...Jesus seine wahre Gottheit gerade in der heilenden Kraft seines blutigen Todes erweise.* Tamtéž, s. 67. Srov. také ETV, s. 70. Rahner na jiných místech vztahuje vodu a krev na křest a eucharistii, nikoli ovšem tematizovaně ani obšírně. Tu a tam hovoří o křtu jako daru, jež vychází z životodárné vody Kristova probodeného boku, hovoří také o „svátosti krve, která vyprýštila z Pánova probodeného boku“ (*...das Sakrament des Blutes, das aus der Seitenwunde des Herrn entquoll.*). H. RAHNER, „Mirabilis progressio“, s. 48. Papež Pavel VI. Naopak označil eucharistii za nejvelkolepější dar Nejsvětějšího srdce Ježíšova a vyzval, aby se tomuto srdci právě přijímáním této nejvznešenější svátosti prokazovala horlivá úcta. Eucharistickou obětí pak spojuje s probodeným srdcem Vykupitele a s proudem krve a vody, jež se z Kristova boku vylily na lidstvo. Srov. PAVEL VI., Apoštolský list *Investigabiles divitias Christi*, č. 5.

⁵⁵⁷ *Die Verehrung des Herzens des Gottmenschen, in dem ‚die Fülle der Gottheit ruht‘ und das doch Symbol edelster liebender und leidender Menschlichkeit ist, war der berufenste Ausdruck für die Haltung der Kirche: in diesem Herzen sah sie zugleich Urgrund und Vorbild ihrer eigenen Existenz.* H. RAHNER, „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 79.

boholidské tajemství. Jestliže jsme už nazřeli, že innsbrucký teolog zdůrazňuje božskou přirozenost vtěleného Slova, zbývá nám ještě nyní objevit autorovo teologické přesvědčení o významu Kristova plného lidství.

II. 3. 3. 1. Ježíšovo lidské Srdce umožňuje spásu člověka

Kdybychom se zaměřili na terminologii Srdce Páně, kterou užívá např. encyklika *Haurietis aquas*, zjistili bychom, že se v ní často vyskytuje výraz *Sacratissimum Cor Iesu* (Nejsvětější Srdce Ježíšovo), nikoli ovšem označení *Divinum Cor Iesu* (Božské Srdce Ježíšovo). Je zde patrné důsledné přiřazování Ježíšova Srdce k jeho lidské přirozenosti.⁵⁵⁸ Stejně si počíná i Hugo Rahner ve svých člancích. Drtivou převahu v nich má jednoduché pojmenování *Herz Jesu* (Srdce Ježíšovo), vyskytuje se i název *Das Heilige* nebo *Heiligste Herz Jesu* (Svaté / Nejsvětější Srdce Ježíšovo)⁵⁵⁹, případně *Herz des / unseres Herrn* (Srdce [našeho] Pána)⁵⁶⁰, *Herz Christi* (Srdce Krista)⁵⁶¹, *Herz des Erlösers* (Srdce Vykupitelovo)⁵⁶² či *Heilandsherz* (Srdce Spasitelovo)⁵⁶³; setkáme se také s výrazem *Menschenherz / das menschliche Herz* (Srdce člověka / lidské Srdce)⁵⁶⁴ i s označením *das gottmenschliche Herz* (boholidské Srdce)⁵⁶⁵, případně *Herz des / unseres Meisters* (Srdce [našeho] Mistra)⁵⁶⁶. Pojem *das göttliche Herz* (Božské Srdce) se sice tu a tam objevuje, ale vždy ve spojení s oficiálními názvy: *Offizium des göttlichen Herzens*⁵⁶⁷ *Kult des göttlichen Herzens*⁵⁶⁸, *Fest des göttlichen Herzens*⁵⁶⁹, *Hochfest des göttlichen Herzens*⁵⁷⁰. Zvláštní je užití slovního spojení *Kenntnis des*

⁵⁵⁸ Tento důležitý postřeh přináší C. V. POSPÍŠIL, *Tajemství srdce vtěleného Syna*, s. 21.

⁵⁵⁹ „Mirabilis progressio“, s. 51.58.

⁵⁶⁰ „Der alte Geist im neuen Gewande“, *KCC* 95 (1960/1961), s. 14-18 (15.17); „Die ausgeschüttete Gnade“, *ChS* 13 (1961), s. 182; „Die ausgeschüttete Gnade“, *KCC* 95 (1961), s. 22; „Benedixit, fregit, deditque“, s. 94; „Brief des Rektors“, *KCC* 90, H 1-2 (1955/1956), s. 1-4 (1.4); „Christliche Bilanz an der Schwelle zum Neuen Jahr“, *GuL* (1962), s. 405-409 (409); „Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu“, s. 17; *Immolatus vicit*, s. 7; „Liebe, die von Herzen kommt“, s. 42; „Qui corde fundis gratiam“, s. 6.

⁵⁶¹ „Der alte Geist im neuen Gewande“, s. 18; *ETV*, s. 78-79. „Oportet“, s. 81.

⁵⁶² „Die ausgeschüttete Gnade“, *ChS* 13 (1961), s. 181; „Geburt aus dem Herzen“, s. 90.

⁵⁶³ „Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu“, s. 18.

⁵⁶⁴ „Die Andacht zum hl. Herzen in der ersten Gesellschaft Jesu“, s. 25; „Die ausgeschüttete Gnade“, *KCC* 95 (1961), s. 22.24; *ETV*, s. 21; „Geburt aus dem Herzen“, s. 92; „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 37.

⁵⁶⁵ *ETV*, s. 182; „Geburt aus dem Herzen“, s. 91n; podobně také *Herz des Gottmenschen* (srdce Bohočlověka) – srov. „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 79; *Immolatus vicit*, s. 3. Nemapujeme v tomto přehledu Rahnerem bohatě obměňované názvy pro Ježíšovo probodené srdce (např. raněné srdce, obětované srdce, roztržené srdce aj.)

⁵⁶⁶ „Der alte Geist im neuen Gewande“, s. 17; „Brief des Rektors“, s. 1.4; *Commori corde*, s. 1.5; *Immolatus vicit*, s. 1.

⁵⁶⁷ „Oficium k Božskému Srdci.“ „Ströme fließen aus seinem Leib“, s. 141.

⁵⁶⁸ „Kult božského Srdce.“ „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 76, 81.

⁵⁶⁹ „Svátek Božského Srdce.“ Tamtéž, s. 79-81.

⁵⁷⁰ „Slavnost Božského Srdce.“ Tamtéž, s. 82.

göttlichen Herzens (Poznání o Božském Srdci)⁵⁷¹, ze souvislostí se však zdá, že jej zde autor užívá kvůli harmonizaci nadpisů kapitol.⁵⁷² Rahner se tedy důsledně staví za pojmenování Ježíšova Srdce, v němž nebude figurovat přívlastek „božské“. Velmi dobře si uvědomuje, že se vskutku jedná o Ježíšovo lidské Srdce. Výraz „Božské Srdce“ není v určitém vysvětlujícím kontextu nesprávný, totiž tehdy, když chceme zdůraznit, že v Ježíšově Srdci uctíváme osobu věčného Slova a Boží lásku⁵⁷³; je však přeci jen zavádějící a vystavuje nás nebezpečí, že podceníme podstatné jádro úcty k Srdci Páně: předpoklad Kristova plného lidství. Rahner na jednom místě tvrdí, že

„úcta k Srdci Ježíšovu začíná teprve tam, kde je předmětem kultu lidské Srdce Bohočlověka Ježíše Krista, a sice jak proto, že toto Srdce v důsledku hypostatického sjednocení lidské přirozenosti s božským Slovem je hodno veškerého klanění, tak také proto, že toto Srdce je ztělesněním a symbolem lásky, z níž vycházely veškeré skutky a utrpení spásného díla.“⁵⁷⁴

Začátek úcty proto autor vidí tam, „kde bylo v pozdním středověku toto Srdce takřka ‚objeveno‘ jako sídlo osobní lásky Bohočlověka“⁵⁷⁵. Vidíme tedy, jak si byl Rahner dobře vědom spásného významu Kristova lidství i pro úctu k Nejsvětějšímu Srdci. Rovněž Spasitelovo probodené Srdce, o němž jsme zevrubně pojednali v minulé kapitole, je pro Huga Srdcem člověka Ježíše a jako takové zjevuje přítomnost a moc Boha: Kristus je dárce Ducha, živé vody ze svého lidského Srdce.⁵⁷⁶

„Lidské Srdce Ježíšovo, z něhož na kříži vyprýstila krev a voda, je božskou jistotou naší milosti a našeho zmrtvýchvstání ... Nikdo nemůže uchopit Logos, jestliže neobejme nohy toho, který ze

⁵⁷¹ Tamtéž, s. 65, 75.

⁵⁷² První kapitola článku nese název *Die Geschichte der Kenntnis des göttlichen Herzens* („Dějiny poznání o Božském srdci“), druhá pak je nadepsána *Die Geschichte des Kults des göttlichen Herzens* („Dějiny kultu Božského srdce“). Srov. Tamtéž, s. 65.76. Pro důslednost budiž dodáno, že jsme narazili na výraz „božské srdce“ ještě v jedné přednášce kněžím – což vzhledem k mluvenému slovu, k určitému důrazu na slovník praktické zbožnosti a k ojedinělému výskytu patrně nemá valnou vypovídací hodnotu o autorově teologickém slovníku. Srov. *Immolatus vicit*, s. 6.

⁵⁷³ „Člověk může jednat zvířecky, ale nemůže se stát zvířetem, přestal by být člověkem. Nemůže se stát ani andělem. Ale kupodivu se může stát Bohem a zůstane člověkem v celé své lidské dokonalosti. Celé Srdce Ježíšovo je božské, tj. Bůh proniká do celé jeho mysli, do všech rozhodnutí jeho vůle a i do života citového a tělesného.“ T. ŠPIDLÍK, „Božské Srdce Ježíšovo“, in KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské Srdce*, s. 150-153 (152).

⁵⁷⁴ *Herz-Jesu-Verehrung beginnt erst dort, wo der Gegenstand des Kults das menschliche Herz des Gottmenschen Jesus Christus ist, und zwar sowohl darum, weil dieses Herz Inbegriff und Symbol der Liebe ist, aus der alle Taten und Leiden des Heilswerks hervorgingen.* H. RAHNER, „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 63n.

⁵⁷⁵ ...wo man im frühen Mittelalter dieses Herz als den Sitz der persönlichen Liebe des Gottmenschen gleichsam ‚entdeckte‘. Tamtéž.

⁵⁷⁶ Srov. *ETV*, s. 72.

zahrady u Jeruzaléma vystupuje ‚k svému Otci a našemu Otci‘. Božský Duch má svůj původ v ráně lidského Srdce. Bůh přichází také dnes pouze v Kristu: a Kristus přichází jedině ve vodě a krvi.⁵⁷⁷

I když Rahner příliš nevysvětlí – jako tomu ostatně bývá u mnohých jeho témat – nutnost důrazu na Ježíšovo plné lidství, je si dobře vědom důležitého spásného poselství této pravdy. Stojí za povšimnutí, že vícekrát Rahner v potřebě poukázat na Kristovo lidství a jeho spásný význam hovoří o Kristu jako o našem lidském bratru (případně o člověku či lidském synu), který – jak nejednou zdůrazní – je zároveň Bůh,⁵⁷⁸ zmiňuje se o tom, že tento Kristus je člověk jako my, pravý a celý, s lidskou krví, který měl pozemskou vlast jako my, matku jako my, přátele a nepřátele, byl nadšený i k smrti unavený, statečný i poníženy, který na zemi žil, radoval se a tam zemřel – a právě proto je vítěz, vyvýšené slovo Boží.⁵⁷⁹ Znovu připomeňme, že tento důraz na Kristovo lidství je plodem Rahnerovy jezuitské příslušnosti, protože mystický Ignác bezmezně pohlíží na člověka Ježíše s touhou připodobnit se jeho ukřižované lásce.⁵⁸⁰ Snad právě proto nabývá tento Rahnerův důraz na významu zvláště v souvislosti s Ježíšovým probodeným lidským Srdcem: Kristus jedině jako pravý a úplný člověk a jako takový přední reprezentant lidstva, který je zcela na naší straně⁵⁸¹, mohl beze zbytku vstoupit do toho, co je lidské, aby toto všechno silou lásky svého božství vykoupil z moci hříchu, pozvedl do plnosti božské přítomnosti, zacílil ke spáse. Tento soteriologický pohled uplatňovali už od počátku církevní otcové, když tvrdili, že co není Slovem přijato, není ani spaseno – co je s Bohem sjednoceno, je také vykoupeno.⁵⁸² Ve svém lidství dal totiž „člověk Kristus Ježíš“ (1 Tim 2,5) úplnou svobodu a maximální prostor Bohu, který v něm mohl plně jednat ve prospěch všech

⁵⁷⁷ *Das Menschenherz Jesu, dem am Kreuz Blut und Wasser entsprang, ist die göttliche Sicherheit unserer Gnade und unserer Auferstehung ... niemand den Logos festhalten kann, wenn er nicht die Füße dessen umfaßt, der da aus dem Garten bei Jerusalem aufsteigt zu „seinem Vater und unserem Vater“.* Der göttliche Geist nimmt seinen Ursprung aus der Herzenswunde eines Menschen. Gott kommt auch heute noch nur in Christus: und Christus kommt nur im Wasser und im Blut. H. RAHNER, „Die Christologie der alten Kirche im Licht heutiger Fragen“, s. 176.

⁵⁷⁸ Srov. „Einführung“, in *Überall bist du zu Hause. Dokumentarischer Bildband aus dem Leben der Weltkirche* (Bonn 1957); ETV, s. 60; „Epiphaneia“, s. 36.356; „Christlicher Humanismus ale Reife“, s. 3; „Christlicher Humanismus und Theologie“, s. 83; „Der katholische Mann und die Geistliche Übungen“, s. 6; „Die Kirche aus dem Herzen...“, s. 103; „Kongregation und Gemeinschaftsmesse“, *Unsere Fahne* 23 (Wien 1932-33), s. 39n (39); „Qui corde fundis gratiam“, s. 2; „Suscipe“, s. 77; „Warum beten wir um heilige?“, s. 7; „Zwei Gebete als Weihnachtsgabe“, *KCC* 96 (1961), s. 41-44 (44).

⁵⁷⁹ Srov. H. RAHNER, „Das ritterliche Menschenbild und der moderne junge Christ“, s. 149.

⁵⁸⁰ Srov. H. RAHNER, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 10.51.

⁵⁸¹ Srov. H. RAHNER, „Noch ein neues Dogma?“, s. 43.

⁵⁸² Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus* (Mainz 1974), s. 250. Tuto větu lze chápat jako „základní pravidlo spojující ontologickou christologii s jejím funkcionálním rozměrem“. C. V. POSPÍŠIL, *Tajemství srdce vtěleného Syna*, s. 22.

lidí, protože „svým vtělením se jistým způsobem spojil s každým člověkem on sám, Boží Syn“⁵⁸³. Tak se mohl stát vykonavatelem definitivní božské spásy pro celý lidský rod.⁵⁸⁴ Tato otevřenost Ježíšova lidského Srdce pro Boží přítomnost a jednání nachází své vrcholné naplnění v Srdci otevřeném kopím na kříži: tam se v Kristu člověk nejvíce otevřel Bohu a Bůh člověku. Odtud je zřejmé, že Kristovo spásné prostřednictví předpokládá nejen jeho božství, ale i plné lidství: konstatujme tedy spolu s Rahnerem, že k majestátu věčného Otce můžeme přistoupit jedině skrze Krista, člověka a Prostředníka.⁵⁸⁵

II. 3. 3. 2. Ježíšovo Srdce sjednocuje Boha a člověka

Ježíšovo Srdce nahlížené z perspektivy vtělení nám ve svém boholidském poselství má mnoho co sdělit. Leccos jsme už předznamovali v pojednání o pašijové teologii Srdce Páně, kde jsme zdůraznili, že Srdce našeho Spasitele je duchovním jádrem jeho lidství, tedy jeho lidského smýšlení a prožívání, jeho vztahovosti k člověku a k Bohu.⁵⁸⁶ Skrze Kristovo božství je toto Srdce přímo spojeno s životem Trojjediného, který se ve vtělení věčného Slova sdílí světu. „Srdce našeho Vykupitele tedy jaksi zobrazuje božskou Osobu věčného Slova, a to jeho dvojí – božskou i lidskou – přirozenost.“⁵⁸⁷ Odtud také v Srdci vtěleného Syna zahlédneme božskou lásku, která je plně vnesena do světa a do

⁵⁸³ GS 22.

⁵⁸⁴ Tuto skutečnost pěkně vysvětluje Y. Congar, když píše: Bůh se v Ježíši Kristu spojil s lidskou přirozeností, která je reálnou přirozeností. Učinil tak všechny lidi svými bratry. Boží úrdek, který vykonává vtělení, jež vykupuje člověka, klade mezi člověka a Krista, vtěleného Boha, existenci zcela zvláštní solidarity. V síle této solidarity táhne Ježíš lidi k sobě, aby společně s nimi vytvořil pouze jednu osobu s nárokem na Boží dědictví. Tou je pak založení Božího lidu Nové smlouvy, která z tohoto lidu činí Kristovo tělo. Srov. Y. CONGAR, *Jesus Christus – unser Mittler, unser Herr*, s. 77. Srov. také J. DANÍELOU, *Vom Geheimnis der Geschichte* (Stuttgart 1955), s. 223: Skrze sjednocení božství a lidství uskutečňuje lidská přirozenost dokonale onen cíl, k němuž je určena: stává se účastnou božského života, je vedena ke zbožštění, které by však bez lidské svobody bylo pouhým přeludem.

⁵⁸⁵ Srov. ETV, s. 151. Kasper připomíná, že Bůh jedná vždy skrze člověka a prostřednictvím jeho svobody. Tak Ježíš Kristus není pouhým prostředkem spásy v Božích rukou, ale osobním Prostředníkem spásy. Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus*, s. 247.

⁵⁸⁶ Srov. kap. II. 2. 2.

⁵⁸⁷ PIUS XII., *Haurietis aquas*, s. 38. Hovoříme-li o Kristově osobě, máme na mysli jeho božskou osobu Slova, která také vymezuje jeho samostatnou a plnou lidskou přirozenost. I když je z určitého pohledu možné hovořit o lidské osobě vtěleného Slova, přece se zdá přesnější mluvit o jeho lidské osobnosti. Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a christologie* (Krystal OP 1999), č. 1. 1. 2. 3. „Je to božská osoba, která se stala v lidském vědomí a sebezpožívání Ježíše z Nazareta dokonale lidskou osobností.“ C. V. POSPÍŠIL, *Tajemství srdce vtěleného Syna*, s. 24. Z jiného pohledu naopak vysvětluje W. Kasper, že Osoba Logos je lidskou osobou: Ježíšově lidství nic neschází, protože je skrze Osobu Logos lidskou osobou. Skrze jednotu osoby s Logos dochází svého jedinečného naplnění lidská osobnost. Čím větší je totiž jednota s Bohem, tím větší je svébytnost člověka. Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus*, s. 294n. Každopádně můžeme prohlásit, že srdce Páně, které vyjevuje tajemství jeho nitra, odkazuje na jeho osobu sjednocující Boha a konkrétního člověka Ježíše.

člověka při vtělení⁵⁸⁸ a beze zbytku se vylévá z probodeného Kristova boku.⁵⁸⁹ Proto bylo potřeba toto poselství Ježíšova boholidského Srdce nastínit už u tématu Velikonoc.

Na tomto místě ještě dodejme, že spásný význam Ježíšova lidství, jak jsme je skrze Rahnerovo pojetí odkryli v předchozí podkapitole, má svůj zdroj ve spojení lidského a božského, jak je nacházíme v Kristu. A tak je Nejsvětější Srdce Ježíšovo pro nás klíčem k chápání osoby a celého poslání Muže z Nazareta: v tomto Srdci zahlédneme od stvoření zamýšlené plné spojení Boha s člověkem, můžeme říci perichoretickou jednotu Božího a lidského Srdce. Srdce Ježíšovo „je Srdcem, kde Bůh našel člověka nevyslovitelným způsobem – a přece konkrétně. Je Srdcem, kde člověk nalézá Boha. Úcta Božského Srdce Ježíšova ... vyrůstá z tajemství hypostatického spojení a navrácí smysl tajemnému sjednocení lidského s božským, jež se dovršuje v Ježíši a v jeho Nejsvětějším Srdci.“⁵⁹⁰ To, co jsme rozpracovali už v pojednání o Kristově božství, se zde plně ozřejmuje na Kristově lidství: člověk je od stvoření povolán ke zbožštění, k naplnění svého lidství ve sjednocení s Bohem.⁵⁹¹ Tento záměr spatřujeme vrcholně uskutečněný v Kristu, který své lidství nejlépe rozvinul ve spojení s božstvím.⁵⁹² „Žádné vědomí není jasnější, žádné srdce není čistší, žádná ústa pravdivější než ta jeho.“⁵⁹³ Proto „kdo následuje Krista, dokonalého člověka, sám se stává více člověkem“⁵⁹⁴. Takto uvažuje i Rahner, když prohlašuje, že teprve skrze křesťanské zjevení známe opravdově hloubku a závratnost povolání lidské přirozenosti, protože

⁵⁸⁸ „Hypostatická unie božské a lidské přirozenosti v osobě božského Slova pozvedá původní lidský význam srdce na vyšší rovinu: Srdce Vykupitele se stává znamením nejen jeho lidské lásky, nýbrž ... lásky Boha a člověka Ježíše Krista, který v síle této lásky miluje svého nebeského Otce a všechny lidi.“ (*Die hypostatische Union der göttlichen mit der menschlichen Natur in der einen Person des göttlichen Wortes hebt die menschliche Urbedeutung des Herzens hinauf auf eine höhere Ebene: Das Herz des Erlösers wird zum Zeichen nicht nur für seine menschliche Liebe, sondern ... für die Liebe des Gottes und Menschen Jesus Christus, der kraft dieser Liebe seinen himmlischen Vater und alle Menschen liebt.*) J. SPINDELBOCK, „Das Heiligste Herz Jesu im ‚Katechismus der Katholischen Kirche‘“.

⁵⁸⁹ Srov. kapitola II. 2. 3. Rahner uvádí, že v celé patristické teologii je probodený Kristův bok znamením božské síly Logos, která působí v mrtvém těle. Proto také ve smrti těla spící, avšak ve svém božství bdící druhý Adam na kříži utváří ze svého boku novou Evu-církev v síle svého nespícího božství. Srov. H. RAHNER, „Patristisch-ikonographische Probleme der Darstellung des Gekreuzigten“, s. 413n.

⁵⁹⁰ P. AMBROS, „Teologické aspekty úcty božského srdce Ježíšova“, in K. KAISEROVÁ, J. MIKULEC, J. ŠEBEK (eds.), *Srdce Ježíšovo: teologie – symbol – dějiny* (Praha 2005), s. 29-39 (38).

⁵⁹¹ „Zbožštění je pravou a nejvyšší ‚humanizací‘ člověka.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie – Christologie – Antropologie*; český překlad in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*, s. 79-103 (93).

⁵⁹² „V Kristu a skrze Krista se Bůh plně zjevil lidstvu a definitivně se k němu přiblížil. Současně však též člověk v Kristu a skrze Krista nabyt plně vědomí své důstojnosti a svého povznesení, nadpřirozené hodnoty svého lidství, a smyslu vlastního bytí.“ JAN PAVEL II., Encyklika *Redemptor hominis* (Praha 1996), č. 11.

⁵⁹³ *Kein Bewußtsein ist klarer, kein Herz ist reiner, kein Mund ist wahrhaftiger als der Seine.* K. ADAM, *Jesus Christus* (Augsburg 1935), s. 165.

⁵⁹⁴ GS 41. „Je-li totiž křesťanství zcela božské, je také v jednom smyslu zcela lidské. Je tím lidštější, čím je božštější a proklouzlo bez roztržení tkaninou lidských dějin, když přišlo proměnit člověka a obnovit tvářnost země (Irenej).“ H. DE LUBAC, *Katolicismus*, s. 149.

teprve ve světle tohoto zjevení vidíme, co byl prvotní hřích a co bude zbožštění člověka.⁵⁹⁵ Právě sem míří Rahnerem vícekrát zdůrazňovaný základ křesťanského humanismu, totiž že člověk poznává správně a plně sám sebe jedině ve světle vtěleného Slova a právě díky němu dostává sílu pro naplnění svého lidského povolání.⁵⁹⁶ V této souvislosti připomeňme něco z již zmiňovaného Rahnerova rozboru rostliny mandragory: tato bylina připomíná lidské tělo bez hlavy. A tak člověk, bez Krista chudý a bezhlavý, získává plně sebe sama právě tehdy, když dostává hlavu víry, když je korunován hlavou Krista, jenž je vpravdě zjevitel a dovršitel člověka.⁵⁹⁷

II. 3. 3. Vtělení propojuje neviditelné s viditelným

Není nám ovšem známo, že by tento sjednocující aspekt Ježíšova Srdce hrál v Rahnerově teologii nějakou roli. Jak jsme zjistili v pojednání o autorově pojetí Velikonoc, innsbrucký teolog směřuje své úvahy k dominující soteriologické výpovědi – aspekt zjevitelský se zde koncentruje do poselství zbožštění člověka v Kristu. Z jiných úryvků však můžeme vyčíst, že Rahner měl smysl pro chápání boholidské jednoty zářící z osoby vtěleného Slova. Jeho důraz směřuje k propojení viditelného a neviditelného, toho, co je ve světě, s tím, co svět přesahuje:

„Vtělené zjevení Boha je podle toho nerozbornou jednotou mezi dějinnou viditelností nebo lépe slyšitelností a duchovně nadpozemského božství ... Zjevení se tedy pořád nutně odehrává v smyslově slyšitelném odění slova – v sobě je však čistě duchovní nadpozemská pravda.“⁵⁹⁸

Na dalších stránkách téhož díla Rahner znovu zdůrazňuje, že od okamžiku vtělení je viditelné a neviditelné, duchovní a tělesné neoddělitelně spojeno v Kristu. Staneme-li se lidmi, kteří rozpoznali Boha v jeho viditelnosti, budeme skrze něj uchvázeni k lásce k neviditelnému.⁵⁹⁹ Starší z Rahnerů toto napětí a jednotu duchovního a tělesného aplikuje také na mariánskou úctu, které má být podle jeho slov ponechána její tzv. „hypostatická“ struktura; je tedy třeba pro tuto zbožnost nalézat a stále znovu hledat střed mezi Nestoriem a Eutychem, tedy mezi jakýmsi humánním moralismem a určitým

⁵⁹⁵ Srov. H. RAHNER, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 25.

⁵⁹⁶ Srov. kap. I. 3. 3. 2.

⁵⁹⁷ Srov. *GM*, s. 336-349.

⁵⁹⁸ *Die fleischgewordene Offenbarung Gottes ist demnach eine unauflösliche Einheit zwischen geschichtlicher Sichtbarkeit oder besser Hörbarkeit – und geistig jenseitiger Göttlichkeit ... Offenbarung ist also notwendig stets in einem sinnfällig hörbaren Wortgewand – in sich aber rein geistig jenseitige Wahrheit. ETV*, s. 16.

⁵⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 90n.102.

nelidským mysticismem.⁶⁰⁰ Princip onoho hypostatického sjednocení Rahner aplikuje i v různých dalších úvahách, např. když hovoří o papeži Lvu Velikém jako o člověku jakési vyrovnanosti středu mezi extrémny (*moderatio*), která je napodobením teologie hypostatické unie: jedná se o nebesko-pozemskou vyrovnanost ve vztahu mezi božským a lidským a dále ve světě mezi církví a státem, církví viditelnou a neviditelnou, římskou jednotou a růzností biskupů, láskou a zákonem, askezí a lidskostí, pozemskostí a útekem ze světa.⁶⁰¹ Také na tomto místě připomeňme Rahnerovy úvahy o křesťanském humanismu, který dává člověku schopnost správně přijímat pozemský rozměr a současně tíhnout ke svému nebeskému určení.⁶⁰²

Toto propojení viditelného a neviditelného, pozemského a nebeského je natolik důsledné, že podle našeho autora od té doby, co se Slovo stalo tělem, už neexistuje neohraničený prostor pouhé duchovnosti: duch směřuje k tělu. A tak opravdovost duchovního hnutí je od té doby měřitelná na Ježíšově pozemském životě.⁶⁰³ Starší z Rahnerů tím nechává vysvitnout radostné zvěsti, že Bůh v Kristu promluvil lidskou řečí, že se stal člověku vpravdě blízkým, že v Kristu můžeme i zde na zemi zahlížet „věrný obraz neviditelného Boha“ (Kol 1,15). Zde má základ celá teologie Božího slova vyřčeného ve vtěleném Slově⁶⁰⁴ a rovněž teologie Krista jako obrazu Boha.⁶⁰⁵ Zejména slovo a obraz se díky vtělenému Božímu Synu stávají nástrojem Boží mluvy k člověku⁶⁰⁶, a tím také způsobem lidského nazírání a objevování Boha.⁶⁰⁷ Tak hovoří o významu Božího obrazu a Boží mluvy v Kristu i Rahner, když podotýká, že Boží

⁶⁰⁰ Srov. H. RAHNER, „Marianische Frömmigkeit in der Kirche der Gegenwart“, s. 140n.

⁶⁰¹ Srov. H. RAHNER, „Leo der Große, der Papst des Konzils“, s. 326.334.338.

⁶⁰² Srov. kap. I. 3. 3. 1.

⁶⁰³ Srov. H. RAHNER, „Geist und Kirche“, s. 118.

⁶⁰⁴ Můžeme zde odkázat např. na sv. Bonaventuru, který výraz *Verbum abbreviatum*, obsažený ve Františkově řeholi, chápe jako vtělené Slovo, v němž Bůh vyslovil „sebe jako Otce, Syna a Ducha svatého a zároveň všechno ostatní, a to v jakési zkrácené podobě“. C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho dílu *Breviloquium*“, in BONAVENTURA, *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie* (Praha 2004), s. 15-70 (30).

⁶⁰⁵ „Ve svém vtělení a ve svém vykupitelském díle, ve své obětavosti se Kristus projevil jako obraz Otce. Kdo vidí jeho lásku k lidem, vidí Otce. Jeho skutky ukazují lásku Otce. Právě velkolepost jeho ponížení (kenoze) je zjevením velikosti Otce.“ CH. SCHÖNBORN, *Ikona Krista*, s. 89.

⁶⁰⁶ Slovo a obraz v této souvislosti pěkně propojuje papež Benedikt XVI.: „Bůh zkrátil své Slovo“. Slovo, které nám Bůh sděluje v Písmu svatém, se postupem času stalo zdlouhavým ... Ježíš ‚zkrátil‘ Slovo – a dal nám spatřit jeho hlubokou prostotu a jednotu ... Není už daleko. Není už neznámý ... Stal se naším bližním a restauroval tak obraz člověka, který se často jevil málo přívětivým. Bůh se pro nás stal člověkem. Daroval sebe sama.“ BENEDIKT XVI., Homilie z půlnoční mše vánoční 2006.

⁶⁰⁷ Karl Rahner zdůrazňuje, že v křesťanství nalézáme harmonii všech smyslových mohutností. Obraz se tak nestává pouhou ilustrací nebo doplňkem události slova, ale má zvláštní náboženský význam: tak jako nelze portrét nahradit životopisem, tak je tato nenahraditelnost přítomna v dějinných událostech spásy. Slovo a obraz mají komplementární funkci. Srov. K. RAHNER, „Zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes“, in *Schriften zur Theologie* 16 (Einsiedeln 1984), s. 348-363 (362).

nepřístupné světlo zazářilo v tváři Kristově⁶⁰⁸, a když píše, „že Slovo se stalo člověkem, aby hříchem rozptýlené množství lidských slov znovu spojilo do jednoho chvalozpěvu na Otce, který se od nynějška zdvihá z lidských rtů Slova do nitra božství“⁶⁰⁹. Také na jiném místě náš autor uvádí, že Otec nezvratně vyřkl své nebeské slovo, vyslovil sám sebe, a to až tak, že nemá víc, co by řekl, neboť nevyslovitelné se ve vtěleném Slově stalo vyslovitelným.⁶¹⁰

II. 3. 4. Dějinně-spásný účel vtělení

V dosud rozpracované Rahnerově teologii Kristova boholidství se nám objevily důležité soteriologické důrazy: Kristus, Boží Syn, přichází dát ve svém lidství člověku spásu, zbožštit jej, odhalit mu vznešenost jeho povolání k Božímu dětství. Velmi správně nás innsbrucký teolog učí neoddělovat christologii od soteriologie, ale vidět je ve vzájemné souvislosti a propojenosti.⁶¹¹ V rámci těchto úvah se nám zde nabízí ještě jedna otázka: K jakému primárnímu účelu bylo zaměřeno toto největší dílo spásy, kterým je sestup věčného Slova do podoby člověka? Toto spekulativní téma bylo vřdycky ožehavým problémem různých teologů a teologických škol. Jinými slovy se ptáme, zda bylo podle Rahnera Kristovo vtělení zamýšleno v původním řádu stvoření, anebo bylo uskutečňováno jako cesta spásy až pro člověka, který zhřešil.

Rahner konstatuje, že nejhlubším tajemstvím v plánu božské spásy bylo rozšíření vnitrobožského života na zcela určitého jednoho tvora, na lidskou přirozenost Bohočlověka v hypostatickém spojení, a z něho vyplývající obnova celého lidského pokolení v návratu této jednoty, získané v Bohočlověku, zpět do Otcova Srdce.⁶¹² Z toho bychom mohli usuzovat, že – dle názoru innsbruckého teologa – vtělení Krista bylo Trojjediným uskutečněno právě pro návrat odpadlého stvoření. Tomu by odpovídalo i Rahnerovo vyjádření, že v hlubinách trojjediného božství začala hra

⁶⁰⁸ Srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 35.

⁶⁰⁹ ... *daß das WORT Mensch wurde, um die sündig zersplitterte Vielfalt der Menschenworte wieder zusammenzufügen zu dem einen Loblied auf den Vater, das sich von nun an von den Menschenlippen des Wortes emporschwingt ins Innerste der Gottheit.* H. RAHNER, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, s. 1.

⁶¹⁰ Srov. H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, *KCC* 95 (1961), s. 22.

⁶¹¹ „Některé teologické spekulace nedokázaly dostatečně dostat této niterné vazbě mezi christologií a soteriologií. I dnes je stále nezbytné usilovat o to, aby se lépe vyjadřovalo vzájemné propojení těchto dvou aspektů události spásy, která je sama v sobě jediná.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybrané otázky z christologie*, s. 31.

⁶¹² Srov. *ETV*, s. 28n.

vtělení, když se Bůh z bezedné lásky odhodlal k vykoupění.⁶¹³ Zcela explicitně pak tento náhled potvrzuje Hugův výrok o „šťastné vině“: totiž že právě rozpad božské přítomnosti v člověku byl příčinou Božího úradku obnovit původní obraz člověka skrze vtělení a vykupitelskou smrt na kříži.⁶¹⁴ Pokud však budeme zkoumat více míst, na nichž se náš autor vyslovuje k tomuto tématu, zjistíme, že zastává i druhé uvedené pojetí.

V přednáškách o teologii zvěstování Rahner zdůrazňuje, že Trojjediný na počátku stvoření, nebo lépe před koncepcí stvoření, rozhodl, že budoucí stvoření nechá proniknout do oblasti své vlastní přirozenosti, přitáhne na své Srdce, do nejvnitřnější, osobní oblasti svého vlastního trinitárního života, že učiní lidi účastníky božské přirozenosti – a to nikoli jen skrze stvoření, ale skrze opravdové zplození. To znamená, že „ta stejná blízkost Srdce Otcí, jaká z přirozenosti připadá Synu, zrozenému z Otcova Srdce před jitřenkou, je pouze v trinitárně pochopitelném mystériu darována z milosti také stvořené přirozenosti, takže tuto blízkost Srdce Otcí zahrnujeme jen do jediného slova: dětství v Bohu.“⁶¹⁵ Jestliže prvotní hřích znamená ztrátu milosti tohoto dětství pro celé lidské pokolení, pak Kristus milost Božího dětství v člověku obnovuje a pozvedá. Rahner se hlásí k pojetí mnoha otců a teologů, kteří tvrdí, že pýcha padlých andělů spočívala v nenávistném odmítnutí předzvěděného vtělení Boha jako vrcholu celkového pozdvihnutí tvorů do stavu dětství. Tento postoj lze podle něj hájit také v případě názoru (i mnohých teologů), že o inkarnaci Logos bylo rozhodnuto až „následně“ vzhledem k předzvěděnému hříchu člověka, a nikoli „předem“ jako o boholidském korunování díla zbožštění. Innsbrucký teolog tak zde předkládá obě koncepce primárního účelu vtělení.⁶¹⁶ Podobně se k tomuto tématu vyslovuje ve svém rozboru christologie Ignácových exercicií, když konstatuje, že obě pojetí jsou a zůstanou pravými teologickými míněními: tedy jak názor, že vtělení druhé božské Osoby bylo stanoveno a vykonáno jen proto, že božská láska k tomu byla pohnuta skrze

⁶¹³ Srov. H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, s. 51. Takovou linii Rahner sleduje také v jedné své vánoční meditaci. Píše, že toto bylo Božím vánočním smýšlením od té doby, co lidstvo ztratilo v prvotním hříchu Boží dar milosti: Jaké Vánoce připravím svým ubohým, stále nekonečně milovaným lidským dětem? Co jim mám darovat, abych jim ukázal, že je přesto miluji? A daroval nám Syna, jehož Písmo nazývá „milovaným Synem“ (Kol 1,13). Srov. H. RAHNER, „Kind, schenk mir dein Herz!“, s. 892.

⁶¹⁴ Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus als Reife“, s. 2.

⁶¹⁵ *Die gleiche Herzensnähe zum Vater, die dem aus dem Vaterherzen vor dem Morgenstern geborenen Sohn zukommt von Natur, nun in einem nur trinitarisch begreifbaren Mysterium auch der geschaffenen Natur aus Gnade geschenkt wird, so, daß wir diese Herzensnähe zum Vater nur begreifen in dem einen Wort: Kindschaft in Gott. ETV*, s. 33.

⁶¹⁶ Tamtéž, s. 42; také na s. 45 nechává Rahner toto podvojné teologické řešení bez upřednostnění dle vlastního názoru.

předem viděný hřích člověka, tak tvrzení, že vtělení bylo zamýšleno – podle skotistického názoru – jako původní plán oslavení kosmu, který se teprve skrze předem viděný hřích stal vtělením k utrpení a k výkupné smrti.⁶¹⁷

Prozatím tedy Rahner jen konstatuje stav věcí, i když ze souvislostí je patrné, že má blíže k druhému jmenovanému pojetí – ke vtělení zakořeněném v původním plánu stvoření a oslavení tvorstva. To potvrzuje také jeho důraz na soteriologický význam vtělení, jak jsme viděli výše, tedy na zbožštění člověka. Tento koncept převzatý z teologie řeckých otců staví Rahnera spíše do zástupu těch, kdo tvrdí, že božský úradek ohledně vtělení předchází pád člověka.⁶¹⁸ Toto tíhnutí lze dále vyčíst z jiných míst Rahnerova teologizování. Ve svém přemítání o zrození Bohočlověka píše, že

„pohled tvořícího a omilostňujícího Boha směřuje s neomylností lásky přes všechny časy a všechny hříchy k jednomu jedinému cíli, který sleduje: ke vtělení svého věčného Slova a tím ke zbožštění lidského pokolení ... Boží oko hledí neomylně přes hříchy světových dějin na vtěleného Syna, jednoho, jednorozeného, prvorozeného ze všeho stvoření.“⁶¹⁹

Podobně starší z Rahnerů tvrdí, že hříchem nebyl Boží plán zničen ani zkřiven; v Trojici totiž znovu zaznívá: „Učiňme člověka podle našeho obrazu a naší podoby.“ (Gn 1,26) Otcův pohled směřuje na vtěleného Syna.⁶²⁰

Nejzřetelněji však Rahnerovo pojetí vysvětluje v souvislosti s tématem vnitrobožského synovství věčného Slova, které ozřejmuje a také umožňuje vtělení – Kristovo lidské synovství. O tomto tématu již byla řeč v souvislosti s Božím Srdcem jako pramenem božské lásky rozlévající se skrze vtělení do světa. Innsbrucký teolog tedy tvrdí, že synovství vtěleného Slova má svůj původ a smysl v božském synovství Slova z Otce v lásce Ducha. Jestliže se pak trojjediná láska takřka přelije do stvoření, pak jedině proto, že

„Otec v přetékající lásce svého Srdce předzvěděl shromáždění a návrat všeho stvořeného v tom, o němž nám samo Boží zjevení říká: „Seznámil nás totiž s tajemstvím své vůle, jak se mu to líbilo

⁶¹⁷ Srov. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 27. Rahner dále konstatuje, že pro žádnou z těchto pozic nemáme v textech Ignácových exercicií jednoznačnou oporu.

⁶¹⁸ K tomuto postřehu ohledně souvislosti nauky o zbožštění s primárním účelem vtělení srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 202.

⁶¹⁹ *Der Blick des schöpferischen und begnadenden Gottes geht mit der Unbeirrbarkeit der Liebe über alle Zeit und über alle Sünde hinweg zu dem einen und einzigen Ziel, das er verfolgt: auf die Menschwerdung seines ewigen Wortes und darin auf die Vergöttlichung des Menschengeschlechtes ... Durch die Sünde der Weltzeit hindurch geht Gottes Auge unbeirrbar auf den menschgewordenen Sohn, den Einen, den Einziggeborenen, den Erstgeborenen aller Schöpfung.* H. RAHNER, „Geburt aus dem Herzen“, s. 91. 93.

⁶²⁰ Srov. H. RAHNER, „Nur aus der Geburt des Herzens“, s. 405.

a jak si to napřed sám u sebe ustanovil: až se naplní čas pro dílo spásy, že v Kristu sjednotí všechno na nebi i na zemi.' (Ef 1,9-10) ... A tak je vtělení Slova nejdříve chtěným, s božskou zaníceností nejdříve zamilovaným – a také navzdory předzvěděnému hříchu člověka trvajícím – původním záměrem Otcova milujícího Srdce, a do této lásky Srdce Bůh zahrnuje také nás, kteří jsme v Ježíši Kristu.⁶²¹

Zde Rahner přesvědčivě potvrzuje, že „vtělení je původním Božím záměrem“⁶²², že Kristus by podle řádu stvoření přišel na tento svět „jako vrcholný zjevitel Boha a zbožštitel člověka, tedy jako spasitel, ale nikoli jako vykupitel z otroctví hříchu“⁶²³. Hřích se stal pouhou komplikací Bohem zamýšleného zbožštění člověka, které se mělo odehrát skrze vtělení věčného Slova.

Jak je vidět, Rahner nechává ve svých spisech zaznívat oběma názorům a řešením této teologické otázky. Z uvedených míst však vyplývá, že mu bylo bližší pojetí vtělení jako prvotního božského záměru pro spásu člověka. Tento pohled velmi vhodně podtrhává skutečnost, že člověk byl stvořen k obrazu vtěleného Slova, tedy že celý člověk je obrazem Boha v Kristu a že Bůh hodlal od počátku vést lidstvo ke spáse skrze Bohočlověka, takže „tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova“⁶²⁴. Lze se však rovněž oprávněně domnívat, že starší z Rahnerů, v souladu se svým časově nejpozdějším vyjádřením o neupřednostňované podvojnosti těchto teologických řešení, hodlal i sám pro sebe nechat tuto otázku otevřenou a při různých příležitostech zdůrazňoval tu či onu pozici, aby tak vyzdvihl přednost i užitečnost obou názorů.

⁶²¹ H. RAHNER, „Prius corde quam corpore“, s. 76n.

⁶²² ...*die Menschwerdung der Urgedanke Gottes ist*. Tamtéž, s. 3. Na jiném místě Rahner v souladu s uvedeným míněním tvrdí, že ani předzvěděný hřích lidstva Bohu nemůže zabránit, aby vyřkl k člověku: přijmi mého Syna, slovo mé lásky. Srov. H. RAHNER, „Suscipe“, s. 75.

⁶²³ C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 203. Jistě nelze nijak přesně vyložit, jak by vypadalo Kristovo spasitelské dílo, kdyby člověk nezhřešil. Podobně obtížnou otázku řeší už R. Guardini, když uvažuje, že kdyby lidé přijali vtěleného Krista, vykoupení by bylo vykonáno skrze setkání zvěsti a víry, v nekonečném božském darování a čistém lidském přijetí, skrze přímý příchod Království a nový stav dějin. Ale když lidstvo Vykupitele odmítlo, odehrálo se vykoupení cestou krajní oběti a Boží království teprve stále přichází, až do konce světa. Srov. R. GUARDINI, *Der Herr. Betrachtungen über das Leben und die Person Jesu Christi* (Würzburg ²1938), s. 276-286. V podobných myšlenkových intuicích si lze představit i spásné dílo Kristovo před hříchem. Neobvyklé řešení této otázky nabízí V. Boublík, který nechce ani z původního plánu vtělení před hříchem vyškrtnout zásah Vykupitele, a tak hovoří o potřebě odstranění hřešitelnosti, zranitelnosti Adama, jíž byl v ráji vystaven a která volala po vykoupení. Srov. J. ŽŮREK, *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka* (Krystal OP 2008), s. 138-140. Pokud přijmeme radikální christocentrismus, v němž vidíme už v základu stvoření Kristův kříž, pak budeme tuto přítomnost svatého dřeva v Božím úradku spásy chápat jako krajní láskyplnou ochotu Trojediného zcela se darovat člověku v úplném sebevydání. Po hříchu dostává tento „kříž“ Boží vydanosti podobu kalvárského utrpení. V tomto smyslu lze s Balthasarem prohlásit, že láska sama má podobu kříže, neboť všechny cesty se v ní vzájemně kříží. Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Das Herz der Welt*, s. 65.

⁶²⁴ GS 22.

II. 3. 5. Vtělení zacílené ke kříži

Každopádně je teologicky zcela jasné a nepochybné, že pokud už člověk zhřešil, cesta spásy vedla skrze osvobození od hříchu, skrze smrt Bohočlověka na kříži. Proto je potřeba vidět tajemství vtělení v perspektivě kalvárského vykoupení. Vtělení samo o sobě nedává dostatečnou odpověď na Kristovo dílo na této zemi.⁶²⁵ Zdálo by se, že se Rahner nechal příliš zaujmout úchvatným dílem samotného vtělení, když prohlašuje: „Všechna mystéria, znovuzrození, církev, věčný život mají svůj základ v jednom centrálním tajemství: ve sjednocení božské a lidské přirozenosti v osobě Logos. Zde spočívá pramen nového duchovního života, ‚který tryská do života věčného‘, ‚eis ton patéra‘, v Duchu zpět k Otci.“⁶²⁶ Pokud však uvážíme, jak náš autor zdůrazňuje událost Velikonoc, pokud vzápětí konkrétně nahlédneme, co prohlašuje o spojitosti vtělení a kříže, jistě jej nebudeme řadit do skupiny těch, kdo neúměrně zdůrazňují vtělení.

V jedné své exerciční promluvě pater Hugo hovoří o Kristu jako o vpravdě sestoupivším chlebu, který dává světu život: věčné Slovo bylo vrženo do země, do brázdy světa propadlého smrti, aby umřelo a přineslo ovoce (srov. Jan 12,25). „A tak je už mystérium vtělení počátkem tohoto umírání, onoho ‚zmaření‘, o němž mluví Pavel (Flp 2,9). A ve smrti kříže se naplňuje tento úděl chleba, který dává život.“⁶²⁷ Také v jednom vánočním pojednání innsbrucký teolog tvrdí, že narození a smrt ohraničují ještě neoslavený pozemský život Slova. Jesle a kříž, Vánoce a smrt patří dohromady. Tajemství Vánoc lze vytušit jedině z kříže. Boží zrození je přípravou k Boží smrti. Slovo se stává tělem, aby se tělo vydalo pro spásu mnohých. Betlém jen umožňuje Golgotu.⁶²⁸

⁶²⁵ Balthasar na jednom místě svých úvah cituje H. DE LUBACA, jenž ve svých *Paradoxes* podotýká, že Satan na poušti před Pána předestřel skvělý plán inkarnovaného křesťanství; Ježíš však dal přednost ukřížovanému křesťanství. Kristus nepřišel, aby vytvořil „dílo vtělení“ – Slovo se stalo tělem, aby provedlo dílo vykoupení. Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, s. 25.

⁶²⁶ *Alle Mysterien also, Wiedergeburt, Kirche, ewiges Leben wurzeln von jetzt an in dem einen Zentralgeheimnis: in der Vereinigung der Gottes- und Menschennatur in der Person des Logos. Hier ist der Quellpunkt für das neue geistliche Leben, das da ‚sprudelt in ewiges Leben‘, ‚eis ton patéra‘: heim zum Vater im Geist. ETV, s. 45.* A podobně na jiném místě: „Slovo se stalo tělem; jednou, jedinkrát nalezlo božské Pneuma místo spočinutí v člověku z masa a krve (Iz 61,1; Lk 4,18), a od té chvíle je ‚Duch vylit na všechny lidi‘ (Sk 2,17).“ (*Der Logos ist Fleisch geworden; einmal, ein einziges Mal, hat göttliches Pneuma in einem blutechten Menschen die Ruhestatt gefunden [Is 61,1; Luk 4,18], und seitdem ist ‚Geist ausgegossen über alles Fleisch‘ [Apg 2,17].*) H. RAHNER, „Theologie des Barocken“, s. 86.

⁶²⁷ *So ist schon das Mysterium der Menschwerdung der Beginn dieses Sterbens, die ‚Vernichtung‘, von der Paulus spricht (Phil 2,7). Und im Kreuztod erfüllt sich dieses Geschick des lebenspendenden Brotes.* H. RAHNER, „Benedixit, fregit, deditque“, s. 92.

⁶²⁸ Srov. H. RAHNER, „Krippe und Kreuz“, s. 401-403. Podobně píše Rahner, že „vtělení a smrt na kříži patří dohromady“. TÝŽ, „Prius corde quam corpore“, s. 78. „Nazaret a Golgota patří dohromady.“ (*Nazareth und Golgotha gehören zusammen.*) TÝŽ, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 6. Kristus „se narodil ze svaté Panny, aby mohl zemřít“ (*Er ist geboren worden aus der heiligen Jungfrau, um sterben*

Ve více přednáškách či promluvách se Rahner pokouší z určitého pohledu uchopit a předložit celé tajemství spásného Božího díla, jež započiná v imanentní Trojici a skrze vtělené Slovo tryská do světa, který je Kristovou smrtí, zmrtvýchvstáním a působením církve znovu přiváděn zpět na Boží Srdce, do nebeské blaženosti lůna Trojice. Takto např. vysvětluje svým svěřencům v jezuitské koleji Boží sebedarování pomocí mešního slova *Suscipe* („Přijmi“), jímž vystihuje ono dávání a sdílení mezi milujícím a milovaným.

Rektor Canisiana nejprve hovoří o božském *Suscipe*: V nejvnitřnějším bytí trojosobové božské přirozenosti se odehrává dávání a darování, vylévání a zpětné vylévání. *Suscipe* zaznívá od Otce k Synu, od obou pak k Duchu. Tak pochází veškerá možnost darování na zemi z tohoto Trojičného darování. Bůh stvořil Duchem obdařené tvory, aby je skrze účast na svém trojičném životě, která převyšuje jakoukoli přirozenost, zrodil jako své děti. Svým stvořitelským slovem tedy hovoří k tvorům: *Suscipe* – přijmi bytí, přijmi můj život, mou lásku.⁶²⁹ Můžeme dobře postřehnout, jak se nám v těchto úvahách objevuje Rahnerovi drahé téma účasti člověka na Božím synovství Slova. Pater Hugo pokračuje líčením spásné ekonomie. Ani předzvěděný hřích lidstva Bohu nemůže zabránit, aby vyřkl k člověku: přijmi mého Syna, slovo mé lásky. Bůh tak vyprazdňuje sebe sama v nesmírném darování. Všechno je to jako jedno jediné *Suscipe* Trojjediného vůči tvorům, které chce vykoupit. A tak se božské *Suscipe* stává boholidským *Suscipe*, jež zaznívá k Otci ze rtů člověka. Nepřekvapí proto, že pozemský život Slova je od inkarnace až k smrti na kříži jedním jediným *Suscipe*. Toto *Suscipe* začíná stoupat k Otci v okamžiku vtělení. Při sestupu do světa se Ježíš modlil slova žalmu: „Dary ani oběti jsi nechtěl, ale připravils mi tělo. Zde jsem, abych plnil tvou vůli.“ (srov. Žid 10,5) Starozákonní krvavé oběti byly nevyslyšeným *Suscipe*, Bůh je nepřijímal (srov. Am 5,22). Boží pohled jde přes celý krvavý závoj starozákonních obětí až k tomu jedinému, Jednorozenému, který má přinést jednu jedinou smírčí oběť, o němž je řečeno: *Ecce servus meus, suscipiam eum*. (Iz 42,1). Přípravou této oběti bylo vtělení. Skrze *Suscipe* smrti na kříži jsme posvěceni, v síle jeho vůle obětováním těla Ježíše Krista (srov. Žid 10,8-10). Proto se Ježíš modlil *Suscipe* vtělení, aby se je znovu modlil na kříži: „Do tvých rukou poroučím svého ducha.“ *Suscipe* tedy znamená připravenost ke kříži. Toto boholidské *Suscipe* smrti na kříži však pokračuje

zu können) Týž, „Warum beten wir um heilige?“, s. 6; srov. také „Zwei Gebete als Weihnachtsgabe“, s. 42.

⁶²⁹ Srov. H. RAHNER, „Suscipe“, s. 74n.

neustávajícím *Suscipe* prosícího prostřednictvím u věčného Otce. Toto *Suscipe* oslaveného Pána se zviditelňuje v jeho církvi, která je společenstvím povolanych k životu z vydanosti smrti na kříži. *In medio ecclesiae* obnovuje Kristus *Suscipe* své oběti, z jejíž síly se neoslavené lidské pokolení pomalu proměňuje v přeslavné tělo Páně. Náš kazatel pak přechází k poslednímu bodu, k lidskému *Suscipe*, které pro nás už předříkal náš bratr Ježíš a vložil do středu Srdce svého nebeského *Suscipe*. Je to ono kněžské sakramentální *Suscipe*, v němž naše modlitby a oběti pronikají skrze Krista do Srdce věčného Otce. To však musí být nově a živě udržováno oním asketickým *Suscipe*, které znamená ono každodenní *Suscipe* zřikání se sebe sama, ochotné lásky k bližnímu, a to až k *Suscipe* hodiny naší smrti, kdy skončí duchovní cvičení našeho pozemského života.⁶³⁰

V těchto Rahnerových úvahách není obtížné zahlédnout vědomý a zcela explicitní poukaz na zacílení všech tajemství Ježíšova života k vrcholnému kalvářskému závěru. Tento důraz Rahner přebírá z učení církevních otců,⁶³¹ spojitost vtělení a kříže však jezuitský profesor také zahlíží u svého řádového zakladatele. Tvrdí, že Ježíšův život je Ignácem utvářen jako velké paradigma spásně-dějinné volby vzhledem ke kříži.⁶³² Tím se do středu naší pozornosti s novou naléhavostí vrací veliké téma Kristova ponížení, kenoze, které jsme obšírněji rozvinuli v kapitole o Kristově kříži. Svůj počátek má však už ve vtělení, jak podotýká sám Hugo (když připomeneme větu, kterou jsme citovali o pár řádků výše): „A tak je už mystérium vtělení počátkem tohoto umírání, oním ‚zmařením‘, o němž mluví Pavel (Flp 2,9).“⁶³³ Z tohoto pohledu – učí nás spolu s mnohými také Rahner – je potřeba dívat se také na všechna tajemství Ježíšova života: ne už pouze v pohledu horizontálním (mezi jeslemi a křížem), ale i vertikálním: mezi nebem a jeslemi, mezi nebem a křížem.⁶³⁴ Ve světle toho, co charakterizuje celý Ježíšův pozemský život a zejména jeho smýšlení, můžeme zahlížet tajemné sklánění se, sestoupení Boha k člověku,⁶³⁵ které skrze kříž ústí do božské slávy. Zde nás starší z Rahnerů upomíná na to, že Duch musí vždy znovu překračovat tělo a může dospět

⁶³⁰ Tamtéž, s. 75-79.

⁶³¹ Srov. ETV, s. 153. Congar potvrzuje, že ať v myšlení otců nebo ve spisech apoštolů je vtělení spojeno s tím, co znamená pro nás: *propter nos et propter nostram salutem*. V perspektivě Písma, liturgie a otců zahajuje Ježíšovo narození již další tajemství spásy, jejichž naplněním jsou Velikonoce. Srov. Y. CONGAR, *Jesus Christus – unser Mittler, unser Herr*, s. 17n.

⁶³² Srov. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 120.

⁶³³ *So ist schon das Mysterium der Menschwerdung der Beginn dieses Sterbens, die „Vernichtung“, von der Paulus spricht (Phil 2,7)*. H. RAHNER, „Benedixit, fregit, deditque“, s. 92.

⁶³⁴ Srov. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, s. 26.

⁶³⁵ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 217.

ke slávě jedině ve zřeknutí se a v kříži. A tak je posledním slovem křesťanské teologie proražení vzhůru, nanebevstoupení, návrat.⁶³⁶

Tuto spojitost vtělení a kříže sleduje Rahner výrazně ve svém výkladu Kristova kněžství. To spočívá v jeho prostřednictví, jež vydává člověku milosti božství a jež pryšší ze Spasitelova vtělení, které je jeho kněžským svěcením: tajemné pomazání Duchem, které se lidské přirozenosti Logos dostává v okamžiku hypostatického spojení, je kněžské pomazání „olejem radosti před tvými druhy“ (Ž 45,7). Toto svěcení je však pomazáním ke smrti: Kristovo vtělení bylo předurčením k obětování svého lidského života. Vtělení totiž pro Rahnera spolu s řeckými otci znamená celý věčným Slovem přijatý lidský úděl, tedy od začátku zrození ke smrti. Právě ve smrti, skrze ponížení kříže nás Boží Syn vykoupil a vylil Ducha. Tak jako není myslitelná Kristova smrt bez zrození, tak ani zrození bez smrti. Innsbrucký patrolog kritizuje oddělenost vtělení a kříže, jehož následkem je redukce tajemství Vánoc na líbeznou idylu a chápání kříže jako juristického zaplacení dluhu. Avšak jako je vtělení zacíleno ke smrti, tak je i kříž Bohočlověka umíráním k životu.⁶³⁷ Znovu tedy zřetelně vidíme, že vtělení je v Rahnerově pojetí nutně a úzce propojeno se smrtí a tím i se zmrtvýchvstáním.

II. 3. 6. Shrnutí

V pohledu na Kristovo boholidské tajemství klade náš autor velký a přínosný důraz na propojení veškeré božské spásné ekonomie s životem imanentní Trojice: Otcovo věčně rodící Srdce je základem a ozřejmením celého stvoření, díla spásy a vrcholně Kristova zrození na této zemi. Vnitrobožský trojiční život také vyjevuje způsob připodobnění člověka Bohu: synovství ve věčném a vtěleném Synu. Proto Rahner zdůrazňuje roli Krista jako Prostředníka skrze jeho božství, díky němuž má dosáhnout zbožštění každý člověk, pozvaný Bohem ke spáse. Toto prostřednictví stejně tak předpokládá Ježíšovo plné lidství, v němž se Bůh bezprostředně a plně dotýká všeho, co je naše, toto vše očišťuje od hříchu a pozdvihuje do Boží přítomnosti. Odtud můžeme odečítat poselství Ježíšova boholidského Srdce jako středobodu setkání Boha a člověka a také jako živoucího jádra Kristova pozemského spásného díla, jež kulminuje v probodeném Srdci

⁶³⁶ Srov. H. RAHNER, „Theologie des Barocken“, s. 86n. S tímto pojetím se dobře snoubí také např. Bonaventurův kristologicko-soteriologický kruh milosti, který vyplývá z kruhu věčného plození a vycházení: Syn vychází z Otce do světa a skrze ponížení kříže se k němu opět vrací (srov. Jan 16,28). Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Trinitární paradigma implicitně přítomné v díle sv. Bonaventury a jeho využití“, in L. KARFÍKOVÁ, Š. ŠPINKA (eds.), *Pán a dárce života* (Brno 1999), s. 75-109.

⁶³⁷ Srov. ETV, s. 152-154.

Spasitele. Rahner v souvislosti s Kristovým božstvím i lidstvím zdůrazňuje převážně soteriologický význam vtělení, které bylo Bohem zamýšleno už v plánu stvoření (nebo o něm bylo rozhodnuto v situaci po hříchu), aby pozdvihlo člověka k plné synovské účasti na božské přirozenosti. Hovoří rovněž o propojení viditelného a neviditelného, pozemského a nebeského v Kristu. Jestliže po hříchu je cesta spásy utvářena podobou kříže, pak je celé Spasitelovo poslání na této zemi počínajíc vtělením zaměřeno ke svému vykupitelskému vrcholu na velkopátečním golgotském pahorku a tím současně ke zmrtvýchvstání. Tak je Ježíšův pozemský život vyražen pečeti ponížení, které skrze kříž ústí ve věčné oslavení. V připodobnění pozemskému údělu svého Mistra pak toutéž cestou kráčí církve a každý křesťan, dokud všichni nedospějeme až na samé Boží Srdce, z něhož „pochází všechno na nebi i na zemi“ (Ef 3,15).

II. 4. Srdce Páně v tajemstvích Ježíšova života

V předchozích dvou kapitolách jsme přemítali o bohatství Rahnerova teologického odkazu v pojetí kříže a vtělení. Díky tomu jsme měli možnost zjišťovat, že Ježíšovo Srdce jako symbol Krista Prostředníka, jenž sjednocuje božské s lidským, vykupuje všechno tvorstvo ze zajetí zla a rozdílí milost spásy, se může stát velmi vhodnou přístupovou cestou k nahlížení celého života našeho Spasitele, který „lidskýma rukama pracoval, lidskou myslí přemýšlel, lidskou vůlí jednal, lidským srdcem miloval“⁶³⁸; jehož

„život spočíval v tom, aby toto své vlastní Boží bytí vykonával v lidství: božskou skutečnost a její význam pozvednul do svého lidského vědomí; Boží sílu převzal do své vůle; svatou ryzost uskutečňoval ve svém svědomí; věčnou lásku žil svým Srdcem; nekonečnou Boží plnost přinesl do lidské bytosti“⁶³⁹.

A tak máme před sebou další z témat teologie Srdce Páně – nyní v rámci teologie tajemství Ježíšova života, která nám připomíná, že všechno lidské ve spojení

⁶³⁸ GS 22.

⁶³⁹ ...sein Leben bestand darin, dieses sein eigenes Gott-Sein menschlich zu vollziehen: die göttliche Wirklichkeit und ihren Sinn in sein menschliches Bewußtsein zu heben; die Gotteskraft in seinen Willen zu nehmen; die heilige Reinheit mit seiner Gesinnung zu vollbringen; die ewige Liebe mit seinem Herzen zu tun; die unendliche Gottesfülle in seine Menschengestalt zu holen... R. GUARDINI, *Der Herr*, s. 21.

s božským v osobě Krista zjevuje Boha, vykupuje člověka a vede ho ke spáse.⁶⁴⁰ V tom je také přítomna základní motivace následování našeho Pána: připodobňovat naše lidské srdce, tedy střed naší existence⁶⁴¹, Ježíšovu Srdci, které nám ukazuje, k čemu je povolán člověk, když se otevře Bohu; jak naplněné může a má být naše lidství: že totiž „unese“ Boží synovství⁶⁴², že je určeno ke zbožštění, že je po vzoru Trojjediného pozváno k perichoretickému otevření a darování vlastního srdce, tak jako to pro nás učinil Bůh ve svém vtěleném a ukřižovaném Synu.⁶⁴³ Teologie Srdce Páně v tajemstvích Ježíšova života tak velmi vhodně přemostuje a zároveň spojuje vtělení a Velikonoce, jesle a kříž, nebe a zemi. Nezapomeňme však na to, k čemu jsme dospěli v závěru předchozí kapitoly: že totiž celý Ježíšův život na zemi se odehrává ve znamení ponížení, sestupu Slova z lůna věčného Otce do světa, jeho totální vydanosti ve smrti kříže a výstupu do slávy, zpět do Božího Srdce. O všech těchto nadnesených tématech nyní pojednáme v Rahnerově zpracování: nejprve se zaměřením na Ježíšovo zjevení Boha, pak na jeho vykoupení člověka a nakonec na výzvu k následování adresovanou každému učedníkovi. Teologie Srdce Páně zde nalezne ústřední Rahnerovo vyjádření v modlitbě Ježíšova Srdce; budeme ji však objevovat příležitostně i jinde jako červenou nit prostupující celý život Mesiáše – čímž ostatně je srdce v životě každého člověka.

II. 4. 1. Ježíšův život v perspektivě zjevení Boha

Celý život našeho Pána a Spasitele ukazuje člověku tvář Boha. Kristus Pán totiž jakožto člověk představuje svou boholidskou identitu nejen slovy, ale celým svým životním příběhem – už proto, že řeč o vtěleném Bohu přesahuje všechno lidské chápání a vyjádření; navíc byly mesiánské kategorie Ježíšovy doby zatíženy nesprávnými představami.⁶⁴⁴ Bůh se tedy pro nás stal v Kristu příběhem a vypravoval sebe sama.⁶⁴⁵

⁶⁴⁰ „Všem tajemstvím Kristova života jsou společné tři základní rysy: jsou zjevením Otce, tajemstvím vykoupení a mystériem obnoveného sjednocení (*recapitulatio*) všeho pod jednou hlavou.“ (*Allen Geheimnissen des Lebens Christi sind drei Grundzüge gemeinsam: sie sind Offenbarung des Vaters, Erlösungsgeheimnis und Mysterium der erneuten Zusammenfassung [recapitulatio] von allem unter ein Haupt.*) CH. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 207. Stejnou charakteristiku podává KKC, č. 516-518.

⁶⁴¹ Srov. H. RAHNER, „Die freie und reine Kirche“, s. 71.

⁶⁴² Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 91.

⁶⁴³ „Srdce člověka schopné perichoreze, je s to nechat se pronikat a proměňovat živoucím nejsvětějším srdcem nazaretského Mistra, které je skutečnou nadějí na záchranu, obnovu a proměnu člověka k obrazu a podobě Nejvyššího.“ C. V. POSPÍŠIL, *Tajemství srdce vtěleného Syna*, s. 36.

⁶⁴⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 237-242. Tak učí i svatý Tomáš, že Kristus žil mezi lidmi a s lidmi, aby skrze své lidství všem zjevil své božství tím, že kázal, konal zázraky, nevinně a spravedlivě pobýval mezi lidmi. Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *STh III*, q. 40, a 1.

Také Rahner velmi správně připomíná, že pozemský život Logos je v každém jediném okamžiku plný božských tajemství a zázraků.⁶⁴⁶ Všechno jsou to epifanie jeho slávy ve smyslu janovské christologie, a přece jsou zahaleny v pozemské zachytitelnosti, jedinečnosti, dějinnosti.⁶⁴⁷ Ježíšův život je jedním velkým podobenstvím, které je vysloveno, aby lidé viděli, a přece neviděli, slyšeli, a přece neslyšeli (srov. Mt 13,13).⁶⁴⁸ A úkol teologie Ježíšova života spočívá v tom, že blahoslavenými očima uvidíme, co neviděli proroci a králové (srov. Mt 13,16n). Tato pozemskost Boží je jediným výstupem do „gnosis“ jeho slávy. Celý Starý zákon proto dává smysl tomu, co má přijít – je tzv. pedagogií vzhledem ke Kristu (srov. Gal 3,24), dějiny izraelského lidu jsou dějinami jeho pozemského původu.⁶⁴⁹

II. 4. 1. 1. Ježíšovo modlíci se Srdce zjevuje Otce

Rahner nás zve, abychom při svém prvním konkrétním zastavení nad tajemstvími života Páně upřeli svůj zrak na synovský vztah nazaretského Mistra ke svému Otci, který se zářivě zrcadlí v jeho lidském Srdci. Innsbrucký teolog konstatuje, že vlastní touhou Srdce našeho bratra Ježíše Krista bylo jediné slovo: vůle Otce. Proto se modlí při sestupu do světa, kdy na srdci jeho Matky začalo bít jeho lidské Srdce: „Hle, přicházím, Pane, plnit tvou vůli.“ (Žid 10,7) První slovo, které máme zachováno z úst vtěleného Slova, zní: „Nevíte, že musím být v tom, co je mého Otce?“ (Lk 2,49) A pak je zde jásavé slovo jeho Duchem naplněného Srdce: „Velebím tě, Otče, ano, Otče, tak se ti zalíbilo.“ (Lk 10,21) A nakonec slovo pokoje, když jeho Srdce již bylo rozlomeno:

⁶⁴⁵ „V christologii tedy existuje velké životodárné napětí mezi tím, čím se Ježíš reálně stával, a tím, čím od počátku je, tedy vtěleným Božím Synem. Je to napětí mezi příběhem a narácí na jedné straně, a pointou, ontologickou strukturou Ježíšova tajemství na straně druhé.“ C. V. POSPÍŠIL, „Mysteria carnis Christi – velký dluh teologie“, *MKR Communio* 3 (2002), s. 238-241 (239). Rémi Brague si velmi bystře všímá, jak je Boží řeč zjevení soustředěna do Kristova životního příběhu: „Jak máme vědět, že již Bůh řekl všechno? Kdyby měl Bůh sdělit, že domluvil, musel by znovu promluvit, a tak pořád dál donekonečna. ... Pokud je však zjevenou daností lidská osoba, problém nenastává a již není zapotřebí, aby sdělení obsahovalo jakékoli upozornění, že je poslední a po něm již nebude nic – pokud je sdělení dokonale ztotožnitelné s tím, kdo jej vysílá, jeho konec nastává zároveň se smrtí mluvčího.“ R. BRAGUE, *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších* (Brno 2011), s. 101. Bůh se tedy v Kristu dovyprávěl, dal všechno, a nyní v mlčení čeká na naši odpověď. Srov. tamtéž, s. 94-95.117.

⁶⁴⁶ Srov. H. RAHNER, *ETV*, s. 95. Kristovo mysterium (srov. Kol 4,3; Ef 3,4) „se vyvíjí a vykládá v mysteriích“, která mu „propůjčují názornost, pochopitelnost, konkrétnost, realitu a účinnost. Mysterium sděluje zase mysteriím něco ze své přítomnosti, celistvosti, plnosti a skutečnosti.“ CH. SCHÜTZ, „Mysteria Ježíšova života – prizma víry“, *MKR Communio* 3 (2002), s. 218-230 (219).

⁶⁴⁷ K. Adam podotýká, že pouze Ježíšovo lidství je pravým, vlastním a jediným místem Boží teofanie. Nikde nevysvětluje to, co je Boží, jeho sláva a všemohoucnost, jeho svatost a spravedlnost, jeho milosrdenství a milost tak čistě a neporušeně jako v tomto jeho lidství. Srov. K. ADAM, *Jesus Christus*, s. 214n.

⁶⁴⁸ „Celá pozemská existence Slova je jediným velkým podobenstvím o neviditelných věcech.“ *Das ganze Erdendasein des Wortes ist eine einzige große Parabel auf die unsichtbaren Dinge hin.* H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 118.

⁶⁴⁹ Tuto úvahu srov. *ETV*, s. 95-97.

„Otče, do tvých rukou odevzdávám svého ducha.“ (Lk 23,46) Toto je nejvnitřnější střed jeho Srdce. Z tohoto podivuhodného sjednocení s Otcovou vůlí získává veškerou sílu k naplnění díla, jež mu svěřil Otec. Tato niternost Srdce je pramenem a základem jeho výkupného díla.⁶⁵⁰ Takto je Ježíšův život ukotven v jeho podstatném, božském středu, jež zahlížíme v pohledu na modlící se Srdce Spasitele. Opravdu platí, „že modlitba byla ústředním aktem Ježíšovy osoby, že tato osoba je konstituována ... nepřetržitou komunikací s tím, jehož nazývá ‚Otcem‘“⁶⁵¹. A tak se Srdce modlícího Krista a také naše zkušenost tohoto vnitřního spojení s Bohem stává privilegovanou přístupovou cestou ke zkoumání Ježíšovy osoby a celého jeho života.⁶⁵² Proto innsbrucký jezuita připomíná, že zprávy o Ježíšových modlitbách a jeho vnitřním zápase s Otcem „musí být pochopeny z hlubin jeho velekněžského lidského Srdce, jehož tajemství můžeme odtušit pouze ze zakořenění ve věčném zrození z Otce“⁶⁵³. Zvolání: „Abba, Otče“ je úderem tohoto lidského Srdce, jež podle Rahnera pochopíme jedině, pokud víme, že toto Srdce je vlastní věčnému Logos, který se stále rodí a stále je „v náručí Otcově“ (srov. Jan 1,18), ačkoli sestoupil.⁶⁵⁴ Proto máme také podle Rahnera hledat podstatu úcty k Srdci Ježíšovu v tom, že budeme napodobovat Ježíše v této niternosti jeho Srdce.⁶⁵⁵

II. 4. 1. 2. Vánoční epifanie zjevuje v Kristu Boha a jeho spásu

Ve svém článku o duchovním životě, který Rahner chápe jako epifanii Boha v nás, hovoří náš autor nejprve o epifanii v Kristu, Bohočlověku: v něm se nám zjevila Boží láska a zasvitl Boží život. Tuto epifanii pak zahlíží ve třech událostech Ježíšova života, které tradičně zahrnuje svátek Zjevení Páně: klanění mudrců z východu, křest v Jordánu

⁶⁵⁰ Srov. H. RAHNER, „Qui corde fundis gratiam“, s. 2.

⁶⁵¹ J. RATZINGER, *Hledět na probodeného*, s. 10.

⁶⁵² Ratzinger si všímá, že Pavel se přichází k momentu svého uzdravení z vnější i vnitřní slepoty tím, že se modlí (srov. Sk 9,11). To znamená, že „kdo se modlí, začíná vidět; modlení a vidění spolu souvisí, protože – jak praví Richard od sv. Viktora – ‚láska je zrakem‘. Skutečný pokrok v kristologii proto nikdy nemůže vycházet pouze ze školské teologie, ani z té moderní, jak je prezentována v kritické exegezi, dějinách dogmat, humanisticky orientované antropologii ap. To všechno je důležité, jako je škola vůbec důležitá. Ale nestačí to: Musí se přidat teologie svatých, jež je teologií zkušenosti. Každý skutečný pokrok teologického poznání má svůj pramen v pohledu lásky, v její schopnosti vidět.“ Tamtéž, s. 19.

⁶⁵³ „...müssen aus den Tiefen seines hohepriesterlichen Menschenherzens verstanden werden, dessen Geheimnis wir nur aus seiner Verwurzelung in der ewigen Geburt aus dem Vater errahnen können. ETV, s. 101.

⁶⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 58.

⁶⁵⁵ Srov. H. RAHNER, „Qui corde fundis gratiam“, s. 2. „Srdce je příbytek, kde jsem, kde bydlím (podle semitského nebo biblického způsobu vyjádření: kam ‚sestupuji‘). Je to náš skrytý střed, nepostizitelný naším rozumem nebo naším bližním; jen Boží Duch jej může probádat a poznat. Je to místo rozhodování, které je v největších hlubinách našich psychických sklonů. Je to místo pravdy, kde volíme život, nebo smrt. Je to místo setkání, protože podle Božího obrazu žijeme ve vztahu: je to místo smlouvy.“ KKC, č. 2563.

a proměnění vody ve víno v Káně Galilejské. Starší z Rahnerů konstatuje, že tato tři tajemství jsou zjevením božství, a tím zjevením onoho života, který přinesl Kristus. Příchod mudrců je předobrazem všech těch bezejmenných, kteří vyšli za božským hlasem, jenž z nejhlubšího Božího Srdce zve k účasti na trojičním životě v Kristu Ježíši. Křest v Jordánu je oním tajemstvím, kdy Bůh poprvé slavnostně zjevil světu Mesiáše, krále, který je pomazán olejem božství. Tentýž Duch, jenž zastínil Marii v Nazaretě, nyní sestupuje na člověka, který je Bůh. Co se událo ve věčné skrytosti zrození z lůna Otce a ve skrytosti Betléma, to se nyní stává zjevným: ve křtu v Jordánu je „milovaný Syn“ povolán, aby přemožením smrti a vítězstvím života toto své synovství daroval svým bratřím, kteří se účastí na jeho božském synovství stanou Božími dětmi a v plnosti spásy se navrátí do lůna Otce.⁶⁵⁶ A nakonec svatba v Káně, kde Kristus učinil své první velké znamení a kde také světlo božství poprvé proráží závoj lidství, je předobrazem onoho sňatku, jenž nezrušitelně spojuje Boha s člověkem od té chvíle, kdy se Bůh vtělil; je předobrazem proměny, která má od okamžiku vtělení přetvořit celé Adamovo pokolení silou nového života, když se voda lidského bytí promění ve víno zbožštění; je předobrazem slávy, kterou Ježíš jako plod svého utrpení odkázal svým bratřím.⁶⁵⁷ Všechny tyto tři události mají v Rahnerově vidění silně soteriologický akcent: Ježíš v nich zjevuje, co Bůh skrze něj přináší člověku.

O křtu Páně hovoří Rahner spolu se starověkou církví také jako o mystériu – jako o předjímání toho, co se definitivně naplní v utrpení kříže: rozhodnutí mezi světlem a temnotou, přeměna celého kosmu, zbožštění pozemského, průnik nadpozemského světa. Při křtu v Jordánu se v symbolu odehrává to, co se na kříži děje ve skutečnosti. Ježíš, který se noří do vod Jordánu, je obrazem oné božské pokory, s níž pak sestupuje do vod smrti, aby jako oslavený Boží Syn vstal z mrtvých. „Křest, kříž a sestup do temnoty podsvětí tvoří mystérium božského zmaření, z něhož vyvěrá nový život.“⁶⁵⁸ Boží ponoření ve křtu je pramenem a předobrazem našeho vzestupu ve křtu. Ježíšův křest působí skrze Ježíšovu smrt. Kříž a křest tedy nesmí být nikdy oddělovány.⁶⁵⁹ Proto může Hugo žasnout nad Kristovým jordánským ponořením:

⁶⁵⁶ Tomuto tématu účasti člověka na Božím synovství vtěleného Slova jsme se podrobněji věnovali v kapitole II. 3. 2.

⁶⁵⁷ Celý tento výklad srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 37-38.41.102.

⁶⁵⁸ *Taufe, Kreuz und Abstieg in das Dunkel der Unterwelt bilden das Mysterium der göttlichen Vernichtung, aus der das neue Leben quillt. GM*, s. 113.

⁶⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 114.118. Tak jsme všichni pokřtěni do Ježíšovy smrti. Kristovo tělo, které se dále buduje ze křtu, je *corpus humilitatis*, je viditelné ve svém dějinném zničení, v údělu utrpení pokřtěného jedince. Avšak neviditelné v nás ode dne křtu působí neslýchaná síla oslavení. Srov. *ETV*, s. 175.

„U Jordánu byl Kristus ohlašován jako Pomazaný: odtud se má napříště do všech vod rozlévat voňavý proud božského milostivého oleje, všechny prameny země se mají stát životodárnými při dotyku jordánské vody s živoucím tělem Bohočlověka, Beránka, který snímá všechny hříchy. ... Nebeský Beránek se dotkl tohoto čistého pramene, ve křtu bere na sebe všechny hříchy jako své břemeno, ačkoli hřích nepoznal ... Skrze účast na božské přirozenosti, kterou nám Kristus daroval ve vodě a v Duchu svatém, byla z naší duše odstraněna bída Adamovy viny.“⁶⁶⁰

Také z tohoto chápání Ježíšova křtu prosvítá výrazné soteriologické poselství, které se plně otevírá v kříži. Událost křtu v Jordánu tedy zjevuje světu Otcovu vůli přinést v Ježíši Kristu, jeho milovaném Synu, světu spásu.

II. 4. 1. 3. Ježíšovy zázraky

Výrazný zjevitelský prvek Rahner uplatňuje i v pohledu na Ježíšovy zázraky: Účelem těchto mesiánských divů je ukázat, že Bůh se zjevuje v člověku, který činí podivuhodné skutky, že Bůh se stal člověkem, že božský jas, majestát a všemohoucnost, které náleží pouze Bohu, náležejí tomuto člověku Ježíši. Každý podivuhodný čin tedy v posledku vyjevuje, že Slovo se stalo tělem, a tím také božské působení tohoto vtělení: „Těm, kteří věří, dal moc stát se Božími dětmi“ (Jan 1,12).⁶⁶¹

II. 4. 1. 4. Kříž jako vrchol Ježíšova příběhu

V souvislosti s Ježíšovým pozemským zjevováním Boha je důležité připomenout ještě jednu Rahnerovu myšlenku, o které jsme se již zmínili.⁶⁶² Uvádí v ní, že až ve smrti kříže je plně oslavena a zduchovněna Ježíšova lidská přirozenost, která teprve nyní může rozdílet spásu: Mesiáš vylévá na všechny lidi příslibeného Ducha, což je nejpodivuhodnější důsledek jeho smrti na kříži.⁶⁶³ Z toho je nanejvýš zřejmé, že Ježíšův lidský příběh vrcholí ve velikonočních událostech – a právě v tomto pašijovém vrcholu se rovněž dokonává zjevení Boha a jeho lásky lidstvu, vylévá se Duch svatý jako příslib a záruka věčné spásy. Pokud uvážíme, že Duch se v Rahnerově kalvárském nazírání vylévá z Ježíšova probodeného Srdce, pak můžeme bez obtíží pochopit, že právě

⁶⁶⁰ *Am Jordan ward Christus verkündet als der Gesalbte: von hier aus soll sich in alle Wasser der duftende Strom des göttlichen Gnadenöls ergießen, sollen alle Quellen der Erde lebenspendend werden durch die Berührung der Jordanswasser mit dem lebendigen Fleisch des Gottmenschen, des Lammes, das alle Sünden wegnimmt ... Die Wasser dieses reinen Stromes hat angerührt das Himmelslamm, die Sünden, die es selbst nicht kennt, trägt taufend es als seine Last ... Durch die Teilnahme an der göttlichen Natur, die uns Christus im Wasser und im Heiligen Geist gesendet hat, ist die Armut der Adamssünde aus unserer Seele weggenommen worden.* H. RAHNER, „Epiphanea“, s. 44.

⁶⁶¹ Srov. ETV, s. 102.

⁶⁶² Viz kap. II.3.3.

⁶⁶³ Srov. H. RAHNER, „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 61.

Ježíšovo lidské Srdce, které ve svém spojení s Otcem sjednocovalo boholidské pozemské působení našeho Spasitele, nám zde coby probodené ozřejmuje veškeré drama Ježíšova příběhu na této zemi, drama postupného zjevování Boha, drama osvobození člověka z moci zla, drama vnášení spásy do středu lidstva. Ježíšovo Srdce se stává klíčem k celému jeho životu, jenž – jako život každého člověka – dostává svůj poslední smysl a cíl v naplnění, ve smrti. V ní se totiž v posledku ukazuje, co přišel Boží Syn svým životem říci a vykonat: přinést Boha a přivést člověka ke spáse.

II. 4. 2. Ježíšův život v perspektivě vykoupění a spásy

Jestliže Boží Syn přijal lidskou přirozenost, daroval člověku znovu možnost spojení s Bohem. Proto celý Ježíšův příběh a v něm všechny okamžiky jeho života jsou záslužné, mají spásný význam, poukazují na božskou štědrost, s níž vtělený Boží Syn přináší spásu do všech lidských situací. Proto zde také znovu přichází na scénu téma Ježíšovy lidské poslušnosti, s níž se podřizuje vůli Otce ve všech záležitostech lidského života, aby tak člověka vykoupil z neposlušnosti hříchu (srov. Řím 5,19), který je přece překážkou na cestě člověka ke spáse.⁶⁶⁴

Rahner poukazuje na skutečnost, že evangelisté nevyprávějí Ježíšův životopis. Pro ně je líčení Ježíšova života dramatem, které je se vším všudy i v maličkostech zaměřeno k naléhavému cíli, na apokalypsu božské slávy ve vykoupění a ve střetu s mocnostmi zla. Evangelium není životopis: Bůh dopustil, aby většina z Ježíšových pozemských událostí – od věcí jeho všedního života až k datu jeho narození a smrti – byla zapomenuta nebo byla sporná. Je to totiž v zásadě nedůležité a nicotné v jasném světle jediné skutečnosti: že on přišel, aby nás vykoupil, aby dokonal boj se Satanem, aby vzkřísil novost života.⁶⁶⁵ Celý Ježíšův život a především jeho smrt je tak jediným pokračujícím bojem proti Satanovi, sporem Boha s Odpůrcem od počátku. Z této perspektivy, tvrdí Rahner, musíme nahlížet Ježíšovo hlásání Božího království, jeho boj s démony, jeho zázračná uzdravení, jeho pokušení, jeho smrtelný zápas v Getsemanech, jeho smrt na kříži.⁶⁶⁶ Starší z Rahnerů zmiňuje christologii sv. Ignáce, v níž stojí Ježíšovo narození a kříž v nejužší spojitosti. Toto pojetí charakterizuje jako „teologii

⁶⁶⁴ Srov. CH. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 209.

⁶⁶⁵ Srov. ETV, s. 97-99. Tuto Rahnerovu myšlenku cituje ve svých úvahách o vykupitelském významu tajemství Ježíšova života CH. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 206n.

⁶⁶⁶ Srov. ETV, s. 102.

„aby“, v níž se vyjevuje celkový pohled na mystéria Ježíšova života.⁶⁶⁷ A tak narození a smrt ohraničují onen ještě neoslavený pozemský život Slova, které se stále rodí ze Srdce Otce.⁶⁶⁸ Vskutku, Ježíš se nechal spustit do propastí naší vlastní lidské přirozenosti, byl vpleten do pout pokolení svých předků, vržen do nahodilostí a bídy našeho lidského ducha, zakusil únavu, hlad, pláč, pociťoval odpor, roztrhl hloubky svého vlastního Srdce. Nebyl však jen poslán Otcem, byl rovněž vyvržen od vlastního pokolení, byl vydán až k probodnutí vlastního Srdce.⁶⁶⁹

Rahner nás učí velmi správně vidět v událostech života Muže z Nazareta boj o vítězství Boha a jeho lásky v člověku, ve světě. Platí totiž, že ona Ježíšova poslušnost v situacích jeho života na této zemi je právě oním přemáháním moci Zlého, který si činí nárok na lidské srdce, jež se odvrátilo od Boha. Ježíš tedy skrze svůj pozemský úděl přinesl i do našeho života Boží vítězství a posvěcení. V jedné své přednášce rozkrývá pater Hugo tragiku moderního člověka, který kvůli optimistické víře v pokrok a techniku odumírá nadpozemské naplněnosti svého srdce, své zabydlenosti v božském. Načež klade před křesťany výzvu, aby ukázali lidem vyrovnaný střed mezi neporazitelným optimismem rozvoje a techniky a vědomím právě tak nezrušitelného prokletí trní a hloží, které od prvotního hříchu těžce spočívá na každé práci. A dodává, že Kristus jako pracující toto prokletí neodstranil, ale posvětil.⁶⁷⁰ Tato zmínka je důležitá pro chápání výkupné hodnoty Kristova pozemského díla. Kristus neruší svobodu, která zavinila hřích, ale sám vstupuje se svobodou nového člověka⁶⁷¹ do toho, co je hříchem porušené, aby to všechno proměnil a posvětil. A tak jsou tato tajemství jeho žití mezi námi výzvou a zároveň umožněním jeho následování, jsou velkorysou nabídkou věrnosti Bohu, o níž ve svém životě může usilovat každý Kristův učedník. Tím si otevíráme dveře k poslednímu pohledu na tajemství Ježíšova života: Kristův život se stává vskutku účinným vzorem naší křesťanské existence.

⁶⁶⁷ Srov. H. RAHNER, „Krippe und Kreuz“, s. 403.

⁶⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 401. „Celé vítězství Vykupitele, jenž přemohl Satana a svět, má svůj počátek a svůj konec v ponížení. Pronásledování začaly a pronásledování se končily jeho stanovené dny života. Ani dítěti nechyběla vytrvalost k utrpení, ani tomu, který byl odsouzen k utrpení, nechyběla mírnost dítěte.“ LEV VELIKÝ, *Sermo* 37,2.3. Cit. in H. RAHNER, „Krippe und Kreuz“, s. 402.

⁶⁶⁹ Srov. H. RAHNER, „Dombau und Domfest des Herzens“, *Katholisches Sonntagsblatt* 28 (28. 9. 1958), s. 1-3 (1n).

⁶⁷⁰ Srov. H. RAHNER, *Der christliche Mensch in Arbeit und Freizeit*, s. 14n.

⁶⁷¹ Hovoříme zde o svobodě ve smyslu zacílení k dobru – to je nejlépe realizovaná svoboda, kterou plně zjevuje ve svém lidství Ježíš, jenž byl bezvýhradně zaměřen k nejvyššímu dobru, a tedy nemohl činit nic zlého. Tato svoboda člověka neomezuje, ale naopak autenticky rozvíjí.

II. 4. 3. Ježíšův život jako vzor křesťanské existence

Pokud chceme hovořit o následování pozemského údělu galilejského Mistra, musíme nejprve s Rahnerem předeslat, že Ježíšův život v Palestině je pravzorem lidského života před Bohem, je způsobem zjevení božského mezi lidmi. Pozemský život tohoto člověka, který je Bůh, je ve všech svých osudech a záležitostech prototypem křesťanského člověka, je pravzorem Božího služebníka, pravzorem dokonalého podřízení vůli majestátního Boha. Avšak toto podřízení je milujícím skloněním se do rukou Otce.⁶⁷² Takto Kristus náš pozemský lidský život spojuje s Bohem, čímž i nás povolává, abychom s ním tvořili společenství lásky a Božího života.⁶⁷³

A tak – pokračuje náš autor důsledně – je v Ježíši, jenž je Syn a služebník zároveň, protože je zároveň Bůh a člověk, založeno mystérium křesťanství v přirozené i nadpřirozené rovině. Jeho pozemský život se stává stále víc a víc živým, bytostným pravzorem veškeré křesťanské existence, základní formou pro náš křesťanský život – a to ne ve smyslu pouhé napodobitelnosti, ale v sakramentálně-teologickém smyslu onoho v křesťanech pokračujícího mystéria těla Kristova, jehož osudy jsou tajemně předznačeny v Ježíšově pozemském životě. Jedině v této přípravě křesťanského života je potom také dána, a sice ještě s větší vážností, možnost a povinnost morálního napodobování. To je teologie *syn-* (tzn. „spolu s“) života s Kristem – křesťanský život jako napodobení pozemského života Ježíšova.⁶⁷⁴

Když Rahner rozebírá Ignaciánské exercicie, podotýká, že v dějinách *imitatio Christi* se lze od *Devotio moderna* vracet zpět k teologii církevních otců a akt mučednických zpráv a až k pavlovské teologii napodobování Krista (1 Kor 4,16; 1 Kor 11,1; Ef 5,1; 1 Sol 1,6). Pro Ignáce je však Ježíšův život nejen příkladným v poučném smyslu *Devotio moderna*, nýbrž základním teologickým principem duchovního života každého křesťana, jenž je ve své nejhlubší podstatě vždy bytostným, milostiplným připodobněním zemřelému a vzkříšenému Pánu slávy. Rozlišování duchů, v jehož rámci se v Exerciciích rozjímá o pozemském životě Boha, je tak rostoucím pochopením sakramentální nebo také chalcedonské polaritý mezi dějinně nepatrnou a chudou lidskou přirozeností (*labor*) a v ní se skrývajícím a současně vyjevujícím jasem božství (*gloria*); a toto vše ve stále vzrůstající touze tento princip utvářet také ve svém životě účastí na

⁶⁷² Srov. ETV, s. 100.

⁶⁷³ „V celém svém životě se Ježíš ukazuje jako *náš vzor*: je ‚dokonalým člověkem‘, který nás vybízí, abychom se od něho učili a následovali ho ... Kristus nám tak umožňuje, abychom všechno, co on prožil, *mohli prožívat v něm* a aby to *on prožíval v nás*.“ KKC, č. 520n.

⁶⁷⁴ Srov. ETV, s. 102n.

ponížení ukřižovaného Slova, a tím na budování království budoucí slávy. Každá volba a každé rozlišování se rozhoduje v rozjímání Ježíšova pozemského života, který se stává boholidským, pro nás prožitým *discretio spirituum*.⁶⁷⁵

Pozemský Ježíšův život se tedy podle innsbruckého teologa ve svém celku stal prazákladem našeho života v řádu milosti – tzv. *imitatio Christi*. Jedná se zde nejen o narození a smrt, ale rovněž o důvody, proč Bůh právě tak a ne jinak přišel v lidském těle do světa: z židovského národa, z Panny, jako chudý, v třicetileté skrytosti, v činnosti jen pro svůj vlastní lid, v určité konkrétní smrti. Také toto má živě vyjevovat základní charakter naší víry: že totiž křesťanství znamená zřeknutí se světa; že je velkým odporem vůči tomu, co se nám zdá tak rozumné, přirozené, plausibilní; že je bytostně chudobou, čistotou, poslušností; že bez oslavení kříže nemá smysl, a proto je pohoršením pro Židy i Řeky. Také duchovní růst člověka vychází z ticha Nazareta k hluku tří kazatelských let, od Tábora ke kříži. Křesťanský život je „Ano“ Otci a „Ne“ ke všemu lidskému onoho mateřského Nazareta. V životě křesťana se tudíž opakuje událost z chrámu a odchod do pouště, kde se ve smyslu mystické *krisis* od duše odděluje to, co není „Bůh všechno ve všem“ (1 Kor 15,28).⁶⁷⁶ Rahner nyní může uzavřít: Všechno z života Kristova se opakuje na životě křesťana: pláč i jásot, žízeň a hlad, strach a radost, svatba a nactiutrhaní, *Hosana* a *Crucifige*, utrpení s roztrženou oponou (srov. Žid 10,20) a za městem (srov. Žid 13,13). Všechno je kenozé toho pravého křesťanského, z čehož proráží sláva Bohočlověka, neboť „naš život je s Kristem skrytý v Bohu“: protože „jsme s ním mrtví“ (Kol 3,3).⁶⁷⁷

Takto např. Rahner, když hovoří o pomazání Ježíše Krista Duchem svatým, zdůvodňuje Ježíšovu chudobu:

⁶⁷⁵ Srov. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 117.119. Jak podotýká Menke, hnutí *Devotio moderna*, vycházející z nominalistického pojetí Boží svobody, pominulo, že Bůh v Ježíšově lidství vyslovil sám sebe, a tedy nejen řekl, co máme dělat. Právě Ignác převyšuje toto chápání, když mu jde o sakramentalitu Ježíšova života, v němž se Bůh člověku daruje a sdílí. Proto také jezuitský zakladatel hledá skutečnost Boha přímo v Ježíšově lidství a ve včlenění vlastního života do pohybu zjevujícího se trinitárního Boha. Srov. K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn*, s. 496n. Tento výtěžek Ignácova pojetí přejímá tedy do své teologie i Rahner.

⁶⁷⁶ Ignácova rozjímání o Ježíšových pokušeních na poušti Rahner vnímá jako cestu k pochopení, že útrapy vedou ke slávě. Tím se rozněcuje touha sloužit věčnému Otci v připodobnění se služebnictví toho, jenž právě po pokušení vychází, aby naplnil jemu svěřený úkol, a který hledá lidi, jež by mu v tom pomáhali. Srov. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 134. Jestliže je Satan protivníkem epifanie, pak je Kristus ihned po epifanii křtu v Jordánu vyveden Duchem na poušť, aby bojoval se Satanem, který jej vždy znovu pokouší, aby proměnil kameny v chleby, tzn. aby podřídil duši a ducha řádu hodnot tohoto světa. Srov. H. RAHNER, „Epiphanea“, s. 49.

⁶⁷⁷ Srov. ETV, s. 103n.

„Ten, který měl přinést vonící olej Božího dětství lidem, svým bratřím, kteří zchudli Adamovou vinou, mohl být jedině chudým člověkem. Jedině v chudém člověku se mohl Duch svatý tak průzračně zrcadlit, mohla v neposkvrněném jasu vytrysknout živá voda z Otcova Srdce. Jedině chudému člověku by lidstvo rozumělo. Jedině chudý člověk je dostatečně velký, plně svobodný, zcela otevřený pro Ducha, plně svobodný pro velkou lásku. Člověk Ježíš byl chudý, protože byl Bůh. ... Jeho bratři, jeho spoludědici, musejí být chudí, protože mají účast na božské přirozenosti.“⁶⁷⁸

Innsbrucký jezuita nakonec znovu zdůrazňuje, že nejde o vnější napodobování toho, co už je minulé. Jedná se o metafyzickou jistotu setkání lásky a ta je živá v těch, kteří z vnějšku směřují do nitra. V tom spočívá nejhlubší smysl Ježíšova života. Protože všechno, co se v křesťanství odehrává v řádu milosti, je účastí na slávě toho, který už není viditelný, protože je u Otce, protože je skrytý v Bohu a protože od nynějška platí už jen toto: „Když se však ukáže Kristus, náš život, ukážete se i vy s ním ve slávě.“ (Kol 3,4)⁶⁷⁹

Dodejme ještě, že náš autor v těchto úvahách stále bdí nad vyrovnaností božského a lidského. Říká, že nesmíme Ježíšův život příliš „znebešťovat“ – bylo by to stejně špatné, jako kdybychom ho chtěli vidět pouze pozemsky. Naše zvěstování musí být a zůstat „Logos v těle“.⁶⁸⁰

II. 4. 4. Shrnutí

Jako u všech předcházejících témat shledáváme i v Rahnerově pojetí tajemství Ježíšova života vůdčí soteriologický tón: Ježíš nám událostmi svého života zjevuje, že přichází spasit lidstvo, že přichází vysvobodit člověka z hříchu a dát mu v niterném následování svého lidství účast na Božím životě, jež svou pozemskou existencí vnesl do světa. Život křesťana je tak bytostně utvářen podle Ježíšova vzoru, podle jeho lidství, podle jeho životního příběhu zde mezi námi, takže rovněž nebude postrádat chudobu, útrapy, poslušnost, sebezřeknutí, kříž – bude však také neomylně směřovat k trvalému a radostiplnému oslavení. Na scénu zde opět vstupuje Ježíšovo Srdce, v němž nás Rahner učí nahlížet veškeré pozemské směřování Muže z Nazareta k výkupnému dílu,

⁶⁷⁸ *Derjenige, der das duftende Öl der Kindschaft Gottes den Menschen, den in Adams Sünde arm gewordenen Brüdern, bringen sollte, konnte nur ein armer Mensch sein. Nur in einem armen Menschen konnte der Heilige Geist sich kristallklar spiegeln, konnte das lebendige Wasser aus dem Herzen des Vaters in keuschem Glanz aufsprudeln. Nur einen armen Menschen würde die Menschheit verstehen. Nur der arme Mensch ist ganz groß, ganz frei, ganz aufgeschlossen für den Geist, ganz frei für die große Liebe. Der Mensch Jesus war arm, weil er Gott war ... Seine Brüder, seine Miterben müssen arm sein weil sie an der göttlichen Natur teilnehmen.* H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 47.

⁶⁷⁹ Srov. ETV, s. 105.

⁶⁸⁰ Srov. tamtéž, s. 109.

jež mu svěřil Otec. Toto Srdce jakožto probodené ozřejmuje celý Ježíšův životní příběh, který, jak Rahner mnohokrát zdůrazňuje, směřuje ke kříži a k velikonočnímu oslavení.

Dovolíme si na tomto místě poznamenat, že starší z Rahnerů sice vyzdvihuje důležitost teologie tajemství Ježíšova života, zároveň však tyto události pozemské existence našeho Mistra tuze nerozpracovává ani příliš ve své teologii nezmiňuje. Výjimku, která v této věci potvrzuje pravidlo, je častější Rahnerův poukaz na Ježíšův křest, z něhož odečítá poselství pro náš vlastní křest, a Ježíšova modlitba, do níž ukotvuje modlitbu křesťana. Zdá se tedy, že innsbrucký teolog pro své teologické hlásání další události Kristova života příliš nepotřebuje. Jeho teologie je mnohem více mystická, nebeská, zaměřená k vertikální spáse, k předjímání Božího vítězství v tomto světě a v srdci učedníka. Tento úžas nad Božím životem a působením v člověku staví celý jeho život do světla velikonočního tajemství, do světla kříže a zmrtvýchvstání, které se musejí odehrát také v pozemském příběhu věřícího. Zrození – smrt – oslavení: Toto paradigma Ježíšova života se vtiskuje skrze křest a modlitbu bez dalších podrobností do života Kristova učedníka. Jistě nechceme našemu autorovi vyčítat, že se nezaměřil na všechny možné teologické proudy akcentující denní situace člověka a vnitrosvětskou spásu. Větší pozornost by si však toto poselství mystérií Kristova života v jeho teologii přeci jen zasloužilo. Např. v Rahnerem vyzdvihoaném tajemství křtu Páně bychom rádi viděli nejen poselství o kříži a mystickém daru nového života v našem křtu, ale také pozemskou realitu hříchu, do níž se náš Mistr a Pán noří ve vodách Jordánu, a tak vstupuje do ošemetného, ba až nebezpečného společenství s hříšným člověkem.⁶⁸¹ Tento důraz by poskytl Rahnerově teologii větší „svátostnou“ spojitost s denním životem křesťana, který přece potřebuje láskyplné stolování se svým Pánem, přijetí, odpuštění, uzdravení.

II. 5. Srdce Páně v perspektivě dějin spásy

Jedno důležité téma Rahnerovy teologie jsme prozatím ponechali stranou: teologii dějin. Právě na tomto místě jí bude příslušet odpovídající prostor. Rahner jako teolog a současně historik promýšlí právě toto téma křesťanské víry, a to – což nás jistě

⁶⁸¹ „Vedle tohoto rizika se ale naskytá šance uzdravovat nemocné, kteří si uvědomují, že lékaře mají opravdu zapotřebí. Tajemství křtu se tedy rozvíjí a konkretizuje v Mistrově stolování s celnicí a nevěstkami, a i ve střetech s těmi, kdo se považovali za ‘majitele’ pravdy, zjevení, Zákona, za lepší lidi.“ C. V. POSPÍŠIL, „Mysteria carnis Christi – velký dluh teologie“, s. 240.

nepřekvapí – zásadně christologicky. V této kapitole chceme opět začít u Rahnerova pohledu na Ježíšovo Srdce, jež v jeho chápání významně akcentuje christocentrickou povahu dějin spásy, což je také základní refrén, který pak zaznívá v teologii dějin innsbruckého teologa.

II. 5. 1. Srdce Páně jako srdce dějin spásy

Jak jsme už ozřejmili v pojednání o kříži⁶⁸², starší z Rahnerů zdůrazňuje, že Kristus je středem a smyslem celých dějin světa. Proto také jeho Srdce bude představovat jejich jádro, „středobod celých dějin spásy“⁶⁸³, výchozí i cílový bod. Když innsbrucký teolog hovoří o podivuhodném pokroku, který zaznamenala úcta k Srdci Ježíšovu, myslí tímto pokrokem pohyb z Kristova Srdce k církvi (až k ustanovení celocírkevního svátku) a z ní zpět do srdcí všech lidí, kteří mají být vykoupeni.⁶⁸⁴ A pokračuje, že církev je srdcem lidstva, protože Srdce Bohočlověka je „Králem a středem všech srdcí“. Skrze církev chce toto Srdce získat královskou moc nade všemi lidmi, nebo přesněji, chce ji učinit viditelnou. Hříchem proražené Srdce Páně je tedy symbolem spásné vůle Boží, otevřené pro všechny. Vítězství v boji proti vládci smrti bude dosaženo teprve tehdy, když bude celé lidstvo stát pod královskou vládou Bohočlověka. Celý svět vychází z jednoho Srdce a k němu se opět vrací.⁶⁸⁵ Náš autor proto zdůrazňuje, že úctu k Srdci Páně je třeba chápat jako eschatologický kult lidské spásné lásky Boha: „Oč neutěšeněji kráčí naše doba vstříc svému konci, tím utěšeněji se musí věřící člověk ukrýt v ráně Boží: *Salutis refugium*.“⁶⁸⁶ Takto je Kristus postaven do středu dějin ze samého jádra jeho osoby a poslání, z probodeného Srdce Spasitele, vychází spása člověka a v něm se dovršuje.

Není to však Srdce Páně samo o sobě, které dává smysl dějinám. Rahner chce obrazem srdce vystihnout celý plán stvoření a spásy, který vychází z lůna Nejsvětější Trojice: Ježíšovo na kříži probodené Srdce plně vyjevuje a otevírá ono Boží Srdce, z jehož lásky se rodí věčný Syn a v něm celé stvořitelské dílo a božský plán spásy s člověkem. Srdce Páně se tak stává dovršením lásky, s níž Trojjediný tvoří svět a přitahuje všechno k sobě (srov. Jan 12,32). V dějinách církve se pak zejména skrze

⁶⁸² Srov. kap. II. 2. 9.

⁶⁸³ *Mittelpunkt aller Heilsgeschichte*. H. RAHNER, *Immolatus vicit*, s. 2.

⁶⁸⁴ Srov. H. RAHNER, „*Mirabilis progressio*“, s. 48.

⁶⁸⁵ Srov. tamtéž, s. 49n.

⁶⁸⁶ *Je unheimlicher unsere Zeit ihrem Ende entgegengeht, um so heimlicher muss der glaubende Mensch sich bergen in der Wunde Gottes: Salutis refugium*. Tamtéž, s. 57.

křest dokonává ono zrození z Otcova Srdce, z něhož všechno vyšlo.⁶⁸⁷ Rahner takto komentuje rozšíření úcty k Nejsvětějšímu Srdci v církvi:

„Průběh jejího dosavadního zcírkevnění, její Duchem vedené cesty z komůrky srdce do světové církve, prokazuje na ní to jedinečné, to v morálním smyslu zázračné, její způsobilost k pravé reprezentaci celého mystéria Boží spásné lásky, která byla otevřena v lidské smrti a probodnutí Srdce. Tím dospěl tento kult v pravém a nepředstížitelném smyslu až na hranici ‚Božího Srdce‘. Jeho ‚mirabilitas‘ odkrývá kulticky formovanou a v církvi žitou lásku k Ježíšovu Srdci tím, že je rozpoznána jako nejhlubší výraz celé ekonomie spásy: ‚Ad Cor Dei perveniri nequit nisi per Cor Christi‘ (*Haurietis aquas*, AAS 48 [1956] 344).“⁶⁸⁸

V Rahnerově nazírání se dějiny stávají dějinami lásky: z Božího Srdce v lůně Trojice se začíná rozvíjet podivuhodný plán stvoření, jež je zacíleno ke spáse. Ta se plně uskutečňuje v Kristu, jehož poslání vrcholí ve vylití božské lásky z probodeného Srdce na celé lidstvo. V síle Ducha svatého, jenž jako živá voda tryská z tohoto Srdce Spasitele, pak jdeme vstříc lásce nebeského Otce v Božím království, do Božího lůna (srov. Jan 1,18), z něhož jsme vzešli. Tak bychom mohli – jistě poněkud přepjatě, ale přesto výstižně – tento Rahnerův důsledný christocentrismus nazvat *kardiocentrismem*. Z pohledu teologie dějin spásy je to Boží láska, která nás v Kristu stvořila, vykoupila a chce nás skrze Krista přivést k sobě na konci časů. Kristovo Srdce je skutečně cestou spásy, pravdou o velikosti a záchraně člověka a životem, který se do nás z Božího Srdce přelévá (srov. Jan 14,6) a který budeme v plnosti perichoreticky zakoušet na věčnosti.⁶⁸⁹

Všimněme si také, že v kontextu rozjímání o Ježíšově Srdci Rahner nehovoří o dějinách samotných, ale o spáse v dějinách. Křesťan tak může díky své úctě k Srdci Spasitele velmi správně uhodnout, že dějiny spásy člověka jsou původním záměrem Božím, podle něhož Trojjediný utváří svět s jeho dějinami; dějiny spásy jsou proto

⁶⁸⁷ Srov. H. RAHNER, „Geburt aus dem Herzen“, s. 93-96; srov. také *ETV*, s. 89.

⁶⁸⁸ *Der Verlauf ihrer bisherigen Einkirchlichung, ihr geistgelenkter Weg von der Herzenskammer in die Weltkirche, erweist an ihr das Einmalige, das im moralischen Sinn Wunderbare, ihre Geeignetheit zur echten Repräsentanz des ganzen Mysteriums von Gottes in Menschentod und Herzdurchbohrung offen gewordener Heilsiebe. Darin ist dieser Kult in einem wahren und nicht mehr überbietbaren Sinne bis an die Grenzen des „Herzens Gottes“ gedrungen. Ihre „mirabilitas“ enthüllt die kultisch geformte und in der Kirche gelebte Liebe zum Herzen Jesu dadurch, dass sie erkannt wird als der tiefste Ausdruck der ganzen Heilsökonomie: „Ad Cor Dei perveniri nequit nisi per Cor Christi“ (*Haurietis aquas*, AAS 48 [1956] 344.)* H. RAHNER, „Mirabilis progressio“, s. 32.

⁶⁸⁹ Katechismus výstižně konstatuje, že v Božím plánu je „Ježíš Kristus středem a srdcem, otevřeným od jeho Veliké noci“. KKC, č. 112. V samém jádru toho, co Bůh koná pro naši spásu, je náš Pán Ježíš Kristus. On je tak centrem zjevených tajemství. Srov. J. SPINDELBÖCK, „Das Heiligste Herz Jesu im ‚Katechismus der Katholischen Kirche‘.“

předpokladem existence profánních dějin.⁶⁹⁰ Celý stvořený kosmos je obklopen láskou Božího Srdce, které chce v čase, a tedy v dějinách, zjevovat sebe sama člověku, setkávat se s ním a přitahovat ho k sobě, vést ke spáse.⁶⁹¹ Tento akcent můžeme Rahnerovi připsat i díky poukazu na jeho řešení primárního účelu vtělení, o němž jsme už hovořili a které přináší zvěst o pozdvižení člověka v jeho dějinách skrze Krista, který by se byl vtělil, i kdyby člověk nebyl zhřešil.

Rahner tedy z Ježíšova Srdce odezírá spásu, kterou Bůh rozdává v Kristu už od stvoření celému světu. Podívejme se nyní, jak toto christocentrické a soteriologické zaměření náš autor zužitkovává ve svém teologickém chápání dějin v daru stvoření, v hříšném odklonu lidstva od Stvořitele a v tajemném směřování světa skrze vykoupění k věčné spáse.

II. 5. 2. Rahnerova teologie dějin

Rahnerův celoživotní a bytostný zájem o dějiny a jejich zkoumání se snoubil se snahou o teologické uchopení světa a člověka. Nejvnitřnější motivace pro historické práce jezuitského profesora byla tedy opět christologická: Bůh tvoří dějiny a dává jim v Kristu střed, působnost a naplnění. Proto v základu a v centru dějin stojí podle Rahnerova pojetí osoba Bohočlověka Krista a jen ve vztahu k němu můžeme porozumět všemu, co se děje a co se stane.⁶⁹² Innsbrucký teolog konstatuje, že veškeré pokusy vysvětlovat dějiny bez Boha a člověka bez Bohočlověka vedly k omylu, a uvádí k tomu dva příklady s vysvětlením jejich bláhovosti a falešnosti: humanisticko-vnitrosvětský výklad, který na místo Boha klade člověka a víru v humánní pokroky a vzestupy, a marxisticko-sociologický výklad dějin, jež můžeme chápat jako ateistickou nauku o vykoupění a vnitrosvětskou eschatologii.⁶⁹³ Jedině zvěst o Kristu, jediné křesťanské poselství o tragédii hříchu a velikosti spásy dává smysl celému pohybu dějin. Křesťan si

⁶⁹⁰ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin* (Kostelní Vydří 2009), s. 71. Dějiny světa totiž patří k dějinám spásy, které představují veškeré dějiny, v nichž profánní dějiny, jež jsou pouze jednou částí těchto veškerých dějin, mají své místo a svou jasně vymezenou úlohu. Srov. J. DANÍLOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, s. 33.37. Srov. také výpověď MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÉ KOMISE, *Vybraná témata z eklesiologie*; český překlad in *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi* (Kostelní Vydří 2011), s. 133-186 (145).

⁶⁹¹ Tak vyzdvihuje i Romano Guardini to, co je ve skutečnosti křesťanské, tedy to, co v žádném ohledu nepochází ze světa, ale z Božího srdce: přemožení světa skrze milost, také ovšem jeho vykoupění; neboť pravá podstata světa nespočívá v něm samotném, nýbrž nad ním, v Bohu, a od něj ji svět přijímá. Až bude Bůh všechno ve všem, svět rozkvetne. Srov. R. GUARDINI, *Der Herr*, s. 709.

⁶⁹² Srov. H. RAHNER, *Sinn der Geschichte*, s. 3.

⁶⁹³ Srov. tamtéž, s. 8-16.

nikdy netroufá tvrdit, že našel jakýsi opět jen vnitrosvětský patent na řešení dějinných záhad; zato však má odvalu sáhnout po nadpřirozené útěše.⁶⁹⁴ Kristus jako Pán dějin, jenž převádí lidstvo z pádu hříchu do rajske jednoty s Bohem, je klíčem k četbě dějin, které lze pochopit pouze v jejich dramatu, v onom boji mezi Kristem a Satanem, mezi věřící poslušností a pyšným odvratem od nejvyššího bytí.⁶⁹⁵ Tento christocentrický a spásně-dějinný rámeček utváří Rahnerův pohled na dějiny.

Když innsbrucký teolog ve svém ústředním článku o teologii dějin hned v úvodu nadnáší otázku po smyslu dějin, odpovídá na ni pomocí hölderlinovského motto: „Nebýt omezen tím největším, a přece zůstat uzavřen v tom nejmenším – to je božské.“⁶⁹⁶ Což pro naše téma podle Rahnera znamená, že ten, který dává smysl dějinám, je jako přihlížející z božského místa klidu vždy větší než všechna velikost dějin, a přece se jako účastník z naší strany a spoluhráč vtažený do dramatu dějů včleňuje do malosti našich dějinných okamžiků.⁶⁹⁷ Vzápětí innsbrucký profesor konstatuje, že tato boholidská vyrovnanost výkladu smyslu dějin byla utvářena v teologii dějin po všechna staletí církve, počínaje Origenem a Augustinem. Právě teologii druhého jmenovaného autora hodlá Rahner vzít za svou a ukázat, že dějiny lidstva jsou božským dramatem, které vychází z rajske jednoty, pokračuje dále skrze ďábelské rozštěpení a vrací se k svému nebeskému cíli.

II. 5. 2. 1. Stvoření, pád a návrat skrze Krista

Nato si Rahner klade otázku, zda dějiny lidstva nejsou nějakým preludem, prázdným pojmem či romantickým ideálem. A odpovídá poukazem na křesťanské zjevení, které směřuje ke spáse duší, je však ve své nehlubší podstatě, tedy skrze dějinné zjevení Krista, zakotveno v historii.⁶⁹⁸ Lidstvo je z pohledu křesťanské víry ve skutečnosti jedno: v jednotě Stvořitele je ukotvena také jednota lidského pokolení a jednota jeho

⁶⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 17.

⁶⁹⁵ Srov. H. RAHNER, „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, s. 408-427; srov. také TÝŽ, „Christlicher Humanismus und Theologie“, s. 83.

⁶⁹⁶ Tento citát uvádí také J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 100, s vysvětlením, že „onen neomezený duch, zahrnující v sobě veškeré bytí, přesahuje i to ‚největší‘ tak, že je pro něj jen nepatrné, a sklání se i k tomu nejnepatrnějšímu, protože nic pro něj není dost nepatrné. ... Pro Toho, kdo jako Duch nese a obepíná vesmír, znamenají duch a srdce člověka, které je schopno milovat, víc než celá soustava naší Mléčné dráhy.“ V poznámce na s. 262 Ratzinger podotýká, že původ tohoto citátu osvětlil právě Hugo Rahner, a odkazuje na jeho článek „Die Grabschrift des Loyola“.

⁶⁹⁷ Srov. H. RAHNER, „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, s. 409.

⁶⁹⁸ „Rozhodující událostí světových dějin je skutečnost, že Slovo Boží se stalo člověkem a včlenilo se v ‚plnosti času‘ do světových dějin tak, že od té doby již ‚žijeme v době poslední‘ (1 Kor 10,11).“ (*Das entscheidende Ereignis der Weltgeschichte ist die Tatsache, daß das Wort Gottes Mensch wurde und so sich in der „Fülle der Zeiten“ in unsere Weltgeschichte einfügte, daß seitdem bereits „das Ende der Zeiten über uns gekommen ist“ [1 Kor 10,11].*) H. RAHNER, „Der Sinn der Geschichte“, *ChS* 11 (1959), s. 109n (109).

dějinného zacílení. Proto jsou také pro křesťany dějiny univerzální, každý člověk patří k dějinám lidstva. Smysl těchto univerzálních dějin (nalezený ve světle zjevení) spočívá v návratu stvořených bytostí k Bohu. Ve své protologické charakteristice pak Rahner konstatuje, že člověk byl stvořen v milosti, tzn. ve stavu, který bytostně přesahoval veškeré nároky pouhé přirozenosti. Tento stav omilostnění znamenal povýšení přirozenosti do vztahu k Bohu, který nazýváme dětství a k němuž patřila absence utrpení, nesmrtelnost a svoboda ode všech sil tělesně podmíněných vášní, které člověka stahují dolů. Toto byla dějinná skutečnost. I když člověk zhřešil, zůstalo mu zacílení k této rajske jednotě s Bohem.⁶⁹⁹ Kristus tím, že odstranil „hřích světa“, tuto jednotu obnovil a znovu přinesl milost dětství. Svobodu od utrpení, smrti a vášní však Kristus daruje vykoupenému lidstvu teprve tehdy, až se naplní růst Adamova pokolení ve vzkříšení těla. A tak jsou podle innsbruckého teologa dějiny úsilím nastolit znovu onen řád, který byl ztracen v prvotním hříchu. Mezi bezelstností počátku a bezelstností bolestně dosaženého cíle spočívají dějiny lidstva.

V souvislosti s tímto dějinným procesem Rahner připomíná, že Boží zjevení se obrací na člověka jako osobu, jako na svobodného, milujícího, jako na toho, kdo je schopen říci „Ano“ a „Ne“. Proto dějiny nesměřují k něčemu, ale k někomu a konečným cílem jednoty bude svobodná, s Bohem sjednocená osoba člověka, vykoupeného a nesmrtelného.⁷⁰⁰ Veškeré dějiny jsou dějinami cesty ke spáse nebo odvratu od spásy, cesty člověka k Bohu nebo odvratu od Boha. Nejhlubší důvod teologie dějin spočívá v tom, že křesťan nachází všechno dění zaměřené na Osobu, k níž všechno spěje a z níž všechno vychází: na vtěleného Boha. „Pro něho je všechno stvořeno“ (Kol 1,16), říká Pavel. Všechny dějiny národů mu krácejí tajemně vstříc. On je pádem a povstáním veškeré historie. Pouze v něm existují jednotné dějiny lidstva. On je totiž druhý Adam, Bohočlověk, který je větší než celé dějiny, a přece zůstává do dějin ponořen.⁷⁰¹ Na něm se v nejvznešenějším smyslu dokonává slovo: „Nebýt omezen tím největším, a přece zůstat uzavřen v tom nejmenším – to je božské.“ V něm se naplňuje rajske jednota;

⁶⁹⁹ Ono rajske štěstí, kdy naše tělo a duch byly jedno v podivuhodné harmonii, zůstává naší touhou a cílem, podotýká Rahner; a skrze zakoušení toho, co nám zůstalo z původního ráje, se pozvedáme k budoucnosti nového ráje. K těmto rajske stopám patří podle Rahnera mimo jiné také zpívající srdce. Srov. H. RAHNER, „Vom heiligen Singen“, s. 4.

⁷⁰⁰ Jestliže předkřesťanská historie umožnila „Ano“ tohoto jediného Prostředníka, Ježíše Krista, které proměnilo svět, pak veškeré dějiny po Kristu umožňují v milosti svobodné „Ano“ každého jednotlivce vůči Kristu. Srov. H. RAHNER, *Sinn der Geschichte*, s. 25.

⁷⁰¹ V tomto smyslu Rahner na jiném místě prohlašuje, že veškeré dějiny patří Pánu od té doby, co před branami Západu sestoupil do našeho těla. Srov. H. RAHNER, „Der Geburtstag des Augustinus“, *StZ* 154 (1954), s. 321-328 (328).

neboť on hovoří k lidstvu, přibitému na kříž strašlivých dějin „Ještě dnes budeš se mnou v ráji.“⁷⁰²

Zde opět sledujeme Rahnerovu výraznou christocentriku, v níž je Kristus naplněným a obnoveným člověkem, novým, posledním Adamem, „který všechny Adamovy potomky sdružuje ve své Tělo“⁷⁰³: on „je budoucností, jež se začala, už otevřenou definitivností bytosti zvané ‚člověk‘“⁷⁰⁴. Poté, co si nyní s Rahnerem přiblížíme průběh dramatického směřování dějin, nazřeme, že tento Kristus je jako střed a smysl dějin současně jejich eschatologickým naplněním a zaručeným vítězem.

II. 5. 2. 2. Dějiny jako drama a touha po věčnosti

Tyto dějiny lidstva však nejsou krásným výstupem ke znovuzískané jednotě ztraceného ráje.⁷⁰⁵ Ony jsou spíše křížováním, utrpením, úpadkem. Rahner konstatuje: právě proto, že člověk může být tak veliký v síle svého rajscky svobodného původu, protože byl nebeský, proto se může stát otrokem a být ďáblem. Když se odvrátil od Boha a od dobra, propadl zlu. Kořenem všeho zla je mravně svobodný čin prvního člověka – hřích, který spočívá v pýše: „Budete jako Bůh“ – to je základní motiv lidské zpupnosti a vůdčí motiv celých lidských dějin. Tyto dějiny se tak stávají dramatem, „božskou komedií“ mezi Kristem a Satanem, mezi Bohem a démonem, Babylónem a Jeruzalémem.⁷⁰⁶ Věřící poslušnost a pyšný odvrát od nejvyššího bytí jsou hlavními silami boje. Zde má základ Augustinova teologie o Boží obci a obci světa, které se v dějinách prolínají a přece ostře oddělují. Bůh je a zůstává Pánem dějin, jenž vede hříšníky ke svému cíli; Satan, Boží protivník, je tyranem dějin, který smí působit, dokud nebude v dějinách uskutečňované rozdělení těchto dvou obcí přivedeno k nebeskému či pekelnému konci. Proto jsou dějiny procesem rozlišování duchů, *discretio spirituum* od pozemských měřítek. Dějinám neporozumíme bez ďábla a jeho působení. Znovu se zde Rahnerovi vrací vůdčí motto teologie dějin „Nebýt omezen tím největším“ znamená, že Bůh zůstává Pánem navzdory zlým skutkům a je stále větší než velcí hříšníci, kteří utvářejí

⁷⁰² Celý tento výklad srov. H. RAHNER, „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, s. 410-416.

⁷⁰³ ... *der alle aus Adam Gezeugten zusammenfaßt zu seinem Leib*. H. RAHNER, *Sinn der Geschichte*, s. 14.

⁷⁰⁴ Srov. J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 185.

⁷⁰⁵ Také na jiném místě Hugo poznamenává, že ve všech sociálních snahách a touhách se snaží uplatnit eschatologické tíhnutí, onen stesk po domově, po „ráji na zemi“, který je nesmazatelně vložen do celého lidstva. To je však možné uskutečnit jedině láskou, která překonává každou spravedlnost, láskou křesťana, který současně ví, že toho všeho bude možno dosáhnout, až svět pomine. Srov. H. RAHNER, „Kommunismus der Kirchenväter“, in *Abendland*, s. 173-185 (177).

⁷⁰⁶ Tuto formulaci srov. také H. RAHNER, „Der katholische Mann und die Geistliche Übungen“, s. 97; a podobně srov. TÝŽ, „Erdegeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie“, s. 238n.

dějiny; „a přece zůstat uzavřen v tom nejmenším“: v pochopení, že největší užitek výkladu dějin založeného na víře je skutečnost, že ty vlastní, v putování k věčnosti upevněné dějiny lidstva tvoří ti, kteří jsou „malí“; že to trvalé na dějinách, co zůstává, se dokonává ve skrytosti velkého srdce. A lidské srdce je velké jedině tehdy, když se stane malým ve velkém Bohu. Jedině odtud můžeme pochopit ty „pravé“ dějiny, v nichž zůstávají pravé hodnoty i přes veškerý historický úpadek. Také dějinám, které jsou utvářeny d'ábelským rozpolcením světových událostí, platí slova: „Bůh je větší než naše srdce, a on zná všechno.“ (1 Jan 3,20)⁷⁰⁷

„Toto tajuplné sebezřeknutí Boha, který řídí dějiny, který už sice při svém prvním příchodu ‚přemohl svět‘ (Jan 16,33), ale završí jej až při druhém příchodu, kdy ‚smrt bude navždy přemožena‘ (1 Kor 15,54): toto sebezřeknutí umožňuje v časech tisíciletí, které nazýváme světovými dějinami, ono vždy nové „Ano“ a „Ne“ svobodného stvořeného ducha, v němž se utváří obec Boží a obec d'ábla. To je božská komedie historie, boj mezi Kristem a Belialem, mezi vírou a nevěrou, který se odehrává v největších hloubkách srdce a dává smysl veškerému dějinnému povstávání a pominutí, protože se v něm rozhoduje o věčnosti.“⁷⁰⁸

A tak to bude Bůh, kdo řekne poslední slovo dějin. Dějiny lidstva kráčejí navzdory d'ábelskému rozpadu od ráje k ráji. Na konci dějin stojí vítězství. Rahner znovu vychází z hlubin lidského srdce: „Být uzavřen v tom nejmenším“: My jsme nejhlubšími kořeny svého bytí vetkáni do úsilí po nekonečném štěstí, po pokoji a svobodě. A co platí o lidském srdci, je také dynamikou dějin. Rozkvět těla a jas ducha, náruživost nadšence pro sociální otázky a touha Platónova žáka, válečné umění státníků a tichá láska lékaře nebo umělce k zdravému a krásnému životu lidského těla: tím vším prochází jeden jediný výkřik po zvěčnění toho, co je smrtelné. To je prastarý tón celých dějin. Avšak pokud tento výkřik směřuje pouze k vyléčeným tělům, která odumřou, k vybudovaným státům, jež se rozpadnou, k dobrům ducha, která se znovu stanou jedem, k touhám, jež se dříve či později stanou skutečností, pak se z nitra dějin na tento výkřik nenajde odpověď. Malé zůstane malým a člověk, který z toho chtěl mít něco

⁷⁰⁷ Srov. H. RAHNER, „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, s. 417-422.

⁷⁰⁸ *Dieser geheimnisvolle Selbstverzicht des geschichtslenkenden Gottes, der in seiner ersten Ankunft zwar „die Welt schon besiegt hat“ (Jo 16,33), sie aber erst vollendet bei der zweiten Ankunft, wenn „der Tod vom Sieg verschlungen wird“ (1Kor 15,54): er ermöglicht in den Läuften der Jahrtausende, die wir Weltgeschichte nennen, das immer neue Ja und Nein des freien geschaffenen Geistes, in dem sich Gottesstaat und Teufelsstaat bildet. Das ist die göttliche Komödie der Historie, der Kampf zwischen Christus und Belial, zwischen Glaube und Unglaube, der im tiefsten Grund des Herzens alles geschichtliche Werden und Vergehen sinnträchtig, weil ewigkeitsentscheidend macht.* H. RAHNER, *Sinn der Geschichte*, s. 15n.

velkého a věčného, stojí jako směšný blouznivec před obrovitou nesmyslností svých vlastních dějin. Avšak ještě jednou se do našeho malého bytí prolamuje hromový hlas Božího zjevení a jediným úderem se odhaluje, že to malé celých pozemských dějů je přesto božsky velkým, protože to pokračuje do věčnosti a protože veškeré touhy, i ty nepochopené a unavené, se naplní ve skutečnosti, která je navrácena k pokojnému prameni veškerého bytí, k Bohu.⁷⁰⁹ „Ale my čekáme – jak on to slíbil – nová nebesa a novou zemi, kde bude mít svůj domov spravedlnost“ (2 Petr 3,13): Tak mluví Bůh skrze galilejského rybáře z Neronova římského Babylónu. Až se v poslední den pozemských dějin provalí hranice našich lidských možností a my budeme se svou duší a tělem schopni snést to neslýchané – patření na Boha a kráčení do stále nové neohraničitelnosti, pak se v nejvznešenějším smyslu naplní ono slovo: „Nebýt omezen tím největším – to je božské.“⁷¹⁰

II. 5. 2. 3. Srdce Páně jako střed a trvalý smysl dějin

Můžeme se v tomto unášivém proudu Rahnerových myšlenek na chvíli zastavit a povšimnout si, jak se nám Rahnerovy myšlenky o malém, které je skrze Boha věčné, prolínají s teologií Srdce Páně. Jak jsme viděli, lidské srdce je pro našeho teologa elementárním rukopisem dějin. Touha srdce po věčnosti se ukazuje ve všech marných snahách lidstva o zvěčnění pozemského. Křesťan však pohlíží na Kristovo lidské Srdce, které je malým v rámci celých dějin, a přesto je pro své spojení s božstvím Syna velkým. V něm se spojuje lidská nahodilost a jedinečná neopakovatelnost s božskou univerzalitou a věčnou platností. Jeho probodené srdce je uzavřenou jednorázovou kapitolou jeho lidského příběhu, a přece trvalým božským zdrojem spásných dober pro celé dějiny lidstva. Kristus tak zahrnuje v sobě celý čas a dějiny,⁷¹¹ je „univerzální konkrétním“.⁷¹²

⁷⁰⁹ Podobnou myšlenku vyslovuje současný emeritní papež: „Je zřejmé, že člověk potřebuje naději, která jde ještě dál, že ho může uspokojit jen to, co je nekonečné, co je vždy větší než to, čeho sám může dosáhnout ... A takovou nadějí může být jen Bůh, který zahrnuje celek a který nám může předložit a darovat to, čeho my sami nejsme schopni dosáhnout.“ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, č. 30n.

⁷¹⁰ Srov. H. RAHNER, „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, s. 422-424.

⁷¹¹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš Kristus – Pravda dějin*, s. 95-97.

⁷¹² Toto napětí mezi individuální neopakovatelnou dějinnou existencí Krista a jeho univerzálním významem řeší církve v teologii staletí různými cestami: hovoří o univerzální události Krista na základě horizontální jednoty lidstva (typologie Adam-Kristus, soteriologické chápání univerzálního dosahu vtělení aj.); klade důraz na Krista jako prostředníka stvoření, jenž svým vtělením zasahuje celé lidstvo; chápe Bohočlověka jako základní formu a naplnění lidského určení ke společenství s Bohem (Ježíš jako eschatologický člověk), neboť ve Zmrtvýchvstalém se již rozhodl úděl všech ostatních lidí; všímá si Ježíšova lidství, které je díky jeho božství maximálně rozvinuté a dovedené skrze kříž k nejvysoké lásce, a tak se stává normou našeho bytí. Všechny tyto koncepty se nevylučují, ale naopak doplňují. Srov.

Připomeňme na tomto místě základní princip spásného Božího jednání: Bůh vždy jedná ve světě skrze lidskou svobodu mu darovanou. V Ježíšově lidském Srdci, spojeném s božstvím, dostal Bůh maximální prostor a působnost, proto se skrze toto Srdce (a nejvíce v jeho probodnutí na kříži) rozlévá Boží milost a moc do života všech lidí. Tak jako zasahuje celé lidstvo hřích praotců a další osobní hříchy lidí, tak zasahuje celé lidstvo spásný čin jednoho spravedlivého (srov. Řím 5,19). Proto je Kristus vrcholem stvoření, plností lidství, normou našeho bytí, eschatologickým člověkem.⁷¹³ Můžeme tedy konstatovat, že Ježíšovo Srdce dává plnou Boží i lidskou odpověď na spásu v dějinách. Ono nám ukazuje, jak můžeme všechno nahodilé a pomíjivé tohoto pozemského času a dějin vložit do věčné nepomíjivé slávy Boží: jestliže své vlastní srdce učiníme podle jeho vzoru místem setkání s věčným Bohem, jestliže toto své srdce v probodené lásce darujeme Bohu a bližním, pak se vskutku eucharisticky naučíme „správně užívat věcí pomíjejících a celým srdcem toužit po tom, co je věčné“⁷¹⁴; pak se všechno konkrétní v našem světě stane božsky univerzálním a všechno božsky univerzální dostane konkrétní uživatelnost v našem lidském pozemském příběhu. V našem vlastním srdci tak můžeme nechat zazářit boholidské směřování dějin – „neboť velké činy církevních dějin začínají vždy v tichém středu srdce“⁷¹⁵, neboť právě ve skrytosti srdce vždy započaly velké obraty k dobrému i ke zlému.⁷¹⁶ Rahner z toho vyvozuje jasné poselství pro současnou starost o lepší svět:

„Veškeré opravdové nové uspořádání ve státě, hospodářství a kultuře musí začít proměnou vlastního srdce, zodpovědným užíváním svobody, vlastní obranou důstojnosti našeho lidství v nekontrolovatelné světničce a v srdeční komůrce našeho vlastního denního života, do nichž ustavičně nahlíží pouze otevřené Boží oko.“⁷¹⁷

E.-M. FABER, „Universale concretum. Zur Auslegung eines christologischen Motivs“, *ZKTh* 122 (2000), 299-316.

⁷¹³ Podobně připomíná J. Daniélou, že dějiny nejsou jen sledem božských činů, nýbrž právě tak sledem lidských odpovědí. Tento dvojí pohyb dosáhl svého ožřejnění a naplnění teprve v osobě vtěleného Slova. V něm se slévá řada Božích činů, vrcholící ve vtělení, s vývojem Božího lidu v sérii předobrazů. Kristus se tak ukazuje jako střed a klíč dějin. Srov. J. DANIÉLOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, s. 213.

⁷¹⁴ Modlitba po přijímání z 29. neděle v mezidobí, in *Český misál*, s. 272.

⁷¹⁵ *Denn die großen Taten der Kirchengeschichte beginnen immer in der stillen Mitte eines Herzens.* H. RAHNER, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 9; srov. podobně TÝŽ, „Ignatius von Loyola und das Priestertum“, *Oberrheinisches Pastoralblatt* 57 (1956), s. 193-198 (197). Uvedený výrok pronáší Rahner na adresu sv. Ignáce, čímž potvrzuje, že jsou to právě světci, kteří skrze svůj omezený pozemský život nadále ovlivňují i dějiny celých národů, jak to vidíme i v našem českém národě na příkladu sv. Václava nebo sv. Anežky.

⁷¹⁶ Srov. H. RAHNER, „Wandlung des Herzens“, *Der Volksbote* 52, Nr. 37 (1952), s. 1.5 (1).

⁷¹⁷ „...alle echte Neuordnung in Staat und Wirtschaft und Kultur beginnen müssen mit der Änderung des eigenen Herzens, mit dem selbstverantworteten Gebrauch der Freiheit, mit der selbstverteidigten Würde

II. 5. 2. 4. Kristovo konečné vítězství jako pravá naděje dějin

Rahnerem nastíněné drama světových dějin v boji o Boží vítězství má však už svůj šťastný konec. Innsbrucký teolog zaměřuje svůj pohled k cíli a podotýká, že smysl a hodnota pozemských dějin stojí a padá s vědomím o jejich přicházejícím naplnění:

„Jen křesťan může vědět, že konec času nastal už se zmrtvýchvstalým Kristem ... Věřící křesťan ví, že šťastné rozuzlení je už zaručeno v Kristu pro všechny, kteří se souhlasem své svobodné a omlostněné vůle otevřou tomu, co je božské, a tak se začlení do Boží obce. Všechno, co se odehrává od okamžiku Božího vtělení, je pouze trpělivým odhalováním toho, co už tady je. Již tedy neexistuje žádná tragika dějin, protože „pro ty, kdo jsou spojeni s Kristem Ježíšem, není už žádné odsouzení“ (Řím 8,1). Křesťan je vyvázán z dějin. A proto může, a pouze on sám, všechno dění a zanikání a veškeré pády své vlastní historie s trpělivým klidem pozorovat, spoluutvářet a snášet. Poslední slovo v dějinách už je vysloveno v Ježíši Kristu.“⁷¹⁸

Jezuitský historik zde konstatuje, že teprve vytrvalost, s níž se my malí pokorně včleňujeme do božského běhu dějin, nás uschopňuje k tomu, abychom chápali běh, rytmus, tragédie historického vývoje, a přesto zůstali vždy větší než dějiny samotné. Pouze ten, kdo pohlíží zpět z věčně klidného přístavu, může zároveň podniknout plavbu dobrým směrem; pouze ten, kdo již stojí nad dějinami, může v dějinách nacházet poslední smysl a trvalou hodnotu. Odtud se utváří odvaha ke snášení a zároveň k utváření dějin, které jsou v posledku utvářením věčnosti. Protože křesťan ví o nebeském cíli, protože vlastní ono božské slovo: „Buďte dobré mysli. Já jsem přemohl svět“ (Jan 16,33),⁷¹⁹ nemá pro něj smysl dějin žádný tragický tón. Tak se pro něj dějiny stanou hrou božské lásky, básní nebeské lyriky – a jedině ten, kdo rozumí celé básni, umí porozumět i milovat jednotlivá slova a nedokončený rozmach strof. „Myslet

unseres Menschentums in den unkontrollierbaren, nur unter Gottes allzeit offenem Auge stehenden Schlafkammern und Herzenskammern unseres eigenen täglichen Lebens. Tamtéž.

⁷¹⁸ Nur der Christ kann wissen, daß die Endzeit in dem auferstandenen Christus schon angebrochen ist ... Der glaubende Christ weiß, daß der selige Ausgang bereits gesichert ist in Christus für alle, die sich im Ja des freien und begnadeten Willens dem Göttlichen öffnen und so sich in den Staat Gottes eingliedern. Alles Geschehen, das sich noch seit Gottes Menschwerdung abspielt, ist nur geduldige Enthüllung dessen, was schon da ist. Es gibt also keine Tragik der Geschichte mehr, weil es „keine Verdammnis gibt für die, die da sind in Christus Jesus.“ (Röm 8,1) Der Christ ist geschichtsenthoben. Und so kann er, und er allein, alles Werden und Vergehen und Verfallen seiner eigenen Historie mit gelassener Ruhe betrachten, mitgestalten und erleiden. Das letzte Wort in der Geschichte ist bereits gesprochen in Christus Jesus. H. RAHNER, *Sinn der Geschichte*, s. 17n. „V oslaveném Kristu stvoření a lidství již dosáhlo svého eschatologického stadia.“ C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš Kristus – Pravda dějin*, s. 99. A to proto, že ve spojení s Bohem se člověk stává uskutečněním Boží definitivnosti a věrnosti v dějinách. To vykonal nejvíce a plně Kristus: co se stalo v něm, je silou jeho božství neměnné, trvalé, platí navěky. V tom spočívá vlastní základ eschatologického charakteru vtělení. Srov. J. DANÍĚLOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, s. 225.

⁷¹⁹ Tato věta bude nepochybně a nevyhnutelně posledním slovem světových dějin, ačkoli tomu nyní jen stěží můžeme věřit – srov. H. RAHNER, „Der katholische Mann und die Geistliche Übungen“, s. 7.

nadpozemsky, a přece zůstat člověkem; být skromný, a přece se povznášet; představovat současně diváka i spoluherce: to je nejvyšší umění křesťanského hodnocení dějin.⁷²⁰

A tak i když je průchod dějinami stále poznamenám temnotou a tíží neproměněného, hříšného stvoření, v Kristu darovaná spása nás učí vidět vše v perspektivě konečného Božího vítězství: Stále je zde na zemi „tato nekonečná Bílá sobota světových dějin a našeho pozemského života ... pořád je zde na zemi Boží hrob“⁷²¹. „Stále je velikonoční noc, Pán odešel, ještě nenastaly Letnice, kdy se Duch vylévá na všechny lidi. Avšak už nyní máme jedno Srdce, které bude bít věčností.“⁷²² Jestliže je bijící srdce symbolem života, pak nás tento christologický symbol přivádí k přesvědčení, že přese všechnu smrtelnou temnotu dějin, která hrozí uchvátit celé lidstvo, je zde věčně živý, zmrtvýchvstalý Spasitel, jenž pozemské dějiny, „nejtemnější tajemství jasně velikonoční neděle“⁷²³, neomylně přitahuje k eschatologické plnosti života.⁷²⁴ V návaznosti na velikonoční příměr Krista jako vycházející slunce zdůrazňuje Rahner: slunce již vyšlo, všechno se změnilo od toho prvního velikonočního rána, všechno spěje k blaženému konci, všechno je již skrytě naplněno a toto jediné Kristovo království se utváří tiše a nezadržitelně uprostřed tohoto světa, který ještě pláče pod křížem.⁷²⁵ Toto naše pozemské bytí je „pouze jako bezdeché rozpětí před obrovskou událostí – konečným průlomem oslaveného Krista do našeho času, do našich dějin, do

⁷²⁰ *Jenseitig denken und doch Menschen bleiben; sich bescheiden und dennoch erhaben sein; Zuschauer und Mitspieler zugleich darstellen: das wäre die hohe Kunst christlicher Wertung der Geschichte.* H. RAHNER, „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, s. 427.

⁷²¹ *Dieser endlose Karsamstag unserer Weltgeschichte und unseres Erdenlebens ... noch ist hier auf Erden Grabruhe Gottes.* H. RAHNER, „Glaube am Karsamstag“, s. 248n. „Je stále ještě noc a my pláceme ve skalních rozsedlinách slzavého údolí u Mrtvého moře pozemských dějin.“ (*...es immer noch Nacht ist und wir weinen in den Felsklüften des Tränentals am Toten Meer der Erdengeschichte.*) TÝŽ, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 10.

⁷²² *Noch ist Osternacht, noch ist der Herr weggegangen, noch nicht ist Pfingsten, wo der Geist ausgeschüttet wird über alles Fleisch. Aber wir haben jetzt schon ein Herz, das ewiglich pochen wird.* H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, *ChS* 13 (1961), s. 181.

⁷²³ *...das dunkelste Geheimnis des hellen Ostertages.* H. RAHNER, „In einem Atom“, s. 1.

⁷²⁴ „Ukřižovaný a do hrobu uložený Ježíš dokazuje před dějinami i před Bohem, že člověk je zbožšitelný, spasitelný, že má nesmírnou důstojnost, která se projevuje – před tváří světa prozatím skrytě – ve vzkříšení. To je ona pointa, při níž se odhaluje tajemná hlubina Ježíšovy identity. Nejedná se však pouze o pointu Ježíšova života, je to pointa i našich životů, pointa dějin světa a celého kosmu. Eschatologická plnost je již realizována, ale ještě se neprojevila ve všech a ve všem svou plnou silou.“ C. V. POSPÍŠIL, „Mysteria carnis Christi – velký dluh teologie“, s. 241.

⁷²⁵ Srov. H. RAHNER, „Eben war die Sonne aufgegangen“, s. 3. Zdá se, že v tomto světě rozpoutaných atomových sil a ve světové politice takzvaných vrcholných konferencí už není místa pro našeho vyhoštěného Krále; on však přece s tichou silou života nezadržitelně kráčí vstříc svému konečnému vítězství. Srov. TÝŽ, „Der katholische Mann und die Geistliche Übungen“, s. 7.

našeho vlastního života“⁷²⁶. Tento „mezičas“ (jak Rahner s oblibou říká)⁷²⁷ mezi Kristovým vítězstvím a definitivním naplněním spásy je tedy pro křesťana časem naděje, která se živí ze světla velikonočního vítězství, jež má v síle víry vzcházet jako jitřenka i v našich srdcích. A tak věříme nejen v Krista ukřižovaného, ujišťuje nás Rahner, ale právě tak horoucně a pevně věříme v Krista Soudce, v Krista, který přijde v oblacích soudit živé i mrtvé. Na tento den se těšíme, na tento den chceme vytrvale čekat, i když procházíme veškerými útrapami, na to čekáme se vši věřící láskou. Pak on vezme celý vykoupený svět do svých svatých rukou jako položený na jednu jedinou zlatou patenu svého boholidského života a vrátí jej svému Otci, aby byl Bůh všechno ve všem.⁷²⁸

Připomeňme na tomto místě, že právě tato naděje v Boží vítězství, která nezná tragédii, byla Rahnerovou teologickou odpovědí na bolestné poválečné hledání pravého humanismu a jeho takřka umíněným postojem probouvané víry tváří v tvář stále méně křesťanskému světu. V mnoha příměrech a obrazech dává innsbrucký teolog rozkvétat této světodějinné útěše o Kristově již zajištěné výhře.⁷²⁹ Činí tak např. i v pohledu na nebeský trůn Apokalypsy, v níž zaznívá hlas zástupů: „Chvála a čest náleží tomu, jenž sedí na trůně, a Beránkovi!“ (Zj 7,10) Tento Boží trůn je prozatím prázdný, konstatuje starší z Rahnerů, jak také vykresluje mozaika v ravenkém baptisteriu; Kristovo království je zatím pouze blaženým snem, jeho trůn dopadl, zdá se, jako trůny v Escorialu, Versailles či Hofburgu, které už dnešní politika překonala. Avšak na polštáři onoho ravenkého trůnu je kříž, ozdobený paliem Pantokratora – neboť toto je pravda za vším pozemským zdáním: Boží trůn totiž není prázdný. Na sedadle těchto pozemských dějin spočívá Neviditelný, který se pro nás stal uchopitelným ve své lidské smrti, onen zmařený a vyvržený Bůh. V dějinách ho ještě nelze vidět, nýbrž nejprve na běhu lidských osudů pouze vírou nahmatat. Křesťan se odváží na prázdný trůn dějin vztyčit kříž, neboť on jediný ví o konci; on jediný zná Omegu dějin, protože je mu

⁷²⁶ ...*nur wie die atemlose Spannung vor einem ungeheuren Ereignis – dem endzeitlichen Einbruch der verherrlichten Christus in unsere Zeit, in unsere Geschichte, in unser eigenes Leben.* H. RAHNER, „Glaube am Karsamstag“, s. 249. Liturgickým příměrem Rahner stvrzuje totéž: „Amen“ k oraci světových dějin již bylo vysloveno *per Christum Dominum nostrum*. Srov. TÝŽ, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 9. Právě v krvavém běhu pozemského údělu Nové smlouvy se stále zářivěji ozřejmuje již definitivní vítězství Bohočlověka. Srov. tamtéž, s. 12.

⁷²⁷ Celý tento mezičas, čas pohřbeného Boha, se zakončí v jediném okamžiku (srov. 1 Kor 15,52), v němž Kristus na nás dokoná to, co započal o velikonočním ránu. Srov. H. RAHNER, „In einem Atom“, s. 1. Srov. také TÝŽ, „Epiphaneia“, s. 42.47.258.

⁷²⁸ Srov. H. RAHNER, „Dombau und Domfest des Herzens“, s. 2n.

⁷²⁹ Uprostřed strašlivé viditelnosti Babylóna vyrůstají už hradby nového Jeruzaléma, ačkoli je člověk ještě nevidí. Srov. H. RAHNER „Saint Denis ohne Kopf“, s. 222.

Kristus Alfou. Všechno pozemské dění je pro křesťana „základem trůnu“ (Ž 89,15), Bůh sedí již nyní ve vládě dějin, on vede veškerou politiku neomylně k jejímu konci s tichým úderným vpádem své všemohoucnosti, která se jen „na malou chvíli“ stala bezmocnou. Ten, kdo se s pýchou rajskeho pádu posadí na trůn pouze vnitrosvětské státní moci a lidského oblažení, bude pokaždé svržen. Nebo snad – ptá se Rahner – neviděli jsme hořet Hitlera a viset Mussoliniho a nestojíme dnes před strženými sochami Stalina, které možná zítra zas postaví zpátky? Boží spravedlnost v tomto světě je „základem“ jeho věčného trůnu – to je teologie dějin křesťanského lidu. Veškerá starost o současnou politiku a spravedlivou zemi je vždy pouze „základem trůnu“, pokorně-odvážným předjímáním posledního dne, kdy se na prázdný trůn posadí Kristus. Ten je pro křesťana vždy obojí: Beránek i Logos, služebník i Král, vyvržený i vševládnoucí. Trůn je prázdný, ale on je trůnem.⁷³⁰ A na jiném místě prohlašuje Rahner podobně: jakkoli je Kristus dnes Králem vyvrženým ze státnických záležitostí a jeho království je v očích světových mocností pouhou záležitostí sakristie, liturgicky zbožných duší či v nejlepším případě papežských mírových programů, které lze s diplomatickým úsměvem odložit ad acta, přesto je Králem, který má vše ve svých rukou a celou spleť dějinného vývoje vede ke svému cíli. To není útěk do nadpozemskosti ani unavená rezignace, to je pravý křesťanský realismus rozjímání nad dějinami.⁷³¹

II. 5. 2. 5. Z ráje do ráje: návrat či spása?

Po tomto Rahnerově obširném výkladu si musíme prověřit některé jeho formulace, které jsou – viděno z prvního pohledu – poněkud zavádějící. Zdá se totiž, jako by innsbrucký teolog ve svém augustinovském horlení pro návrat lidstva skrze dějiny do ráje pozapomněl na základní postoj, který dosud horlivě zdůrazňoval: na dějiny jako spásné uskutečňování božského povolání člověka. Jestliže jsou dějiny opravdu uskutečněním návratu z ráje do ráje, pak si musíme položit dvě závažné otázky: Zaprvé, v případě, že by člověk nezhřešil, dějiny by neexistovaly? Pokud by tomu tak bylo, pak by dějinnost a časovost člověka byly čímsi negativním, čeho je potřeba se zbavit; to se ovšem neslučuje s dosavadními teologickými pohledy našeho autora. Zadruhé, Kristus by v takovém případě přišel na svět jako pouhý napravovatel pokaženého díla stvoření, což by potvrzovalo Rahnerovo výše uvedené tvrzení, že člověk v ráji oplýval

⁷³⁰ Srov. H. RAHNER, „Der leere Thron“, *Rheinischer Merkur* 11, Nr. 52 (1956), s. 1n (1).

⁷³¹ Srov. H. RAHNER, „Der hinausgeworfene König“, *Der Volksbote* 51, Nr. 43 (1951), s. 1.3.

nadpřirozenými dary Božího dětství – Kristus by mu tedy už nemusel nic přinést. Jak se však toto pojetí snoubí s výše uvedeným Rahnerovým tvrzením, že Kristus by přišel na svět bez ohledu na předzvěděný hřích člověka? Tyto otázky nám innsbrucký teolog přímo neobjasní. Pokusíme se podat na ně smysluplné odpovědi s ohledem na Rahnerovy teologické názory.

Jisté je, že spásu nelze chápat jako pouhý návrat do ráje: vždyť „Kristova nevýslovná milost nám dala lepší dobra než ta, která nám odňala ďáblova závist.“⁷³² Kristus přináší více než vykoupení z hříchu: on přináší, jak Rahner nesčetněkrát zdůrazňuje, člověku plnost spásy. Dějiny proto představují veskrze pozitivní prostor, v jehož rámci dochází člověk spásného spojení se svým Stvořitelem. Hřích se stal pouhou komplikací božského plánu spásy, který se začíná uskutečňovat od stvoření. Proto také dějiny spásy začínají stvořením⁷³³, nikoli hříchem.⁷³⁴ Jestliže Rahner tolik zdůrazňuje pohyb dějin jako návrat do ráje, pak tím podle našeho názoru nechce popřít to, co jsme právě potvrdili, nýbrž chce zdůraznit neodbytné vnitřní tlánutí člověka k ideálu svého stvořeného bytí, které by lidstvo bez hříchu postupně rozvíjelo v dějinách spásy s vrcholem ve vtěleném Kristu. Jestliže vstoupil do světa hřích, člověk se právě ve své porušenosti mohutně brání nihilismu, k němuž ho přivádí vlastní pád, a usiluje o znovusjednocení s Bohem. Křesťan vidí tuto cestu k obnovené jednotě skrze Krista Vykupitele a zároveň Spasitele, jenž člověku přináší více, než v hříchu ztratil. Celé dějiny však dále pokračují ve svém dramatu rozhodování pro Boha a proti Bohu. Definitivní ráj konce časů bude odlišný od toho prvotního, protože v něm bude zkušenost dějin a rozvinutá pozitivní lidská odpověď na Kristem zjevenou božskou nabídku spásy. Domníváme se, že právě toto přesvědčení stojí v základu Hugova zdůrazňování rajske jednoty člověka s Bohem. Ráj je pro něj symbolem společenství s Bohem a určení budoucnosti již nyní zachráněného člověka, a nikoli protologickou

⁷³² LEV VELIKÝ, *Sermones* 73,4: PL 54, 396. Cit. in C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 293.

⁷³³ Srov. KKC, č. 280. Když se Rahner zabývá tajemstvím spásy v Kristu, hovoří o „dějinách stvoření“ (*Schöpfungsgeschichte*), což může být také poukaz na jeho chápání dějin spásy, které se uskutečňují v rámci celého stvoření, tedy od počátku světa. Srov. H. RAHNER, „Dombau und Domfest des Herzens“, s. 1.

⁷³⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš Kristus – Pravda dějin*, s. 31-33. Podobně tvrdí i T. Haecker, o jehož pojetí teologie dějin se Rahner na mnoha místech svých úvah opírá, že na začátku dějin tohoto světa stojí čin stvoření skrze Logos, který věčně JE. Vlastní dějiny patří k člověku, kvůli němu existují dějiny. Jenom stvoření má dějiny a v něm ve zvláštním naplněném smyslu člověk, který je jeho hlavou. Srov. T. HAECKER, *Der Christ und die Geschichte* (München 1949), s. 27.35.44.

kategorií se všemi jejími charakteristikami.⁷³⁵ V souladu s jeho patristickými výzkumy můžeme dokonce prohlásit, že tímto rájem je Kristus sám a z jeho těla, tedy církve, prýští prameny živé vody, které ze země, mrtvé hříchem, znovu činí ráj.⁷³⁶ Pojem „ráj“ je zde pro Rahnera symbolem obnovy lidstva skrze Krista samotného. V tomto chápání je pak obraz ráje přiřknut také církvi: „Co se událo v ráji, naplňuje se v církvi: ona je nový ráj ... Konec bude jako začátek: Ráj. Evino pokolení, znovuzrozené z Marie Panny, shromážděné ke Královně církve, bude věčně pít z živých vod, které prýští z nebeského ráje.“⁷³⁷ „Rahnerův ráj“ tedy nakonec označuje církev, která v průběhu dějin v síle Kristovy rajske spásy postupně uskutečňuje věčnou blaženost lidstva, započatou v prvotním ráji; svět je už nyní proměněn Kristovou zmrtvýchvstalou přítomností, která jej uvádí do rajske blaženosti budoucího věku. Takový ráj, pokud jej správně chápeme, sděluje poselství o dramaticke dějin, vedených Kristem přes všechna protivenství času ke slavnému závěru.⁷³⁸

A co se týče Božího dětství ztraceného v ráji, Rahner zřejmě chápe toto původní dětství ve vztahu k Otci jako počáteční zaměřenost k Bohu, která by vrcholila ve vtělenému Božím Synu, jenž by člověku ozřejmil podstatu a plnost tohoto dětství skrze své vlastní božské i lidské synovství (jak se nakonec i ve stavu po hříchu stalo). Domníváme se tedy, že se nám v tom všem nakonec teologicky smiřuje Rahnerova koncepce vtělení a spásy s jeho pojetím dějin.

⁷³⁵ Podobným směrem se ubírá i J. Daniélou, když prohlašuje, že Nový zákon neohlašuje příchod budoucího ráje, nýbrž vyjevuje, že tento ráj je v Kristu přítomností: „Ještě dnes budeš se mnou v ráji.“ (Lk 23,43) Nový zákon tedy neoznamuje, že Boží služebník bude obětován za hříchy světa, ale že Kristus je tímto obětovaným beránkem. A s tímto Beránkem je definitivně vyjasněn úděl člověka. S příchodem Krista jsme tedy vstoupili do posledního času. Tak jako Bůh stvořil Adama a zavedl ho do ráje, tak na konci časů je stvořen nový člověk a je uváděn do budoucího ráje. Srov. J. DANIELOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, s. 216n.

⁷³⁶ Srov. H. RAHNER, „Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit“, s. 54.

⁷³⁷ *Was sich im Paradies begab, vollendet sich in der Kirche: sie ist das neue Paradies ... Das Ende wird sein wie der Anfang: Paradies. Evas Geschlecht, wiedergeboren aus Maria Jungfrau, zusammengefügt zur Königin Kirche, wird ewig trinken an den lebendigen Wassern, die dem himmlischen Paradies entauschen.* ME, s. 15.36.

⁷³⁸ O tomto pohybu z ráje do ráje, tedy o dějinně-cyklickém augustinovském pojetí u Rahnera píše také G. PASQUALE, *La Teologia della Storia della Salvezza nel secolo XX* (Bologna 2002), s. 163n. Správně si všímá toho, že se tento koncept vyskytuje v Rahnerově stati „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, v níž autor výslovně recipuje řešení sv. Augustina, nikoli však v pozdějším spise *Sinn der Geschichte*. Pasquale toto pojetí dává do přímé souvislosti s Rahnerovým důrazem na Kristovo vítězství: všechno, co se od vtělení odehrává, je pouze trpělivým odhalováním toho, co už tady je, protože Kristus vyřkl v dějinách poslední slovo. Tento „rajske pohyb“ by tak znamenal – stejně jako v našem předloženém řešení – neodbytné tihnutí vykoupěného světa k ráji, který znamená definitivní vítězství Kristovo.

II. 5. 3. Shrnutí

V závěru této zastávky u christologických témat Hugo Rahnera můžeme znovu zopakovat důrazy, které nás provázely ve všech dosavadních kapitolách: Srdce Páně a spása člověka. Díky pohledu na probodené Srdce vtěleného Božího Syna a na Ježíšovo „již a ještě ne“ získaného vítězství se celé dějiny světa v rozjímání našeho teologa včleňují do dějin spásy, kterou Bůh sleduje od stvoření, jež znamená počátek definitivního přibližování člověka k Bohu, lidského srdce k Božímu Srdci, z něhož vše vychází. Tento trinitární rozměr pak vrhá světlo na ústřední poselství, že totiž středem a smyslem těchto dějin je Kristus, který sjednocuje lidstvo ve své plné odpovědi Bohu a který, ač jako člověk omezen svým pozemským příběhem, přece není ohraničen velikostí dějin, ale stojí svou božskou velikostí nad nimi. On je to, který tajemně vítězí už nyní, v dramatu dějin, jež jsou bojem mezi přijetím a odmítnutím spásy, a definitivně rozlije slávu a moc svého vzkříšení na konci časů, ve věčném ráji Božího sjednocení s člověkem. Z této vítězné perspektivy má křesťan hodnotit celý tento neutěšený a protikladný běh dějin, aby mohl vírou stát na pevném břehu Božího vítězství a objevit pro sebe i pro druhé nemizící božskou naději, která ústí do věčného zakoušení trvalé plnosti života.

I když musíme konstatovat, že Rahnerova teologie dějin je poněkud fragmentární, přesto je užitečné vyzdvihnout její nejzvučnější notu, která zaznívá jako refrén celého tématu: konečné vítězství Spasitele v pozemsky neutěšeném dramatu hříchem krvácejícího lidstva. Některé teologické proudy pozdějších, „porahnerovských“ desetiletí hodlaly toto Kristovo konečné vítězství postavit do světla pozemského osvobození člověka, jež by tak bylo anticipací Kristova eschatologického osvobození, anticipací Božího království v konkrétním dějinném kontextu.⁷³⁹ Toto směřování je Rahnerovi cizí, což nás vzhledem k již nabytým vědomostem o jeho podceňování vnitrosvětského aspektu spásy příliš nezaskočí. Innsbrucký jezuita nás spíše ubezpečuje, že se nemůžeme stát novými spasiteli, kteří vynaleznou spásu bez kříže a bez trudné, dlouhotrvající Bílé soboty dějin. Spasitel je jediný: ten, který nás skrze své vítězství nad smrtí zve ke spáse, tedy na prvním místě k vítězství dobra a života v našich srdcích (a tím také k boji o toto vítězství v životech našich bližních), čímž proměňuje dějiny nikoli zvenčí a krátkodobě, jen v prchavém historickém kontextu, ale trvale a plně. Jistě,

⁷³⁹ Srov. F. ŠTĚCH, „Kdo (co) nás osvobodí? Kristologie následování a praktická ekleziologie“, in M. CÁB, R. MÍČKA, M. PELECH (eds.), *Mezinárodní symposium o teologii osvobození* (České Budějovice 2007), s. 37-43 (41).

Rahner poněkud opomíná, že „eschatologická naděje se má vyjadřovat i ve strukturách světského života“⁷⁴⁰, a nevyjadřuje se tolik ke konkrétním otázkám záchrany a pomoci člověku v současném světě, ačkoli ani v této oblasti mu nemůžeme přisoudit pražádnou angažovanost.⁷⁴¹ Přesto můžeme na druhé straně tvrdit, že jeho hlubinný, nadpozemský mysticko-teologický pohled zprostředkovává mnohem více trvalého božského světla než naděje na pouhou, v lidských dějinách plně realizovanou vnitrosvětskou spásu. A pokud jsme s Rahnerem pohlíželi na Srdce Páně jako na smysl a střed dějin, pak se můžeme obrátit právě na ně jako na záruku definitivní božské proměny veškerého světového dění v Kristu:

„Všechno je vztaženo na tvé bušící Srdce. Stále bije a vytváří čas a dobu trvání, a ve velkých, bolestných úderech se dál žene svět a jeho dějiny. Je to nepokoj hodiny, a nepokojné je tvé Srdce, dokud nespočine ve mně, nepokojné je tvé Srdce, dokud nespočineme v tobě, dokud se do sebe neponoří čas a věčnost. Avšak: Buďte klidní, já jsem přemohl svět. Trýzeň hříchu již utonula v tichu lásky. Stala se tím temnější, ohnivější, žhavější skrze zkušenost toho, co je svět. Avšak mělká propast vzpoury je pohlcena nesouměřitelným milosrdenstvím, a v majestátních úderech pokojně vládne božské Srdce.“⁷⁴²

⁷⁴⁰ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O lidském rozvoji a křesťanské spáse*; český překlad in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995*, s. 49-72 (65).

⁷⁴¹ Např. Rahnerova programová řeč na setkání rakouských katolíků ve Vídni v září roku 1952 silně akcentuje poselství sociálního učení církve v oblasti důstojnosti a svobody člověka. Srov. H. RAHNER, „Österreichisches Confiteor und Gloria“, s. 270-285. Dále srov. např. jeho články: „Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur“; „Gibt es noch ein heiliges Österreich?“, *Der Volksbote* 50, Nr. 14 (1950), s. 17, v němž mj. vyzývá k otevřenosti pro četné otázky, jež nevyhnutelně vyvstaly kvůli sociálnímu rozvoji v 19. století; a „Kommunismus der Kirchenväter“, v němž se autor na základě otců vyjadřuje k problematice soukromého vlastnictví a sociálního uspořádání, přičemž upozorňuje, že před každou sociální přeměnou musí stát reforma morální a že základní morální podmínkou každého společenského řádu je křesťanská svoboda srdce. A uzavírá, že otcové, věrní učení svého Pána, hlásali program nikoli nového sociálního řádu, nýbrž nového sociálního smýšlení, které spočívá ve vnitřní proměně k velkodušné svobodě a angažovanosti ve prospěch potřebných.

⁷⁴² *Alles ist bezogen auf dein schlagendes Herz. Noch hämmert und schafft die Zeit und die Dauer, und in großen, schmerzlichen Schlägen treibt es die Welt und ihr Geschichte voran. Es ist die Unruhe der Uhr, und unruhig ist dein Herz, bis es ruht in mir, unruhig ist dein Herz, bis wir ruhen in dir, Zeit und Ewigkeit ineinandersinken. Aber: Seid ruhig, ich habe die Welt überwunden. Die Qual der Sünde ist schon untergegangen in die Stille der Liebe. Dunkler ist sie davon geworden, flammender, glutender um die Erfahrung dessen, was Welt ist. Aber der seichtere Abgrund des Aufruhrs ist verschlungen von der unlotbaren Erbarmung, und in majestätischen Schlägen waltet ruhig das göttliche Herz.* H. U. VON BALTHASAR, *Das Herz der Welt*, s. 174.

II. 6. Spiritualita křesťanského srdce

Jestliže jsme se nyní na závěr zmínili o Spasiteli, který chce uskutečňovat své vítězství v našich srdcích, pak jsme tím předznamovali tuto završující kapitolu naší christologické procházky dílem a odkazem Hugo Rahnera. On totiž celou svou teologii směřuje jako výzvu k člověku, do jehož srdce se má přelít úchvatná nabídka božské spásy. Bude-li středem zájmu opět Srdce Páně, pak na závěr s Rahnerem pohlédneme i na neposkvrněné Srdce jeho Matky, v němž může učedník Páně pro své srdce rovněž mnoho pochopit a obdržet.

II. 6. 1. Srdce Ježíšovo a srdce učedníka

Srdce učedníka se tedy v Rahnerově hlásání připodobňovat Srdci svého Mistra, a tak dokonávat to, co vyšlo z Božího Srdce Trojjediného: „Jako se Logos rodí z ‚otcovského Srdce‘ a ze svého ‚Srdce‘ vysílá Ducha, tak nyní onen omilostněný čerpá z Kristova nitra prameny moudrosti, když se zrození Logos z Otcova Srdce dokonává v skutku v něm samotném, v základu duše.“⁷⁴³ Svůj hlavní příspěvek k této tematice předložil náš autor už v roce 1935 jako svou habilitační práci⁷⁴⁴ a později jej začlenil do svého grandiózního ekleziologického díla *Symboly církve*.⁷⁴⁵ Tuto „vynikající a dodnes v řadě ohledů nepřekonanou studii“⁷⁴⁶ Fröhlich považuje za nejpůsobivější svědectví o tom, že u Rahnera patří teologie a mystika k sobě.⁷⁴⁷

II. 6. 1. 1. Zrození Krista v srdci učedníka

Tady dosahuje Rahnerova teologie Srdce Páně svého vrcholného spirituálního zacílení: každý věřící má zrodit ve svém srdci Krista, tak jako se Kristus věčně zrodil z Otcova

⁷⁴³ *Wie der Logos aus den „väterlichen Herzen“ geboren wird und aus seinem „Herzen“ den Geist entsendet, so schöpft nun der Begnadete aus dem Inneren Christi die Ströme der Weisheit, da sich die Geburt des Logos aus dem Vaterherzen ja in ihm selbst, im Grund der Seele vollzieht.* H. RAHNER, „Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 71.

⁷⁴⁴ H. RAHNER, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen“.

⁷⁴⁵ Srov. SK, s. 13-80.

⁷⁴⁶ C. V. POSPÍŠIL, „Trojice a Marie z Nazareta“, in KOLEKTIV AUTORŮ, *Maria z Nazareta. Plnost člověka a jádro církve* (Svitavy 2003), str. 93-122 (111).

⁷⁴⁷ Srov. R. FRÖHLICH, „Zum Menschenbild Hugo Rahners“, s. 171. Podle Vorgrimlera se jedná o nepostradatelnou sbírku pramenů k patristické nauce o milosti. Srov. H. VORGRIMLER, „Mystische Innerlichkeit und weltoffene Humanität“, s. 143.

Srdce a v čase zrodil z Panny, a to v síle Ducha a skrze církve,⁷⁴⁸ která se rodí z probodeného Srdce Ukřižovaného. Je to následování přímo trojiční, je to způsob, jak může člověk v síle Božího obrazu realizovat závratnou plnost plodné lásky Trojjediného. Srdce věřícího se má stát podobným Srdci Božímu: „Kristus se rodí z našeho vlastního srdce. V nás samotných a na nás se dokonává to, co započalo v hlubinách otcovského Srdce.“⁷⁴⁹ „Jak se to stane?“ (Lk 1,34) Tím, že se narodíme znova, shora, z Ducha (srov. Jan 3,3.5), skrze křest⁷⁵⁰, který je začleněním do života Nejsvětější Trojice, skrze růst v životě milosti, skrze následování Krista, jehož Srdce předává božskou sílu jeho zrození z lůna věčného Otce. Lidské srdce se má po vzoru Kristově stát místem přítomnosti Boha.⁷⁵¹ Opět se potvrzuje, že člověk „unese“ plnost Boží lásky, že je stvořen a vykoupen pro trvalé propojení s Bohem skrze osobu vtěleného Syna. Proto je zván, aby v sobě udělal Bohu prostor: „Veliké je lidské srdce jedině tehdy, když se stane malým ve velkém Bohu.“⁷⁵² Tak už v srdci každého křesťana, jenž uchovává křestní milost a ve svém životě jí dává působnost, započala věčnost.⁷⁵³

II. 6. 1. 2. S Kristem probodené srdce učedníka

Toto spodobení se Spasitelem má však růst do plnosti Kristova Srdce, které je Srdcem probodeným. Rahner na mnohých místech, zejména ve svých duchovních promluvách, zdůrazňuje nutnost ubírat se touto cestou následování ukřižovaného Pána. Je to napodobení jeho nerozborné jednoty božského a lidského, napodobení pomalého, a přece nezadržitelného směřování k probodnutí, jež dává život. To je cesta skrze kříž

⁷⁴⁸ Srov. SK, s. 13. „Jako nyní tento dokonalý člověk Ježíš Kristus, podle své fyzické lidské přirozenosti zrozený z Panny a podle své božské přirozenosti (κατα Πνευμα) z Otcova srdce v duchovním zrození – tak má být znovuzrození věřícího napodobením zrození Logos: z Ducha a z panny.“ (*Wie nun dieser vollkommene Mensch Jesus Christus, seiner physischen Menschennatur nach aus der Jungfrau geboren ist und seiner Gottnatur nach [κατα Πνευμα] aus dem Herzen des Vaters in einer geistigen Geburt – so soll die Wiedergeburt der Gläubigen eine Nachahmung der Logosgeburt sein: aus Pneuma und Jungfrau.*) H. RAHNER, „Die Gottesgeburt“, s. 348.

⁷⁴⁹ *Christus wird geboren aus unserem eigenen Herzen. In uns selbst und an uns vollendet sich, was in den Tiefen des väterlichen Herzens begann.* H. RAHNER, „Geburt aus dem Herzen“, s. 98. Srov. také TÝŽ, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 5.

⁷⁵⁰ „Od té doby, co se věčný Logos stal člověkem, je χωρητος, ‚přijímatelný‘ pro člověka, a milost křtu spočívá v tom, onen ‚stále znovu sestupující Logos‘, celý Logos přijmout do sebe, aby se v nás nově usídlil.“ (*Seitdem der ewige Logos Mensch geworden, ist er χωρητος, ‚aufnehmbar‘ für den Menschen, und die Taufgnade besteht nun darin, daß die Seele den ‚immer wieder herabsteigenden Logos‘, den ganzen Logos in sich tu einer neuen Einwohnung aufnimmt.*) H. RAHNER, „Die Gottesgeburt“, s. 366.

⁷⁵¹ Kristus se musí zrodit v nás, jinak by bylo naše tělesné narození pouhým narozením k věčné smrti. Srov. H. RAHNER, „Geburtstag am Kreuzauffindung“, s. 30n.

⁷⁵² *Groß ist eines Menschen Herz nur, wenn es klein wird im großen Gott.* H. RAHNER, „Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, s. 422.

⁷⁵³ Srov. H. RAHNER, „Geburt aus dem Herzen“, s. 97.

ke zmrtvýchvstání, to je následování Krista.⁷⁵⁴ Uprostřed pozemské církve strmí kříž a nový život se v ní nikdy nezrodí jinak než skrze svědectví „mučedníka“ – člověka, který v pokorné chudobě a sebezřeknutí je ukřižován spolu s Kristem.⁷⁵⁵ Teprve v krvi, v oběti své neposkvřené vydanosti v Duchu svatém, dosáhl Kristus účasti na své slávě. Proto platí i pro nás, že bez kříže neexistuje žádný růst ani postupování k jasů přicházející slávy; je to vítězství ze síly trpícího a v utrpení oslaveného Pána.⁷⁵⁶ Tato vůně života může naplnit dům církve jedině tehdy, když se směle rozbije alabastrová nádoba našeho srdce tak jako nádoba Magdalény (srov. Mk 14,3).⁷⁵⁷ Proto otec Rahner zaníceně promlouvá: kdo netrpí, stává se neplodným; kdo se nestává pšeničným zrnem, neporozuměl Kristovu Srdci.⁷⁵⁸ Takto Pater Hugo nabádá své svěřence v Canisianu k věrnosti Srdci Ježíšovu:

Nalezneme-li v lidském Srdci věčného Slova srdce všech věcí, získáme-li v tomto Srdci sílu s Kristem se podílet na proměnění světa a na jeho návratu do Srdce věčného Otce, nalezneme-li v lásce tohoto Srdce vždy novou útěchu a pastorační odvahu [vykonávat] dílo tohoto vykoupění světa, které nám je vždy znovu svěřováno a které od smrti Páně na kříži neustále proráží z otevřeného a věčně se obětujícího Pánova Srdce, pak jsme pochopili to, co nás sjednocuje v tomto společenství.⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ Srov. H. RAHNER, „Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu“, s. 18n. Tak Rahner chápe svěťce jako ty, kteří mají účast na životním údělu Pána, na jeho smrti. Srov. TÝŽ, „Warum beten wir um heilige?“, s. 8.

⁷⁵⁵ Srov. H. RAHNER, „Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu“, s. 20. Vykoupený člověk má otevřené rány stejně jako jeho do hrobu položený Pán. Pokud chce být opravdu spasený, musí jako Pán stále dávat přednost kříži před svou radostí a spolu s ním obstát ve dnech svého života „s naléhavým voláním a se slzami“ (Žid 5,7) a naučit se utrpením poslušnosti. Srov. H. RAHNER, „Die Erlösten“, *GrEnt* (April 1953), s. 197n (198).

⁷⁵⁶ Srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 256n.

⁷⁵⁷ Srov. H. RAHNER, „Benedixit, fregit, deditque“, s. 94. Když Rahner líčí období silné askeze sv. Ignáce, jejíž zdravotní následky si nesl až do své smrti, připisuje: „Tak se Iñigovi stalo v Manrese to, co se stává všem, na které chce Bůh vylít svého Ducha. Nádoba těla musí být rozbíta.“ L. VON MATT, H. RAHNER, *Ignác z Loyoly*, s. 118.

⁷⁵⁸ Srov. H. RAHNER, „Qui corde fundis gratiam“, s. 4. A tak je v pohledu innsbruckého jezuitu den narození pro nás nalezením kříže. Z lůna matky jsme byli vrženi do společenství s Pánem. Náš den narození je už zároveň dnem smrti. Ale z tohoto spoluumírání s Kristem se také nám a všem, jimž my tuto nepochopitelnou zvěst hlásáme, dostává narozenin věčného života. My všichni jsme se narodili jedině proto, abychom v Kristu denně umírali. Naše smrt na konci tohoto života je proto vlastní a pravý „dies natalis“. Srov. TÝŽ, „Geburtstag am Kreuzauffindung“, s. 33.

⁷⁵⁹ *Wenn wir in den menschlichen Herzen des ewigen Wortes das Herz aller Dinge finden, wenn wir in diesem Herzen die Kraft erlangen, mit Christus mitzutun an der Verklärung der Welt und ihrer Heimholung an das Herz des ewigen Vaters, wenn wir in dieser Herzensliebe immer neue Tröstung und seelsorglichen Mut finden, das Werk dieser Welterlösung, das uns immer neu aufgetragen ist und das immerdar seit dem Kreuzestod des Herrn aus dem geöffneten und ewig sich opfernden Herzen des Herrn herausbricht, dann haben wir das verstanden, was uns in dieser Gemeinschaft eint.* H. RAHNER, „Die Andacht zum hl. Herzen in der ersten Gesellschaft Jesu“, s. 25. Podobná slova nalezneme v TÝŽ, „Der alte Geist im neuen Gewande“, *KCC* 95 (1960/1961), s. 14-18 (15-16), kde autor dále vybízí k probodění vlastního srdce ve zřeknutí se sebe sama, k předvídání vítězství Kristova srdce skrze účast na jeho kříži, k uchvácení srdce.

Proto platí, že jedině ten, kdo obětoval své vlastní srdce, je následovníkem Krista pro všechny formy pomoci duším.⁷⁶⁰

Rahner na jiném místě připomíná, že tento růst srdce v následování Krista s sebou nese boj mezi duchem světa a Božím Duchem, tedy boj o vítězství Pneuma nad démonem. Takový zápas je skutečně *duellum mirandum*, který započíná ve křtu vyháním ďábla ze srdce a pokračuje pomalým, ale vítězně končícím procesem duševního exorcismu, oním asketickým a mystickým utkáním, k němuž křesťan dostává sílu z Kristovy kalvárské smrti, která je pramenem Ducha. Tady se odehrává rozlišování duchů, jemuž se člověk učí díky zkušenostem s jejich působením, jak to zná a zaznamenává celá patristická tradice až ke sv. Ignáci z Loyoly.⁷⁶¹ I tento právě popsaný smrtelně vážný zápas srdce bychom mohli nazvat spodobením s Ukřižovaným, protože v něm člověk dorůstá do podoby Krista, který přemohl všechny síly zla svým utrpením až smrti, až k probodnutí Srdce.

II. 6. 1. 3. Velikonoční vítězná radost srdce učedníka

Rahner nás nenechává na pochybách, že tento bolestný růst srdce má své radostné velikonoční vítězství. Jestliže ukřižovaný Pán bude stát ve středu učedníkovy života, v jeho utrpení, zřeknutí se a ve smrti, potom se zakrátko stane pramenem vnitřní a věčné radosti.⁷⁶² Tak se i první velikonoční Aleluja stane „radostným výkřikem křesťanského srdce“⁷⁶³. Vskutku „pokoj a vítězná radost vycházejí jedině z takového srdce, které se podobá Srdci Ježíšovu v jeho vydanosti až do poslední kapky krve“⁷⁶⁴. Když starší z Rahnerů sleduje původ obrazu královské cesty kříže v antickém cestovatelském slovníku, uvádí výklady středověkých autorů, podle nichž musíme zůstat na cestě Kristově, pokud chceme nést utrpení nejen trpělivě, ale i s radostí srdce. Byli bychom

⁷⁶⁰ Srov. H. RAHNER, „Die Geistgeschichtliche Bedeutung der Marianischen Kongregation“, s. 8. V jednom svém primičním kázání P. Hugo upozorňuje, že primice je počátkem Ježíšova umírání v srdci kněze i v srdcích všech věřících. Na jejich životě se musí odhalovat mystérium víry, které spočívá v kříži a radosti. Jestliže řekneme jasné a odvážné „Ano“ jako obětní slovo primice našeho vlastního srdce, pak budeme tiše pociťovat, že nejhlubší radostí křesťanů je přece jen dřevo kříže našeho Pána. Srov. TÝŽ, „Sehnlich hat mich danach verlangt, dies Osterlamm mit euch zu essen, ehe ich leide“, s. 4.

⁷⁶¹ Srov. H. RAHNER, „Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie“, s. 248-268.

⁷⁶² Srov. H. RAHNER, „Sehnlich hat mich danach verlangt, dies Osterlamm mit euch zu essen, ehe ich leide“, s. 4n. Srov. také TÝŽ, „Prius corde quam corpore“, s. 91.

⁷⁶³ *Freudenschrei des christlichen Herzens*. H. RAHNER, „Glaube am Karsamstag“, s. 245.

⁷⁶⁴ *Friede und Siegesfreude kommen nur aus einem Herzen, das dem Herzen Jesu gleichgebildet ist in der Hingabe bis zum letzten Blutstropfen*. H. RAHNER, *Immolatus vicit*, s. 1. Proto P. Hugo kněžím radikálně zdůrazňuje, že pokud naše srdce už nekrvácí, pokud rána okorává a v našem nitru už všechno odumřelo a stalo se nezranitelným, tehdy jsme nepoznali a zároveň promarnili to nejkrásnější v našem duchovním životě. Srov. TÝŽ, *Commori corde*, s. 5.

pošetilí, kdybychom chtěli opustit královskou cestu, jež je vydlážděna hlavními kameny apoštolů a proroků a která se stala schůdnou skrze stopy svatých a samotného Pána. Tato cesta je sladká a snadná pro chůzi, i když se na začátku zdá kostrbatá a krutá. Kdo po ní kráčí, dospěje k Pánu, který je „tichý a pokorný srdcem“.⁷⁶⁵

Pouze takové srdce je tedy nakonec schopno pojmout jas Boží vítězné lásky – nazít tuto eschatologii přítomnosti, jak Rahner vysvětluje: V našich srdcích již nyní vyrůstá nadcházející světlo slávy. Protože Kristus a jeho Duch jsou již v nás, proto sice naše tělo umírá, ale v tomto a skrze toto umírání začíná náš duch zářit ve slávě, která vychází z toho Ducha, jenž Krista vzkřísil z mrtvých.⁷⁶⁶

„Pozemská láska je slepá pro věci Ducha. Ale nebeská láska, která se obětuje, která má účast na kněžském ponížení kříže onoho Logos, jenž se narodil z Panny, láska od Ducha k Otci, ta již zde na zemi dostává osvětlené smysly, „návykem vycvičené smysly“ (Žid 5,14), s nimiž už tady, uprostřed slepé viditelnosti, může vidět Ducha.“⁷⁶⁷

Toto velikonoční dílo nového stvoření Rahner spojuje se starokřesťanskými velikonočními obrazy jara. Tvrdí, že Velikonoce jsou jarem našeho duchovního života – o těchto svátcích má znovu rozkvést náš život, jenž nám byl darován křtem. Toto jaro Ducha svatého, které nikdy nepomíjí, je pravou křesťanskou realitou. V našich srdcích se naplňují všechna mystéria, stvoření světa a dějiny spásy, dílo šesti dní a přechod Rudým mořem. Když jarní slunce vyrovnává den a noc, když měsíc září v plném lesku, potom se v nás obnovuje vzkříšení křestní milosti.⁷⁶⁸

A tak může křesťan s takto proměněným srdcem být člověkem eschatologické naděje i v protivenstvích dějin „Víme, že na nejhlubším dně našeho ještě neoslaveného srdce již doutná oheň, který brzy propukne v plameny blaženého patření na Boha ... Pak by se mělo naše srdce – uprostřed utrpení a v denních námahách tohoto putování k nebeské vlasti – otevírat pro takřka nezakrotný proud radosti z toho, že všechno již skrytě dorazilo k cíli slávy.“⁷⁶⁹ Opravdu, na zemi stále trvá noc, avšak jednou nastane den a jitřenka vzejde v našich srdcích. Jedině zakotvíme-li takto všechno pozemské ve

⁷⁶⁵ Srov. H. RAHNER, „Der königliche Weg des Kreuzes“, ZAM 8 (1933), s. 73-76 (75n).

⁷⁶⁶ Srov. ETV, s. 193.

⁷⁶⁷ *Irdische Liebe ist blind für die Dinge des Geistes, aber die himmlische Liebe, die sich opfert, die teilnimmt an der priesterlichen Kreuzvernichtung des aus der Jungfrau geborenen Logos, die Liebe aus dem Heiligen Geist zum Vater hin: sie erhält schon hienieden die erleuchteten Sinne, die 'geschulten Sinne' (Hebr. 5,14), mit denen sie schon hier, inmitten der blinden Sichtbarkeit, den Geist sehen kann.* Tamtéž, s. 194.

⁷⁶⁸ Srov. H. RAHNER, „Österlicher Frühling“, s. 247.

⁷⁶⁹ H. RAHNER, „Prius corde quam corpore“, s. 92.

věčnosti, kam nás Kristus již předešel, obdržíme sílu pramenící z víry, že nad každou temnotou jednou zvítězí Kristus, který je „sluncem vycházejícím z výsosti“.⁷⁷⁰

A v souvislosti s poutí víry mudrců do Betléma autor podotýká :

„Musíme pospíchat, musíme mít stále připraveny obětní dary, musíme následovat hvězdu, která ne vždy svítí. ‚Mudrci spěchají s dary na královskou svatbu.‘ V hloubkách naší existence přetvořené křtem jsme však již vskutku dospěli domů k Bohu: jen se musí ještě vyjevit, co už jsme. Již dávno započala ve skryté hlubině našeho srdce druhá epifanie. Věčnost je už zde a my jí spěcháme vstříc.“⁷⁷¹

Jestliže jsme nyní se svým srdcem stanuli uprostřed tajemství Vánoc, řekněme spolu s Rahnerem, že právě o těchto svátcích nabízí Pán vánoční dar každému člověku: sám sebe. Bůh, který leží v prázdných jeslích našeho srdce, směřuje na nás svou prosbu, jež vyžaduje odpověď:

„Dej mi, synu, své srdce“ (Př 23,26). My můžeme svá srdce darovat Bohu. My sami jsme se stali vánočním darem důstojným pro Boha – od té doby, co se Bůh stal osobním darem v prvních Vánocích. Admirabile commercium ... Naše konečně svobodné srdce pak bude královským darem, který podává Syn Otci (1 Kor 15,24): Bude to nikdy neodvolatelná odpověď na vánoční prosbu božské lásky: ‚Dej mi, synu, své srdce!‘“⁷⁷²

II. 6. 2. Srdce Ježíšovy matky a srdce učedníka

Poselství o zrození Krista v srdci učedníka vedlo církevní otce k přesvědčení, že srdce věřícího lze nazvat Kristovou matkou, protože tak jako ona rodí i on do světa Krista.⁷⁷³

Tak se zde christologie, mystika, spiritualita a asketika propojuje i s mariologií. Rahner

⁷⁷⁰ Srov. H. RAHNER, „Die Sonne siegt doch“, *Die Furche* 3, Nr. 51 (1947), s. 1.

⁷⁷¹ *Wir müssen eilen, müssen Opfergaben bereit halten, müssen dem Stern folgen, der nicht immer leuchtet. ‚Weise eilen mit Gaben zur Königshochzeit.‘ In den Tiefen unseres durch die Taufe umgewandelten Wesens sind wir aber auch schon angekommen, daheim bei Gott: nur muß es noch offenbar werden, was wir bereits sind. Schon lange hat im verborgenen Abgrund unseres Herzens die zweite Epiphanie begonnen. Die Ewigkeit ist schon da, und wir eilen ihr entgegen.* H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 356n.

⁷⁷² „Kind, schenk mir dein Herz“ (Prov 23,26). *Wir können unser Herz an Gott wegschenken. Wir selbst sind eine Gottes würdig gewordene Weihnachtsgabe, seitdem Gott sein eigenes Geschenk geworden ist in der ersten Weihnacht. Admirabile commercium ... Dann wird unser endlich befreites Herz das königliche Geschenk sein, das der Sohn dem Vater hingibt (1 Kor 15,24): die nie zurücknehmbare Antwort auf das weihnachtliche Heischen der göttlichen Liebe: ‚Kind, schenk mir dein Herz!‘* H. RAHNER, „Kind, schenk mir dein Herz!“, s. 889.892.

⁷⁷³ „Každá duše nosí v sobě jako v mateřském lůně Krista. Nepřetvoří-li se svatým životem, nemůže být nazvána Kristovou matkou. Pokaždé však, když do sebe přijímáš slovo Kristovo a dáváš mu ve svém nitru tvar, když je v sobě utváříš jako v mateřském lůně svým přemýšlením, můžeš být nazván Kristovou matkou.“ PS. CHRYSOSTOMUS, *De caeco et Zachaeo* 4: PG 59, 605. Cit. in H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 53; tato citace je uvedena také v TÝŽ, „Die Gottesgeburt“, s. 367.

nám v této oblasti předkládá ještě jeden důsledek živé úcty k Ježíšovu Srdci. Je to téma úcty k Mariinu Neposkvrněnému srdci, jak je rozpracoval a předložil ve svých dvou přednáškách diecéznímu kléru při příležitosti přípravy na zasvěcení diecéze Sitten nejčistšímu srdci Mariinu.⁷⁷⁴ Ve svých úvahách vychází ze známého citátu sv. Augustina, který prohlásil, že Maria přijala Krista nejprve srdcem a teprve potom svým tělem: *Prius corde quam corpore*. To je věta, která se stává jakýmsi heslem, programovým prohlášením celého příspěvku. Autor pak na základě tohoto axiomu začíná rozvíjet pozoruhodnou teologickou meditaci. Na začátku tvrdí, že Boží Syn byl zrozen nejprve z Božího Srdce, než sestoupil do lůna Panny, byl tedy počat *prius corde quam corpore*. „To, že se Bůh mohl jednou stát ‚synem‘ člověka, má svůj původ a smysl v božském synovství Slova z Otce v lásce Ducha“⁷⁷⁵. Věčné Slovo pak přichází do světa ne s mocí a bez ohledu na člověka, ale pokorně tluče na dveře svobody oné ženy, která za celé lidstvo smí říci „Ano“. Nejprve tedy musela Maria vykupujícího Boha počít srdcem – tedy tím nejnvtitnějším, co má stvořená lidská přirozenost, onou podivuhodnou svatyní, svobodnou a svobodně se sklánějící láskou⁷⁷⁶, v níž se také člověk stává partnerem Boha. Ukazuje se, jak záleží právě na tomto jediném „ano“ jednoho lidského srdce; zde padá ve jménu celého lidstva rozhodnutí pro spásu.⁷⁷⁷ Proto může Rahner uzavřít prohlášením, že v prapočátku veškeré spásy stojí Mariino srdce.⁷⁷⁸ Co započalo v Srdci Otce přede všemi věky, se stává skutečností v srdci matky. Z tohoto Rahnerova uvažování vysvítá důležité poselství: Kristovo boholidské Srdce, v němž se skrze člověka Ježíše setkáváme s Bohem, předpokládá Boží milostí otevřené a Bohu darované lidské srdce, skrze něž může Bůh v Kristu přijít do světa. Nestačí poslušnost Božího Syna, je potřebná poslušnost i lidské dcery, aby lidská svoboda, nejvyšší důsledek závratné Boží lásky, dala Bohu potřebný prostor.

V tomto Rahnerově pohledu bychom mohli v Mariině srdci nahlížet model veškeré křesťanské inkulturace. Vždyť právě v uvedeném adventním souhlasu Matky Bůh navázal na židovské dějiny a kulturu a současně tyto starozákonní přípravy

⁷⁷⁴ Srov. H. RAHNER, „*Prius corde quam corpore*“, s. 75-94.

⁷⁷⁵ Tamtéž, s. 76.

⁷⁷⁶ Srov. H. RAHNER, *Commori corde*, s. 3.

⁷⁷⁷ Podobně papež Jan Pavel II. zdůrazňuje s odkazem na známé Bernardovo rozjímání o dramatu Mariina rozvažování při zvěstování (srov. BERNARD Z CLAIRVAUX, *In laudibus Virginis Matris, Homilia IV*, 8): „Nikdy v dějinách lidstva tolik nezáleželo na souhlasu lidského tvora jako právě tehdy.“ JAN PAVEL II., Apoštolský list o přípravě na jubilejní rok 2000 *Tertio millennio adveniente* (Praha 1995), č. 2.

⁷⁷⁸ Také na jiných místech Rahner tvrdí, že v srdci této lidské matky začíná dílo spásy, které se končí oslavením veškerého těla. Srov. *Commori corde*, s. 3; „*Marianische Frömmigkeit in der Kirche der Gegenwart*“, s. 140.

nebývale překročil svým neslýchaným nárokem na panenství a zároveň Boží mateřství. Zase je to jedinež milující lidské srdce, jež se otevírá závratné a nepochopitelné svěžesti božského působení, které používá a současně převyšuje lidskou kulturu, a tak ji přetváří a zušlechťuje.

V tomto teologickém rozjímání se však dle našeho názoru mnohem více odehrává podivuhodné setkání nejen úcty k Srdci Páně s úctou k srdci Mariinu, ale šířeji christologie s mariologií. To Rahner potvrzuje na jiném místě, kde velmi úzce propojuje mariánskou úctu s Kristovým tajemstvím: tvrdí, že pravá a dogmaticky jasně opodstatněná láska ke Kristu Pánu vždy vede na přímou cestu k mariánské zbožnosti; neexistuje žádná zdravě vyspělá křesťanská zbožnost k Ježíši Kristu, která by nevedla do nitra srdce jeho pozemské matky. *Per Jesum ad Mariam* – to je podle našeho autora nejvýstižnější zkratka pro nerozlučnou (protože v mateřském lůně *Theotokos* věčně svázanou) spojitost dogmatu a zbožné úcty k Marii.⁷⁷⁹

Avšak patrně nejznatelněji jde v tomto Hugově příspěvku o spolupůsobení milosti a svobodného rozhodování: Ježíšovo probodené Srdce dává Marii předem milost vykoupení, aby ona, prostá veškerého hřichu, se mohla svým čistým srdcem svobodně a plně rozhodnout pro přijetí Boha, který v Ježíši Kristu přichází spasit svět. Tato skutečnost je pak úzce svázána s křesťanskou ortopraxí: Mariino srdce se stává pro věřícího vzorem a pomocí k přijetí Krista do svého života, aby takový učeďník mohl růst do plnosti Ježíšova Srdce, a zprostředkovávat tak v Mariiných šlépějích světu působení božské milosti.⁷⁸⁰

II. 7. Christologický exkurs: Ignác z Loyoly

Na samý závěr této christologické kapitoly si dovolíme malé doplnění. Jakékoli pojednání o díle Hugo Rahnera by nebylo vyvážené a úplné, kdyby pominulo jeho zaměření na poselství sv. Ignáce z Loyoly, zakladatele řádu, k němuž Hugo patřil. Už jsme se vícekrát zmínili o podstatném vlivu Rahnerovy řádové spirituality na jeho teologii. Nemůžeme zde ani na jiném místě práce podrobněji vylíčit všechna ignaciánská témata, jimž se innsbrucký teolog ve svém výzkumu a tvorbě věnoval. Zaměříme se nyní na Rahnerův teologický pohled na Ignáce a jeho odkaz. Jezuitský

⁷⁷⁹ Srov. tamtéž.

⁷⁸⁰ Srov. H. RAHNER, *Commori corde*, s. 3.

profesor totiž zpracovával tuto „řádovou“ tematiku nejen jako samostatný příspěvek ke studiu života světce z Loyoly a ignaciánské spirituality, nýbrž v ní i zde sledoval svůj takřka všudypřítomný teologický a kerygmatický refrén, namnoze převzatý právě od Ignáce: Kristus přítomný ve své církvi, jak nám jej přibližuje a zvěstuje patristická tradice. Ve své krátké autobiografii Rahner konstatuje, že „také ignaciánské studie stály v posledku ve službě objasnění metahistorické příbuznosti moderní religiozity s postavami a díly starocírkevní zbožnosti“⁷⁸¹. Starší z Rahnerů usiloval o prokázání živoucí návaznosti ignaciánské spirituality na bohatý teologický odkaz prvních staletí. Přesvědčuje nás, že jedině tehdy, budeme-li v Ignácovi spatřovat teologa, porozumíme průhlednosti jeho veškeré činnosti – ve vytvoření řádových stanov, v jeho práci pro Německo a Germanicum, v jeho službě zpovědníka, v chytré zprostředkovatelské funkci v otázkách italského protestantismu, v celosvětové práci jeho posledních let, v jeho nemoci a smrti. Ignác nás své teologii neučil, ale ukázal ji svým životem.⁷⁸² A tak nyní chceme načrtnout toto Ignácovo teologické bohatství: po seznámení s autorovou christologií nás jistě nepřekvapí, že innsbrucký jezuita zpracovává i postavu a dílo svého řádového otce Ignáce v pohledu na Krista a jeho Nejsvětější Srdce. Ono je středem Ignácova poselství.

II. 7. 1. Kristovo Srdce jako střed Ignácova poselství

Když měl Hugo ve stručnosti charakterizovat duchovní ideál a motivaci života a díla duchovních synů sv. Ignáce, napsal, že „tento ideál je: ve vší věrnosti být k dispozici Kristu Králi, který chce také dnes i nadále rozvíjet ve viditelné církvi své dílo vykoupění světa“⁷⁸³. V této ryze ignaciánské výpovědi odhalujeme také nejvnitřnější jádro Rahnerova teologického, spirituálního a životního poslání: je jím osoba samotného Krista, ukřižovaného a oslaveného, přítomná ve své církvi od počátku až do skonání času. Tento žitý christocentrismus objevuje innsbrucký jezuita u otců a objevuje ho také u svého řádového zakladatele. A výraznou roli zde hraje již vícekrát zmíněné

⁷⁸¹ ... auch die ignatianischen Studien standen letztlich im Dienst der Aufhellung der metahistorischen Verwandtschaft der modernen Religiosität mit den Gestalten und Werken der altchristlichen Frömmigkeit. H. RAHNER, *Hugo Rahner*, s. 15n.

⁷⁸² Srov. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, s. 6n.

⁷⁸³ *Dieses Ideal ist: Christus dem König, der auch heute und immerdar in der sichtbaren Kirche sein Werk der Welterlösung fortsetzen will, in aller Treue zur Verfügung zu stehen.* H. RAHNER, „Die Jesuiten“, *Der Sendbote des Herzens Jesu* 81 (1951), s. 155n (155). Tento ideál bezprostředně navazuje na samotný střed Ignácova životního nasazení, jímž byla jeho náruživá láska ke Kristu Králi, který dnes a nyní žije a bojuje přítomný ve své církvi, ve viditelné církvi svého náměstka, tedy v naší matce hierarchické církvi. Srov. H. RAHNER, „Ignatius von Loyola und das Priestertum“, s. 193.

teologické téma Srdce Páně. Náš autor je přesvědčen, že právě Ignác dobře pochopil tajemství Spasitelova Srdce. Tvrdí, že v samém středu Ignácových Exercicií stojí obraz Krále Krista, který je vlastně obrazem Ježíšova Srdce: Srdce oslaveného, které dosáhlo slávy skrze smrt a které volá i nás k účasti na utrpení, jímž jedině můžeme proměnit své srdce a připodobnit je tak Kristu. Účastí na jeho moci plynoucí z oslavení pak můžeme proměňovat svět. Ignácovo exerciční rozjímání o Ukřižovaném navazuje podle mínění autora na středověkou zbožnost k probodenému Kristovu Srdci, což dokazuje také modlitba „Anima Christi“, která podtrhuje téma zvláště druhého týdne Exercicií – připodobnit se Kristu: *Intra tua vulnera absconde me, aqua lateris Christi lava me*. Podobné spojitosti nachází pak starší z Rahnerů také u prvních Ignácových společníků.⁷⁸⁴

Kristus ve svém Srdci ukazuje bytostnou jednotu božského a lidského, světského a nebeského, poníženého a oslaveného – tudy vede cesta každého Ježíšova učedníka: skrze zřeknutí se světa a ve spodobení s probodeným Srdcem Kristovým dospět k živé a láskyplné přítomnosti ve světě po vzoru vzkříšeného a oslaveného Pána. Toto podle Rahnerových slov dokázal mezi jinými právě Ignác ve svém obrácení, modlitbě, těžkostech a utrpeních a ve svém životním díle, které konal pro církev a svět.⁷⁸⁵ Tak se má každý jezuita po vzoru sv. Ignáce ztotožňovat s Ježíšovým Srdcem, obětovaným a oslaveným. Tímto způsobem Rahner propojuje tradiční jezuitskou úctu k Srdci Páně s ignaciánskou spiritualitou.

II. 7. 2. Christologie Exercicií

Ve svém nejrozsáhlejší zpracování christologických témat u Ignáce, v příspěvku s názvem *K christologii Exercicií* Hugo konstatuje, že nejvnitřnější jádro ignaciánské teologie a mystiky tvoří christologie. Zmiňuje se o základních událostech života sv. Ignáce, které formovaly jeho vztah ke Kristu: obrácení k Bohu skrze rozlišování duchů na základě četby o Kristově životě; touha putovat do Svaté země, která je obrazem vnitřního putování do Jeruzaléma, kde zemřel Bůh; a mystické obdarování v Manrese, jež znamenalo Ignácovu vnitřní proměnu. Duchovní cvičení svatého zakladatele pak jasně ukazují na centrální postavení Krista – už proto, že jako taková jsou vždy meditací

⁷⁸⁴ Srov. H. RAHNER, „Die Andacht zum hl. Herzen in der ersten Gesellschaft Jesu“.

⁷⁸⁵ Tyto pozoruhodné souvislosti nalezneme v H. RAHNER „Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu“, s. 17-24.

Ježíšova života.⁷⁸⁶ Ale cílem a vrcholem Exercicií je obraz dvou praporů a přimknutí se ke Kristu Králi v poslušném následování jeho volání. Všechno zde totiž začíná a končí Pánovým křížem, jenž je průchodem do slávy a místem obratu k vítězství nad Satanem.⁷⁸⁷ Rahner chce o christologii Exercicií pojednat ze dvou důvodů: za prvé tím hodlá vykreslit teologiku Duchovních cvičení – tedy dogmatické přesvědčení, které působí za slovy a formami a které žilo v mysli jejich autora, a za druhé přesným podchycením christocentrismu otevřít cestu k porozumění Exercicií, protože nelze jinak pochopit jejich dějinný vznik a apoštolskou účinnost.⁷⁸⁸ Rahnerova motivace ke zpracování postavy, díla a odkazu sv. Ignáce je tedy v jádru teologická, christologická. Karl Rahner s uznáním napsal Hugovi na sklonku jeho života, že to byl on, kdo jako první (když nepočítá historicky podloženou Przywarovu *Teologii Exercicií*) skutečně rozpoznal a vystihnul nikoli pouze hagiografický, ale teologický význam našeho otce Ignáce v církevních a duchovních dějinách.⁷⁸⁹

II. 7. 3. Ignác jako ikona Kristova boholdství

Tento christologický pohled na svěťce z Loyoly dovolil Rahnerovi, aby v samotném Ignácovi našel opravdového teologa.⁷⁹⁰ V jeho osobě a díle spatřuje boholdské sjednocení mezi tím, co je „nahore“, tedy jeho mystickou zkušeností, a tím, co je „dole“, tedy pozemským putováním církve. Ignácovo smýšlení je tedy teologií sestupu, která směřuje od Boha k člověku, a vidí ve stvořených věcech, v pozemské kráse, moudrosti, spravedlnosti vždy jen odlesk toho, co ve svém bezprostředním mystickém setkání postihl v Bohu. Jedině v tomto „nahore“ spočívá nejhlubší a vlastní zdroj onoho ignaciánského „nalézat Boha ve všech věcech“; jedině ten, kdo našel Boha „nahore“, nachází jej také „dole“. Ignác se tedy podle Hugova líčení stává ikonou chalcedonské

⁷⁸⁶ Ve svém pracovním sešitě k Exerciciím P. Hugo vysvětluje: „Ježíšův pozemský život je ve své podstatě velkým podobenstvím, nejen podobenstvími, která byla posluchačům předmětem jeho pokynů ... V celém Ježíšově životě není nic nevýznamného, všechno je vzhledem ke všemu transparentní.“ (*Das irdische Leben Jesu ist in sich eine große Parabel, nicht nur die Parabeln, die Gegenstand seiner Weisungen für die Zuhörer waren ... Im gesamten Leben Jesu ist nichts unbedeutend, alles ist auf alles hin transparent.*) H. RAHNER *Exerzitien-Werkheft*. Cit. in J. KETTEL, *Cit. d.*, s. 241.

⁷⁸⁷ Srov. H. RAHNER, „Zur Christologie der Exerzitien“, s. 15-17.

⁷⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 15. B. Sesboüé vyzdvihuje Rahnerův přínos pro teologii ignaciánské spirituality právě v této oblasti: v důrazu na christocentrismus Exercicií, které ukazují, že pro Ignáce je Kristus středem božského záměru s člověkem. Srov. B. SESBOÜÉ, „Ignatian spirituality and theology“, *Review of Ignatian Spirituality* 38 (2007), s. 28-35 (32).

⁷⁸⁹ Srov. K. RAHNER, „Ein brüderlicher Geburtstagsbrief“, s. 72.

⁷⁹⁰ K následujícímu srov. H. RAHNER, „Ignatius der Theologe“, in H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, s. 214-234. Také v jedné své předmluvě Rahner konstatuje, že výzkumy roku 1956 dokázaly, že na prvním místě je třeba v Ignácovi objevit teologa. Srov. TÝŽ, „Préface“, in J. F. GILMONT, P. DAMAN (eds.), *Bibliographie Ignatienne 1894-1957* (Paris-Louvain 1958), s. IX-X.

pravdy, že totiž v Kristu se božství a lidství sjednotilo „bez smíšení a bez rozloučení“. „Nahoře“ a „dole“ jsou spojeny skrze to „prostřední“ Prostředníka. To, co je dole, lze jako takové pochopit jedině v pohledu shora, a to se uskutečňuje v pohledu na to, co je uprostřed. Proto Ignác nazývá člověka Ježíše „Stvořitelem a Pánem“: To je jeho mysticky zakoušené *communicatio idiomatum*, to je mystérium božství skrytého v utrpení a zároveň božství, které ve zmrtvýchvstání prozařuje lidství. To „nahore“ věčného Otce sestoupilo ve smrti kříže Prostředníka Ježíše do nejzazšího „dole“ a toto „dole“ se skrze něho stalo navždy oním „nahore“ – proud se vrací ke svému prameni. Proto Rahner nazývá Ignáce také ikonou dialektiky mezi přirozeností a milostí: ze svého blaženého spočinutí vstupuje otec zakladatel do zmatků světa, stává se světským světcem. Je zcela „přirozeným“ člověkem, protože vychází z „nadpřirozenosti“. Proto nachází Boha ve všedních, i těch nejmenších věcech světa, které jsou tím zbožštěny a přivedeny ke Stvořiteli. Je upevněn nahore, a přece je nakonec hotov k činné účasti na tom, co je „dole“. Ignác je člověkem středu, je světským a nadsvětským, nebo lépe: světským, protože nadsvětským. To je podle Rahnera aktuální právě v nové době, tváří v tvář rozštěpení mezi příjemným humanismem onoho „dole“ a supranaturalismem onoho „nahore“, jež však není nijak pokorně a lidsky zaštitěno oním prostředním. Jedině ten, kdo jako Ignác bude více zaměřen do středu, může nalézat útěchu vnitřního vyrovnání mezi nebeským spočinutím a světskou činností, a tak smířit svět.⁷⁹¹

Tuto Ignácovu christologickou vyrovnanost sleduje innsbrucký jezuita z jiné perspektivy také ve světle známého Ignácova náhrobního nápisu, který nám Hugo předložil už v pojednání o teologii dějin „Nebýt omezen tím největším, a přesto zůstat uzavřen v tom nejmenším – to je božské.“ Náš autor si všímá, že právě toto heslo vyznačovalo životní dílo svatého zakladatele: ohraničen nepatrností svého smrtelného života vykonal tento muž věci nesmrtelné, protože se ve službě božskému majestátu nenechal ohraničit ani tím největším. Vskutku, vyhodnocuje Rahner, to největší se musí prokázat jako pravé ve věrnosti k malému: nadšení musí snést všednost, láska spočívá nikoli ve velkých slovech a plánech, ale v prostých činech každodenního života. A tak právě Ignácovo srdce, v ohraničené nepatrnosti jeho malého římského bytu, zůstalo velkým jako svět, tak velkým, jak se slušelo na člověka, jenž směl vstoupit do

⁷⁹¹ Rahner v předmluvě ke svému velkému sborníku ignaciánských studií zdůrazňuje, že každá biografická skica této sbírky stojí ve službě zachycení toho, co právem můžeme nazvat kristocentrikou sv. Ignáce v její vyrovnanosti mezi vtělením a křížem „Stvořitele a Pána“ s pohledem upřeným na slávu Otce, do níž musí vykoupěný člověk dojít skrze kříž a církev. Srov. H. RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, s. 6.

nekonečné šíře božské lásky. Nic pro něj nebylo nepatrné, jen když to bylo pro Krista, nic pro něj nebylo velké a obtížné, když šlo o království pravdy a lásky. Proto byl Ignác světcem všedního dne a současně světcem nadpozemskosti, člověkem, jehož neohraničilo ani to největší a který přesto zůstal uzavřen v tom nejmenším. Byl světcem, protože zůstal člověkem – a člověčenství je tím největším od té doby, co se Bůh sám stal člověkem.⁷⁹² Znovu i zde můžeme spatřit christologické poselství o propojenosti božského s lidským, nebeského s pozemským, největšího s nejnepatrnějším. Po vzoru Krista a jeho boholidského Srdce takto žil a působil mezi mnoha jinými světcí i svatý Ignác: byl nadpozemským světcem a pozemským člověkem, svatým mužem světa a světským svatým. Tato dialektika jeho života je dle staršího z Rahnerů pochopitelná pouze na základě jeho mystického obdarování – že totiž před velikostí Boží se všechno světské a dějinné rozplývá do své stvořené nicoty, a přece je v témže okamžiku rozpoznáno jako lem pláště božského majestátu, jako pozemské vzezření vtěleného Slova.⁷⁹³ Právě uvedený Rahnerův pohled na Ignáce jako mystika je jedním z největších výtěžků jeho ignaciánských bádání, protože ve světcí z Loyoly vidí nikoli přísného a úderného vojáka, ale Božího muže s proměněným srdcem.

II. 8. Christologický závěr: *Cor ad cor loquitur*⁷⁹⁴

Dospěli jsme k závěru naší pouti po christologických milnících Rahnerovy teologie. Stálým průvodcem nám bylo Ježíšovo Srdce a jeho poselství, jak je pro rozličná teologická témata objevoval sám autor. Toto setkání s konkrétní Rahnerovou teologií nás nyní přivádí k závěru, že v tajemství Srdce Páně, jak o něm Hugo smýšlí, je ukotveno celé jeho osobní christologické smýšlení. Rahner jakožto teolog Nejsvětějšího

⁷⁹² Srov. tuto úvahu v H. RAHNER, „Nicht eingegrenzt werden vom Größten, dennoch eingeschlossen bleiben im Kleinsten, das ist göttlich“, s. 1n. Ignác, jak Rahner zdůrazňuje, nebyl mystikem, který by pouze utíkal ze světa, nýbrž člověkem, jehož Bůh vrátil k nepatrnosti všedního dne – avšak tuto všednost dokázal pozorovat zbožštěným zrakem. Tato duchovní dialektika sjednocuje odklon od světa i lásku ke světu, odstup i objímání. Srov. TÝŽ, „Die Grabschrift des Loyola“, s. 332.

⁷⁹³ Srov. H. RAHNER, „Ignatius – Macht und Geheimnis“, *Badische Volkszeitung, Beilage Unser Sonntag* Nr. 173 (1956).

⁷⁹⁴ Tuto větu zvolil John Henry Newmann za své kardinálské heslo. Lze ji chápat ve trojím sdílení či mluvení: 1. Trojjediný Bůh se v Kristu osobně sdílí člověku *cor ad cor* až do konce časů; 2. člověk hovoří k člověku – zapálení křesťané se stávají světlem pro druhé, jsou nejlepšími svědky, skrze něž božská pravda postupuje *cor ad cor* na budoucí generace; 3. člověk se obrací k Bohu, a to zvláště skrze svátost eucharistie, v níž zůstává Ježíšovo srdce přítomno v církvi, a v níž tak můžeme s Bohem komunikovat *cor ad cor*. K této interpretaci a také k původu hesla srov. „‘Cor ad cor loquitur’. John Henry Cardinal Newman’s Coat of Arms“.

Srdce nám ukázal, kde tkví kořeny jeho nazírání na vtělení i ukřižování, na tajemství Kristova života, na perspektivu dějin a na učednické následování Krista.⁷⁹⁵

Můžeme konstatovat, že v teologii Srdce Páně starší z Rahnerů objevil pro své dílo velmi příznačný silný teologický symbolismus a také spojitost se světem a myšlením církevních otců, kteří představují jeden ze základních pramenů jeho teologie. Svou teologii Srdce Páně pak systematicko-teologicky ponejvíce napojuje na velikonoční tajemství a vyjadřuje jí převážně soteriologický význam Kristova díla; jinak ji ovšem soustřeďuje spíše do mohutného spirituálního poselství, které sděluje v živých a svěžích obrazech Písma a starocírkevní teologie. Tak je i téma Nejsvětějšího Srdce integrální součástí jeho úsilí o „kérygmaticizaci“ teologie, tedy o přiblížení Božího zjevení člověku. Proto Rahner tvrdí, že všude tam, kde zůstává živým pravé a niterné vědění o tajemstvích srdce našeho Pána Ježíše Krista, tam se odehrává něco rozhodujícího v království Ducha: Bůh je pochopen tak, jak se nám dává pochopit, od srdce k srdci.⁷⁹⁶

A tak poselství Ježíšova srdce, zejména obraz jeho probodeného boku, člověka bezprostředně vyzývá k odpovědi jeho vlastního srdce. Dovolíme si tuto Rahnerem ustavičně předkládanou výzvu vyjádřit slovy, jimiž velký skladatel Ludwig van Beethoven nadepsal partituru *Kyrie* světoznámé *Missa solemnis*, svého vrcholného životního díla, v němž vypověděl sám sebe: „Co ze srdce vyšlo, k srdci ať opět pronikne!“⁷⁹⁷ Z Kristova probodeného Srdce, vrcholného díla božské lásky, vycházejí prameny Ducha a milosti a chtějí nám, podobně jako lidu Jeruzaléma po kázání apoštolů, „proniknout srdce“ (Sk 2,37), doslova „probodnout“⁷⁹⁸, aby Bůh mohl vnést do našeho života to, co daroval světu Ježíšovým ukřižováním; abychom se tak stali lidmi, kteří mají „skutečně probodené srdce“⁷⁹⁹, kteří v něm budou po vzoru Kristově silou božské lásky přemáhat dědictví vin vlastních i celého světa a šířit poselství spásonosné lásky. Takto se pro Rahnera příznačná *theologia cordis* započíná a koncentruje v teologii Kristova Srdce.⁸⁰⁰ Celým tímto úsilím nás Rahner přivádí do

⁷⁹⁵ Ukazuje se tím, že tajemství srdce Páně se může nejen stát interpretačním klíčem a styčným bodem celé christologie, ale mohlo by díky hlubokým a přímým souvislostem s ostatními teologickými disciplínami „směle představovat architektonický princip celé křesťanské teologie.“ C. V. POSPÍŠIL, *Tajemství srdce vtěleného Syna*, s. 36.

⁷⁹⁶ Srov. H. RAHNER, „Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung“, s. 24n.

⁷⁹⁷ *Vom Herzen – möge es wieder – zu Herzen gehen!* R. ROLLAND, *Život Beethovenův; Život Michelangelův; Život Tolstého* (Praha 1957), s. 249.

⁷⁹⁸ Srov. exegetická poznámka v J. RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus* (Augsburg³2005), s. 141.

⁷⁹⁹ ... *wirklich durchbohrtes Herz*. H. RAHNER, „Qui corde fundis gratiam“, s. 4.

⁸⁰⁰ Rahner podotýká, že nauka o srdci Páně v Písmu a dějiny zbožnosti k Nejsvětějšímu srdci jsou naukou víry pravé *theologia cordis*. Srov. H. RAHNER, *Immolatus vicit*, s. 2.

hlubin našeho vlastního srdce, které se v modlitbě otevírá a přibližuje Srdci našeho Spasitele – protože, jak sám říká, „srdce je přece vždy větší než všechno, co řekneme nebo vymyslíme“⁸⁰¹. Dopomoci k tomuto setkání srdcí bylo niternou touhou innsbruckého jezuita. Krátce před svou smrtí píše v souvislosti s úctou k Srdci Páně svým spolubratřím v Canisianu: „Nevěděl bych o žádné jiné útěše, která by mi v životě a ve smrti dávala více síly, než je přesvědčení, že jsem něco udělal pro rozmnožení této lásky srdce ke Kristu v srdcích svých spolubratřím.“⁸⁰² A když pater Hugo hovoří ke svým svěřencům jako jejich představený, podotýká: „Každé slovo, které zde mám promluvit k vašemu srdci, jsem předložil našemu Pánu a Mistru a svěřil lásce jeho Srdce.“⁸⁰³ Rahner nás tímto nakonec vyučuje ani ne jako profesor, ale spíše jako pravý Kristův učedník⁸⁰⁴, jenž z hloubi svého modlícího se srdce volá: Ježíši, který „jsi mému srdci znovu daroval svou lásku v krvi svého probodeného lidského Srdce“⁸⁰⁵, „Ježíši tichý, Srdce pokorného, přetvoř naše srdce podle Srdce svého!“⁸⁰⁶

⁸⁰¹ *Das Herz ist doch immer größer als das Gesagte und das Gedachte.* H. RAHNER, „Marianische Frömmigkeit in der Kirche der Gegenwart“, s. 129.

⁸⁰² *Ich wüßte keinen Trost, der mir im Leben und Sterben mehr Kraft spendete als die Überzeugung, etwas für die Mehrung dieser Herzensliebe zu Christus in den Herzen meiner Mitbrüder getan zu haben.* H. RAHNER, Brief, KCC 100 (1966), s. 2-4 (3). Ve své již zmíněné krátké řeči při příležitosti vánočního zpívání v Canisianu zmínil se bývalý rektor také o stálících koleje a navázal myšlenkou, že tou pravou stálící našeho srdce a našeho života má zůstat Ježíš Kristus. A dodal: „Jestliže si to vezmete k srdci a jestliže to, moji milí spolubratři, jednou také naplníte, toto ustálení na srdci Páně, potom dostal život i pro mne nejkrásnější smysl.“ (*Wenn Sie das beherzigen und wenn Sie das, meine lieben Mitbrüder, auch eines Tages erfüllen, diese Fixierung an das Herz des Herrn, dann hat das Leben auch für mich den schönsten Sinn erhalten.*) H. RAHNER, „Ansprache zum Weihnachtsliedersingen im Canisianum“, s. 32.

⁸⁰³ *Ich habe jedes Wort, das hier zu Ihren Herzen sprechen soll, unserem Herrn und Meister vorgelegt und seiner Herzensliebe anvertraut.* H. RAHNER, Brief, KCC 89 (1955), s. 149-151 (149).

⁸⁰⁴ V blahopřejném dopise svému někdejšímu představenému vyzdvihují seminaristé Canisiana skutečnost, že to byl právě P. Hugo, který se snažil ukazovat jim to rozhodující, totiž že v srdci Páně jsou skryty všechny poklady vědění. Srov. „Unser Geburtstagsbrief“, s. 15. I z toho zaznívá vůdčí rys Rahnerova životního odkazu: propojení vědy a zbožnosti.

⁸⁰⁵ *Du hast meinem Herzen deine Liebe wiedergeschenkt im Blut deines durchbohrten Menschenherzens.* H. RAHNER, *Gebete der Einkehr*, in K. RAHNER – H. RAHNER, *Worte ins Schweigen – Gebete der Einkehr* (Freiburg i. B. 1973), s. 90.

⁸⁰⁶ Závěr litaní k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu. *Kancionál. Společný zpěvník českých a moravských diecézí* (Praha 1999), s. 92.

III. KAPITOLA:

EKLEZIOLOGICKÁ TÉMATA HUGO RAHNERA

Třetí kapitolu našeho putování po cestách Rahnerovy teologie chceme věnovat jeho ekleziologii. S tématem církve totiž pronikáme do druhé největší oblasti Rahnerova teologického zájmu, ačkoli ne tak rozsáhlé, jak tomu bylo v christologii. Innsbrucký profesor se teologii církve věnoval v mnoha svých pracích po celý svůj badatelský život.⁸⁰⁷ Byl člověkem církve, který v ní a s ní žil, dýchal i trpěl. Církev představuje opravdový teologický a duchovní domov našeho autora. Ve svých spisech sice nepodává žádnou systematickou nauku o církvi, což nás díky nabytým zkušenostem s jeho christologií pramálo překvapí; tím více se však věnuje některým svým oblíbeným tématům. Nejhlubší motivační zdroj tohoto zájmu o církev je bezesporu postava Krista, s nímž se Rahner v církvi setkává v bohatých variacích; ba spíše sama církev je pro něj touto Kristovou přítomností. Autor nám tak bude v různých pohledech na církev snášet do klína bohaté plody předchozí christologické kapitoly. Její nejopěvovanější refrén se nám však tlačí do popředí i zde v ekleziologii: pro Huga Rahnera je církev především tou, která se zrodila z probodeného Kristova boku – sem bude směřovat i naše první ekleziologické ohlédnutí. I proto vidí innsbrucký profesor církev velmi úzce svázanou se skutečností Krista, vtěleného, ukřižovaného a oslaveného – církev jako pokračující Kristus je vůdčí Rahnerovou ekleziologickou koncepcí. Tomu budeme věnovat druhou kapitolu. Nebyl by to náš věhlasný patrolog, kdyby tuto Kristovu přítomnost v církvi nenahlížel v obrazech a symbolech církevních otců, jak pochopíme v dalším našem teologickém zastavení. Autorův pohled na církev pak doplní perspektiva dějin, z níž na základě Rahnerovy historicko-teologické syntézy znovu pohlédneme na realitu Ježíšovy přítomnosti v církvi, tentokrát objevené a osvědčené v dramatu světových dějin a v dějinách Západu.

⁸⁰⁷ Jungmann potvrzuje, že církev představovaná v symbolizující řeči otců byla od začátku Rahnerovým oblíbeným tématem. Srov. J. A. JUNGMAN, „In memoriam P. Hugo Rahner SJ“, s. 77.

III. 1. Církev ze Srdce Kristova

Pojďme tedy v této chvíli opět na začátek, *ad fontes*, tedy k pramenům či k prameni spásy i k prameni Rahnerovy ekleziologie, k probodenému Ježíšovu Srdci. Rahner s velkým zájmem sleduje častý obraz církevních otců, kteří v probodeném Srdci Spasitele spatřují naplnění obrazu stvoření ženy z Adamova žebra: z otevřeného boku Krista jako nového Adama, který upadl do spánku smrti, vychází duchovní Eva – církev, jež se tak rodí přímo z Ježíšova Srdce, z vody a krve, tzn. z utrpení Bohočlověka a z posvátné koupele křtu (srov. Ef 5,25).⁸⁰⁸ Tato nová Eva je budovaná a živená Duchem, jenž prýští jako živá voda z nitra Ukřižovaného a ve křtu zaplavuje nitro všech věřících. Tak je církev v úvahách otců přirovnávána k ráji, protože z těla Spasitele do ní tryskají – podobně jako v počátečním ráji – čtyři proudy vod (srov. Gn 2,10), jež zaplavují celou zemi: to jsou čtyři evangelia, jimiž je Kristova zvěst hlásána po celém světě.⁸⁰⁹ Připomeňme v této spojitosti Rahnerovu myšlenku z teologie dějin, a sice jeho koncept návratu do ráje, o nějž lidstvo v dějinách od počátečního pádu usiluje: „Co se událo v ráji, naplňuje se v církvi: ona je nový ráj ... Konec bude jako začátek: Ráj. Evino pokolení, znovuzrozené z Marie Panny, shromážděné ke Královně církve, bude věčně pít z živých vod, které prýští z nebeského ráje.“⁸¹⁰ V tomto smyslu dokonce Hugo na základě učení otců prohlásí, že Kristus sám je tento ráj – protože z jeho těla, jímž je církev, prýští proudy živé vody, proudy Ducha svatého, které ze země, mrtvé v hříchu, znovu činí ráj.⁸¹¹

Zmiňme ve spojitosti s těmito kalvářskými a rajskými obrazy Rahnerovo líčení symbolického křesťanského výkladu vodomilné vrby, která v homérském antickém

⁸⁰⁸ Tento výklad nacházíme v *ME*, s. 17n, a také v jeho následujících článcích: „Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit“; „Die Kirche aus dem Herzen Jesu“; „Geburt aus dem Herzen“; „Die freie und reine Kirche“, s. 67-71; „Nur aus der Geburt des Herzens“. Podobně učí i poslední koncil: „Církev, jež je Kristovo království již dnes tajemně přítomné, viditelně ve světě roste Boží silou. Tento začátek a růst naznačuje krev a voda tryskající z otevřeného boku ukřižovaného Ježíše (srov. Jan 19,34) a předpovídající slova Pána o jeho smrti na kříži: ‚A já, až budu ze země vyvýšen, potáhnu všechny k sobě‘ (Jan 12,32 řec).“ LG 3.

⁸⁰⁹ Srov. Rahnerovu studii „Flumina de ventre Christi“, in *SK*, s. 177-235 (208. 219.230).

⁸¹⁰ *Was sich im Paradies begab, vollendet sich in der Kirche: sie ist das neue Paradies ... Das Ende wird sein wie der Anfang: Paradies. Evas Geschlecht, wiedergeboren aus Maria Jungfrau, zusammengefügt zur Königin Kirche, wird ewig trinken an den lebendigen Wassern, die dem himmlischen Paradies entauschen.* *ME*, s. 15.36.

⁸¹¹ Srov. H. RAHNER, „Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit“, s. 54. Takto hovoří např. Hippolyt nebo Irenej, že z církve tryská přítomnost živé vody, tedy Ducha svatého, jehož Kristus rozdílí všem, kdo v něj věří. Srov. TÝŽ, „Ströme fließen aus seinem Leib“, s. 145n. V úvodu téhož článku Rahner poukazuje na tehdejší officium k Nejsvětějšímu Srdci, v němž lze všechny uvedené starozákonní citace – předobrazy (zvl. Iz 12,3) vztáhnout k tomuto živému prameni Ducha, jímž je církev.

vnímání symbolizuje mj. pramenící život: odtud je zřejmé, že nebeská tajemství tryskají milostivým proudem z věčnosti a rozlévají se zde na zemi v církvi – ona je vzrostlým a stále zeleným stromem, který zastíňuje celou zemi a který ze Srdce Kristova vydává spasitelný proud Ducha; právě v ní začíná rašit mystérium budoucího života.⁸¹²

Zde je patrné úzké sepětí christologie a ekleziologie, a to v samém středu dějin spásy, ve velikonočním tajemství. Proto innsbrucký jezuita prohlašuje, že když milujeme církev, milujeme Srdce Páně a že nejkrásnější způsob, jak milovat Ježíšovo Srdce, je milovat církev.⁸¹³ Celé dějiny spásy staletí, které nazýváme církví, pro Rahnera vyvěrají z poraněného Srdce Ježíšova. Církev je vždycky, také dnes, zrozena na kříži; je to církev, která vyšla z roztrženého Srdce.⁸¹⁴ V Kristově smrti je tak založena podstata církve – v probodeném Srdci Boha byla slavena svatba v krvi: pod křížem Krista-ženicha stojí matka církev, která narozdíl od dříve povolane nevěsty-synagogy, stojící na levé straně kříže, uchovává panenskost své věrnosti k Pánovu zjevení.⁸¹⁵ Církev je nejsvětějším darem Ježíšova Srdce a jako taková nás stále odkazuje na

„...pramen živé vody, který prýští ze Srdce Páně a v síle svátostí vytváří církev, matku živých z nebeského Adama, nevěstu Kristovu, která svým dětem stále znovu zprostředkovává z ženichova Srdce prameny odpuštění, milosti a vnitřní útěchy a nakonec nebeského patření. Tak ústí dějiny úcty k Srdci Páně dnes znovu tam, odkud kdysi vyšly: do ‚Flumina de ventre Christi‘, o nichž hovořili proroci, které přislíbil Ježíš jako živou vodu ze svého Srdce, které nechal vytrysknout ze svého probodeného boku a v Duchu svatém dal přelít do své církve.“⁸¹⁶

Toto biblické a teologické poselství je jakýmsi počátkem Rahnerovy ekleziologie a – poučení předchází kapitolou – pro nás ozřejmením jeho hlubokého zanícení, s nímž o tématu církve bádá a píše.⁸¹⁷ Odtud získává svou sílu stěžejní aspekt Rahnerova

⁸¹² Srov. *GM*, s. 382-387.

⁸¹³ Srov. H. RAHNER, „Die ausgeschüttete Gnade“, *ChS* 13 (1961), s. 182.

⁸¹⁴ Srov. H. RAHNER, *Immolatus vicit*, s. 5.

⁸¹⁵ Srov. *ME*, s. 20.

⁸¹⁶ *den Quell des lebendigen Wassers der aus dem Herzen des Herrn entspringt und in der Kraft der Sakramente die Kirche bildet, die Mutter der Lebendigen aus dem himmlischen Adam, die Braut Christi, die ihren Kindern wiederum aus dem Herzen des Bräutigams die Stromquellen der Entsündung, der Gnade und der innigen Tröstung, und endlich der himmlischen Schau vermittelt. So mündet die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung heute wieder dort, von wo sie einst ausging: in die ‚Flumina de ventre Christi‘, von denen die Propheten gesprochen, die Jesus als lebendiges Wasser aus seinem Herzen verheissen, aus seiner durchbohrten Seite ausströmen und im Heiligen Geist auf seine Kirche hat überströmen lassen.* H. RAHNER, „Mirabilis progressio“, s. 54.

⁸¹⁷ Podle Sausera je možno Rahnera nazvat člověkem *theologia cordis* mimo jiné proto, že ve svém exegeticko-dějinném výzkumu patristického výkladu Jan 7,37n ukázal, jak patristická teologie o církvi oslavovala a uctívala otevřený bok Krista na kříži jako pramen života a místo zrodu církve. Srov.

chápaní církve, s nímž stále pracuje a mnohonásobně jej rozvíjí: protože se církev zrodila z Kristova boku, protože vyšla z rány v boku Ukřižovaného, je pokračováním Krista, je pokračovatelkou *caro Christi* v dějinách.⁸¹⁸

III. 2. Církev jako pokračovatelka Krista

To ovšem neznamená, že by církev pro staršího z Rahnerů byla nahlížena jen z perspektivy kříže, i když, jak ještě uvidíme, má právě tajemství Velikonoc pro jeho pojetí církve nezastupitelný význam. Podle Rahnera je církev rozvinutím „základního tajemství teologie, mystéria vtělení Boha“⁸¹⁹. Právě Kristovo vtělení tvoří podklad pro takto christologické pojetí církve.

III. 2. 1. Církev jako pokračující skutečnost vtělení

Rahner vidí v církvi Krista přítomného pro všechny časy. Prohlašuje, že „milujeme církev, protože jinak Krista milovat nemůžeme“⁸²⁰. Ona je podle jeho slov „nadále žijící skutečnost Krista“⁸²¹, je „pokračováním vtělení Boha“⁸²², „historicko-mystickým pokračováním Božího vtělení dál do tohoto světa“⁸²³, je „pokračováním věčného, z úst Otcových vycházejícího Logos“⁸²⁴, „pokračováním boholidského života a údělu Krista“⁸²⁵. Tato Kristova trvajících přítomnost v církvi našla své teologické vyjádření v pojmu svátost (nebo prásvátost či základní svátost): církev je svátostí Krista v tomto

E. SAUSER, „Inkarnation und Kirche. Hugo Rahner und ein Neuansatz in der nachkonziliaren Ekklesiologie“, *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969), s. 110-114 (110).

⁸¹⁸ Srov. H. RAHNER, „Leo der Große, der Papst des Konzils“, s. 338.

⁸¹⁹ ...*das Grundgeheimnis der Theologie, das Mysterium von den Menschwerdung Gottes*. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus und Theologie“, s. 83n.

⁸²⁰ *Wir lieben die Kirche, weil wir sonst Christus nicht lieben können*. ETV, s. 124.

⁸²¹ *Sie ist die fortlebende Christuswirklichkeit*. Tamtéž, s. 110; narazíme také na formulaci, že církev „je živoucí Ježíš Kristus“ (*der lebendige Jesus Christus ist*). Týž, „Der katholische Mann und die Geistliche Übungen“, s. 6.

⁸²² *eine Fortsetzung der Menschwerdung Gottes*. GM, s. 34. Podle Rahnera je základním tajemstvím smlouvy a víry, že „věčné Boží Slovo se stalo člověkem z Panny Marie a k plné zralosti svého proměněného lidství dorůstá v církvi.“ (...*daß das Ewige Wort Gottes Mensch wurde aus Maria der Jungfrau und zur Vollreife seines verklärten Menschentums heranwächst in der Kirche*.) H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 20.

⁸²³ ... *historisch-mystische Fortsetzung der Menschwerdung Gottes in diese Welt hinein*. H. RAHNER, „Die Kirche zur Zeit der Apostel und Martyrer“, *ChS* 5 (1953), s. 394.

⁸²⁴ *Kirche ist darum Fortsetzung des ewigen, aus dem Mund des Vaters ausgehenden Logos*. ETV, s. 116n.

⁸²⁵ Srov. SK, s. 97.351.

světě, ona jej zpřítomňuje a on skrze ni přichází a působí.⁸²⁶ Zatímco hřích rozděljuje – odděluje člověka od Boha a lidi od sebe navzájem, Kristus v církvi sjednocuje celé lidstvo s Nejsvětější Trojicí a vede každého člověka ke spáse. Proto je církev nazývána též jako „všeobecná svátost spásy“⁸²⁷ – „je svátostí Krista pro spásu světa“⁸²⁸. Toto pojetí Rahner ve svých spisech nijak nezohledňuje.⁸²⁹ Charakteristika církve jako svátosti se však u něj objevuje tam, kde je řeč o propojení viditelného a neviditelného prvku církve.

III. 2. 1. 1. Církev viditelná a neviditelná

Je-li tedy pro jezuitského teologa církev pokračujícím vtělením Krista, pak to znamená, že i ona je „zároveň lidská i božská, viditelná a přitom vybavená neviditelnými hodnotami, je horlivě činná i oddaná kontemplaci, je přítomna ve světě, a přece jím jen prochází“⁸³⁰. Innsbrucký profesor potvrzuje, že od chvíle vtělení patří viditelné a neviditelné nerozlučně k sobě, nelze už ani jedno vidět izolovaně, od té doby se božské Slovo vyslovuje jen v lidském, Trojjediný se nechává nalézat a objímat ve Vtěleném.⁸³¹ Proto už neexistuje neohrazený prostor duchovnosti: Duch směřuje k tělu, duchovní zanícení k církvi. Církev je souhrnem všeho viditelného, od Písma⁸³² až po rozum; duch je vnitřní, bezprostřední spojení duše se silou shůry. Mystika a rozum, duch a církev patří dohromady, ale vždy tak, že duch, ať proudí jakkoli bohatě, se nechává ohraničit rozměrem toho viditelného.⁸³³ Nikdy nemůžeme na církvi milovat a objímat to duchovní, mystické a neviditelné, nebudeme-li milovat její tělo.⁸³⁴ Innsbrucký profesor proto církev nazývá velkou svátostí, viditelným znamením, jež v sobě ukrývá a vyjevuje neviditelné obdarování⁸³⁵, souhrnem všech Božích

⁸²⁶ „Církev je totiž v Kristu jakoby svátost neboli znamení a nástroj vnitřního spojení s Bohem a jednoty celého lidstva“ LG 1. „Církev existuje jenom proto, aby nás uvedla do vztahu ke Kristu.“ H. DE LUBAC, *Meditace o církvi* (Kostelní Vydří 2010), s. 96. „Církev je skutečně naplněna Kristovou přítomností natolik, že ten, kdo našel církev, našel zároveň Krista.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybraná témata z eklesiologie*; český překlad in *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi* (Kostelní Vydří 2011), s. 133-186 (173).

⁸²⁷ LG 48.

⁸²⁸ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybraná témata z eklesiologie*, s. 175.

⁸²⁹ V závěru svého života, v předmluvě k sebranému sborníku svých patristických studií *Symboly církve* konstatuje, že církev v teologii pronáší zcela nová slova, což se týká také chápání církve jako prásvátosti (*Ursakrament*), a v poznámce odkazuje na dílo O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt 1953).

⁸³⁰ SC 2.

⁸³¹ Srov. ETV, s. 90n. Tamtéž Rahner vysvětluje, že veškeré pokusy vidět či milovat pouze viditelné nebo pouze neviditelné jsou odpadem, herezí, která je vždycky snahou oddělit neoddělitelné.

⁸³² Viditelná církev je tou, která vykládá a střeží evangelium. Srov. GM, s. 262.

⁸³³ Srov. H. RAHNER, „Geist und Kirche“, s. 118n.

⁸³⁴ Srov. ETV, s. 114.

⁸³⁵ Srov. Tamtéž, s. 131.

tajemství.⁸³⁶ Po vzoru Vtěleného je tedy potřeba i na církvi všechno lidské vidět a chápat v jeho nesmíšené a nerozdělené jednotě s tím, co je božské.⁸³⁷

Na tomto základě Hugo vysvětluje apoštolské poslání, které zprostředkovává kérygma: i zde se božské odehrává skrze lidské, proto existuje taková rozličnost údů, struktur, viditelného těla církve v lidsky utvářených dogmatech, v koncilech a teologiích, v hierarchii, neomylnosti a učitelském primátu⁸³⁸ - toto vše je založeno v neviditelnosti mystéria církve, koření v temných a světlých hlubinách onoho vycházení Logos z Otce. A tak se právě blízkost Bohu, důvěrnost s Otcem, hloubka křesťanské gnóze rozhoduje na „Ano“ či „Ne“ vůči viditelné církvi a vůči Božímu slovu, jež lze slyšet a uchopit. Apoštolská posloupnost hierarchické církve se všemi svými formami v právu, rubrikách, nauce a liturgii je pouze momentálním rozzářením, vtělením a ztvárněním Logos, jenž vychází od Otce a k Otci se vrací. Právě v lidských stránkách a ve zdánlivě tak směšné malosti viditelné církve musíme hledat hlubiny Boží,⁸³⁹ neboť právě v lidských prvcích své současnosti církev zjevuje a rozvíjí svou podstatu, která převyšuje každý momentální okamžik.⁸⁴⁰ Církev je

„všude tam, kde si svobodně vanoucí Duch vytváří tělo autority, zákona, hierarchie, kde Duch neustále činí obojí: uvádí v pohyb nitro člověka a současně dává příkazy, a tak spojuje vnitřní s vnějším bez rozdělení a bez smíšení“⁸⁴¹.

Proto také je církev měřítkem správného postoje ke světu, „je vyrovnaným souhrnem onoho „Ano“ či „Ne“ vůči všemu stvořenému“⁸⁴². Nicméně všechno, co je na církvi

⁸³⁶ „Tato církev, stále utvářená z víry ve zjevení božského v těle, uchovala nerozervanou jednotu mezi duchem a tělem, mezi idejí a symbolem, mezi neviditelným a viditelným. Všechno pozemské jí zůstalo mystériem, ona nás učí skrze viditelné věci, slunce, měsíc, vodu, víno, olej, skrze vnější události dějin pohlížet na to, co je v Boží mysli, co je trvalé. Ona je jedinou svátostí.“ (*...diese Kirche, immer schöpfend aus dem Glauben an die Erscheinung des Göttlichen im Fleische, die Einheit zwischen Geist und Körper, zwischen Idee und Symbol, zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem unzerrissen bewahrt hat. Ihr ist alles Irdische ein Mysterium geblieben, sie lehrt uns, durch die sichtbaren Dinge, Sonne, Mond, Wasser, Wein und Öl, durch die vordergründige Geschichte hindurchzuschauen auf das von Gott gemeinte, auf das Bleibende. Sie ist ein einziges Sakramentum.*) H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, s. 49.

⁸³⁷ Srov. H. RAHNER, „Die Kirche zur Zeit der Apostel und Martyrer“, s. 394.

⁸³⁸ Srov. ETV, s. 121.

⁸³⁹ Tamtéž, s. 122.

⁸⁴⁰ Srov. H. RAHNER, „Papst- und kirchengeschichtliche Dialektik - Gegenäußerung“, s. 276.

⁸⁴¹ *...ist überall dort, wo sich der frei wehende Geist den Leib der Autorität, des Gesetzes, der Hierarchie bildet, wo der Geist immer beides tut: das Innerste des Menschen bewegt und zugleich die Gebote gibt, Innen und Außen vereinigend, ohne Trennung und ohne Vermischung.* H. RAHNER, „Geist und Kirche“, s. 128n. V církvi musí být obojí, jedno bez druhého by znamenalo zakrnění a odumření: poslušnost a iniciativa, setrvání v tradici a postupný rozvoj. Srov. TÝŽ, „Gehorsam fordern – Frieden bringen. Gedanken an der Schwelle des Pontifikats Papst Johannes´ XXIII.“, *Kirchenbote des Bistums Osnabrück* Nr. 46 (1958), s. 700n (700).

viditelné, a je tak možná leckdy i strhující, je přece jenom ničím ve srovnání s věčnou realitou Krista, která tiše a nezadržitelně v církvi roste a sílí až ke slavenému dni jejího nanebevzetí.⁸⁴³ Na tomto Rahnerově pojetí viditelnosti církve zřetelně spatřujeme, že právě církev vtělená do tohoto světa je svátostí přítomného Krista a jeho božského vykoupení.⁸⁴⁴

III. 2. 1. 2. Papežství – vystupňovaná viditelnost

Podrobněji se Rahner zastavuje u tajemství papežské služby, které je podle něj vystupňováním viditelnosti až na nejvyšší míru, takže je možné ukázat na jednu jedinou osobu jakožto záruku čistoty Božího slova. Tito jedinci s veškerou svou osobní omylností, omezeností a často i hříšností jsou opravdoví zástupci Krista, jsou pokračující viditelností Bohočlověka – i když výlučně v oněch funkcích, jež slouží uchovávání a dalšímu osvědčování Božího slova.⁸⁴⁵

„Bůh zapustil základy církve tak hluboko do viditelnosti lidských dějin, že dějiny papežství ustavičně byly a jsou také zkouškou víry. Ve své konkrétnosti to totiž nikdy nejsou jen dějiny papežství, onoho čistého, svatého a bezchybného zástupnictví Kristova, obklopeného božským Duchem neomylnosti; nýbrž jsou to vždy také dějiny papežů, podivuhodně propletené s nahodilostmi politického a kulturního vývoje, smíšené s lidskými slabostmi a hříchy těchto lidí, pod něž se Bůh přesto podepsal. Na této dějinné viditelnosti papežství musí naše víra nahmatat a s úzkostnou láskou hledat božství církve. A právě tam, kde dogmatická romantika ráda vidí pouze to svaté a vznešené, pouze vysokou kulturu a světovládný vliv, milující láska nalezne skrytou božskou přítomnost ve vydanosti lidskému, v rozpadu takzvaného stoupajícího vývoje až k bolestivé nepochopitelnosti. Teprve na této hořké viditelnosti lze dosáhnout neviditelného. V dějinách papežství se svým způsobem naplňuje výrok: ‘Slovo se stalo tělem – a viděli jsme jeho slávu’.“⁸⁴⁶

⁸⁴² *Sie allein ist der ausgeglichene Inbegriff von einem Ja oder Nein zu allem Geschaffenen.* H. RAHNER, „Christlicher Humanismus und Theologie“, s. 83.

⁸⁴³ Srov. H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 23n.

⁸⁴⁴ „Nikdo a nikdy, i kdyby byl na nejvyšším stupni duchovního života, nedojde k takovému poznání Otce, které by ho zbavilo nutnosti projít skrze Toho, kdo navěky a pro každého zůstává *Cestou* a *Obrazem neviditelného Boha*. A stejně je tomu i v případě církve. Církev jako celek má za úkol ukazovat nám Krista, přivádět nás k němu, sdělovat nám jeho milost ... Kdyby svět ztratil církev, ztratil by vykoupení.“ H. DE LUBAC, *Meditace o církvi*, s. 96.

⁸⁴⁵ Srov. *ETV*, s. 117n.

⁸⁴⁶ *So tief hat Gott die Fundamente der Kirche in die Sichtbarkeit der Menschengeschichte eingesenkt, daß die Geschichte des Papsttums stets auch Glaubensprüfung war und ist, weil sie in ihrer Konkretheit niemals nur Geschichte des Papsttums, der reinen und heiligen und irrumslosen Stellvertreterschaft Christi ist, umhegt vom göttlichen Geist der Unfehlbarkeit, sondern stets auch Geschichte der Päpste, seltsam verflochten in die Zufälligkeiten der politischen und kulturellen Entwicklung, vermischt mit den Menschlichkeiten und Sünden dieser dennoch von Gott gezeichneten Menschen. An dieser geschichtlichen Sichtbarkeit des Papsttums muß unser Glaube die Göttlichkeit der Kirche ertasten, mit angstvoller Liebe suchen – und der liebende Glaube wird gerade dort, wo dogmatische Romantik nur Heiliges und Erhabenes, nur hohe Kultur und weltbeherrschenden Einfluß sehen möchte, das verborgen Göttliche in der Ausgeliefertheit an das Menschliche finden, in der*

Zde podle Rahnera platí všeobecný zákon: Kristus od té doby, co zbudoval církev na Petrovi a jeho nástupcích, dospívá ke svému cíli právě pomocí takto utvořených lidských prvků; jeho nebeské ustanovení se realizuje v pozemských dějinách.⁸⁴⁷

A tak lze Rahnerovými slovy uzavřít, že ten, kdo je věrný papeži, je věrný sám sobě, neboť v Kristu jsme všichni jedno tělo. Věrnost Římu a láska ke Kristu nejsou nikdy v protikladu. Láska k papeži je pouze jiný způsob lásky ke Kristu; vždyť papež je náměstkem toho, který jediný je hlavou své církve a jemuž se také on má podobat. Apoštol Petr ustavičně sedí uprostřed mužů, na něž o Letnicích sestoupil oheň Ducha svatého.⁸⁴⁸

Právě tato poslední úvaha nám může připomenout, co už zaznívalo v předchozích odstavcích: že totiž to neviditelné a božské náleží Kristu a současně je vlastní Duchu svatému, protože Ježíš Kristus byl pomazán a oslaven Duchem svatým a my pouze v Duchu svatém poznáváme, kým je Ježíš. Jedině církev vedená Duchem umožňuje tuto správnou vyrovnanost mezi viditelným a neviditelným, mezi božským a lidským, mezi hierarchickým a charismatickým.⁸⁴⁹ Tyto souvislosti christologie a pneumatologie ještě dále poodhalíme a rozvineme v kapitole, kterou budeme věnovat vztahu církve a Duchu svatému. Nechme se však Rahnerem v jeho úvahách o viditelné a neviditelné církvi vést ještě trochu dále.

III. 2. 1. 3. Církev viditelná a neviditelná v pojetí Ignáce z Loyoly

Prolnutí a vzájemné působení viditelného a neviditelného prvku v církvi Rahner objevil též u svého řádového zakladatele a v jeho návaznosti na starší církevní tradici. Jezuitský

Zerfaserung der sogenannten aufsteigenden Entwicklung bis zu schmerzvoller Unverständlichkeit. Erst an dieser bittersten Sichtbarkeit wird das Unsichtbare greifbar; an der Geschichte des Papsttums erfüllt sich irgendwie das Wort: „der Logos ist Fleisch geworden – und wir haben seine Herrlichkeit geschaut“. Tamtéž, s. 118n.

⁸⁴⁷ Srov. H. RAHNER, „Der gläubige Christ und die Papstwahl“, s. 1.

⁸⁴⁸ Srov. H. RAHNER, „Das Haupt des eigenen Leibes suchend. Zum 1200jährigen Todestag des heiligen Bonifatius 5. Juni 754“, *Oberrheinisches Pastoralblatt* 55 (1954), s. 141-145 (142n.144n). Kromě symbolu Petrovy lodičky, jemuž se budeme zakrátko věnovat, se Rahner teologie Petrova primátu a apoštolskosti církve dále dotýká jen ve zběžných zmínkách. Tak, konstatuje, že Kéfas je skálou, na níž Pán zbudoval svou církev, jemu se nejprve zjevil Zmrtvýchvstalý – srov. „Eben war die Sonne aufgegangen“, s. 2. Při své slavnostní řeči na katolických dnech vyzdvihuje, že apoštolové jsou zde v apoštolské důstojnosti nepřerušené cheirotonie biskupského úřadu. Petr povstává v našem středu (srov. Sk 1,15) a my v knížeti římské církve, který dlí mezi námi, zdravíme svatou katedru Petrova nástupce.“ Srov. *Himmelfahrt der Kirche*, s. 6.

⁸⁴⁹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Základní východiska křesťanské pneumatologie“, in KOLEKTIV AUTORŮ, *Duch svatý*, Studijní texty Centra Aletti VI. (Velehrad 2000), s. 30-48 (45).

profesor spatřuje v otci Tovaryšstva dalšího z řady církevních otců⁸⁵⁰ a ve svých výzkumech zdůrazňuje, že Ignác měl už od dob svých pařížských studií velkou zálibu v učení a teologii rané církve – ostatně z vroucí lásky ke starokřesťanskému mučedníkovi Ignácovi přijal jeho jméno.⁸⁵¹ Mnohá témata svých dopisů, Konstitucí a Exercicií Ignác záměrně podkládal bohatými plody patristického dědictví, např. otázku poslušnosti, časté přijímání eucharistie, řádová pravidla aj.⁸⁵² Ještě hlubší poselství však starší z Rahnerů odhaluje tehdy, když zjišťuje, že Ignác ve svém duchovním životě a v mystických zkušenostech objevil to, co žili staří otcové a další tradice církve, aniž z tohoto pokladu dopředu čerpal.⁸⁵³ Tak se např. učení jezuitského zakladatele o rozlišování duchů, jak je vyložil zcela na základě své osobní zkušenosti, naprosto plynule napojuje na starocírkevní nauku o rozeznávání dobrého a zlého, Božího a ďábského. První jezuité prokázali plnou návaznost svého řádového otce na tuto bohatou církevní tradici pomocí raněcírkevního obrazu o zkušeném směnárníkovi, který rozpozná ďábla jako velkého padělatele duchovního života.⁸⁵⁴ Podobně se Ignácovo exerciční pojednání o tzv. aplikaci smyslů výborně snoubí s bohatou asketicko-mystickou naukou o pěti duchovních smyslech, která od Origena přes Augustina ústí do středověké františkánské mystiky, výrazné zvláště u sv. Bonaventury. Zase to byli první Ignácovi řádoví společníci, kteří poukázali na tuto propojenost duchovní tradice s hlubokým zakoušením Božích věcí u svého zakladatele.⁸⁵⁵

⁸⁵⁰ Podobným způsobem představuje Ignáce jako duchovního otce v návaznosti na mnichy křesťanského východu T. ŠPIDLÍK, *Ignác – stárec. Příklad duchovního otcovství* (Velehrad 2005).

⁸⁵¹ Srov. H. RAHNER, „Ignatius und die Kirchenväter“, *Mitteilungen aus der deutschen Provinz SJ* 14 (1938), s. 253-263 (254). Podrobněji líčí vztah světce z Loyoly k uvedenému mučedníkovi H. RAHNER, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 57-62.

⁸⁵² Srov. H. RAHNER, „Ignatius und die Kirchenväter“, s. 254-262; srov. také TÝŽ, „Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter“. K Ignácově inspiraci čerpané z osobností a děl sv. Basila a Benedikta srov. TÝŽ, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 63-72.

⁸⁵³ „Jak v Písmu svatém, tak i v teologii jako vědě nachází Ignác po celý svůj život potvrzení toho, čemu se naučil v Manrese skrze božské pomazání Ducha... Začátek jeho vnitřní zkušenosti v Loyole a poslední výsledek jeho studia se zde stýkají jako začátek a konec: *unctio* a *traditio* se natolik staly jedním, že už je nelze oddělit.“ Tamtéž, s. 82.88.

⁸⁵⁴ Srov. H. RAHNER, „‘Werdet kundige Geldwechsler!’“, s. 444-483.

⁸⁵⁵ Srov. H. RAHNER, „Die ‘Anwendung der Sinne’ in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola“, *ZKTh* 79 (1957), s. 434-456. V pohledu na církevní smýšlení světce z Loyoly Rahner konstatuje, že „se svatý Ignác včleňuje do řady mužů, které Bůh v průběhu dějin církve povolal, aby zažehnali nebezpečí spiritualizace křesťanského zjevení a dokonalosti. Tyto muže spojuje navzájem souvislost, jež dalece přesahuje pouhou závislost literární, a proto ji nelze vtěsnat do kategorií historie, která pracuje pouze na základě pramenů: je ‘metahistorická’ a zakládá se na totožnosti mystického vhledu, který těmto mužům – ať už jsou od sebe v čase jakkoli vzdáleni a prameny, které nám o nich podávají zprávy, jsou na sobě jakkoli nezávislé – vnuká stejné základní myšlenky, jež se pak projevují v podivuhodně totožných zásadách.“ TÝŽ, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 56n. Na dalších stránkách Rahner

Rahner si dobře všímá tohoto spolupůsobení přímé mystické zkušenosti a zákonitosti růstu asketické tradice a konstatuje, že mezi těmito dvěma póly panuje božská, předem stanovená harmonie. Ignác si toho byl, jak Rahner dokládá, dobře vědom, když poukazoval na nutnost jednoty mezi duchem hierarchické církve a duchem osobní niterné zkušenosti a když zároveň tvrdil, že každá pravá osobní (tedy i mystická) zkušenost musí být v souladu se zákony a příkazy církve a s poslušností vůči představeným. Starší z Rahnerů podle svých slov nezná žádný lepší příklad pro nesmíšenou a nerozdělenou jednotu ducha a církve, pomazání a rozumu než střízlivě nadšenou lásku Ignácových žáků k papežství.⁸⁵⁶ Křesťanská mystika se proto, jak praví náš autor, podstatně odlišuje ode vsí gnostické přemrštěnosti.⁸⁵⁷ V tomto propojení viditelnosti a neviditelnosti má základ také podstatná role exercičního duchovního vůdce, který je na místě Kristově, jemuž exercitant vyjevuje celé své nitro, a který mu zase má zprostředkovávat útěšnou sílu Boží – také zde Ignác instinktivně navazuje na jádro duchovní nauky starých mnišských otců.⁸⁵⁸ To je tedy onen základní princip ignaciánské teologie: Duch a církev, Kristus a papež, radost a kříž, nadšení a rozum.⁸⁵⁹ Ignaciánská zkoumání ve vztahu k církevní tradici Rahnerovi znovu ukazují na Kristovo vtělení, na viditelnost vtěleného Slova, a tedy na boholidský charakter církve, „která je v růstu svých dějin viditelně uskutečňovanou neviditelností“.⁸⁶⁰

III. 2. 1. 4. Poslušnost církvi jako spojení viditelného a neviditelného

Z právě přednesených úvah už vysvítá, že v takovém pojetí církve nachází svůj kořen i církevní poslušnost. Podle Rahnera se jedná o Kristem formované vtělování duchovního nadšení. Zde spočívá také jistý korektiv: Duch mé niternosti a Duch hierarchické církve je v důsledku jeden a týž. Já se tedy mohu mýlit a musím své směřování stále poměřovat církví; na druhou stranu nelze klást Duchu hranice, on vane, kam chce, nelze jej uzavřít do předpřipravené nádoby toho, co zde už bylo nebo co se

dokládá toto tvrzení na svatých osobnostech Ignáce Antiochijského, Basila, Benedikta, Augustina, Kateřiny Sienské a Bernardina Sienského.

⁸⁵⁶ Srov. H. RAHNER, „Geist und Kirche“, s. 126-131. Srov. také TÝŽ, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 11.65-67.82n. Pneuma a organizace patří dohromady, svoboda Ducha se nalézá ve spojení s církví. Srov. TÝŽ, „Epiphaneia“, s. 78.80n. Proto průběh Exercií končí pravidly souznění s církví, neboť ono „více“ vůle ke službě a připravenosti ke stále většímu poslání se musí osvědčit jako právě v poslušnosti k hierarchické církvi a v pokoře skromné služby ve viditelné sloužící církvi. Srov. TÝŽ, „Totes Riff oder lebendige Koralle?“, *Jesuiten* (1954), s. 72-77 (76).

⁸⁵⁷ Srov. H. RAHNER, „Ignatius von Loyola und die aszetische Tradition der Kirchenväter“, s. 62.

⁸⁵⁸ Srov. H. RAHNER, „Geist und Kirche“, s. 128.

⁸⁵⁹ Tamtéž, s. 131.

⁸⁶⁰ „...die in der Entfaltung ihrer Geschichte sichtbar gewordene Unsichtbarkeit ist. H. RAHNER, „Ignatius von Loyola und die aszetische Tradition der Kirchenväter“, s. 64.

osvědčilo – církev potřebuje niternost Ducha. A tak jsou tyto dva póly vždy v napětí.⁸⁶¹ Nemůže však spočívat rozpor mezi Duchem, který působí v duši, a týmž Duchem, který utváří církev.⁸⁶²

Pro poslušnost viditelné církvi našel starší z Rahnerů ještě jeden krásný biblický obraz – putování mudrců do Betléma. Všimá si, že mudrci kráčejí mezi hvězdou zjevujícího Boha a ochotnou poslušností povolanych; je zde totiž i lidské zprostředkování jakožto zkouška a osvědčení: oficiální výklad Písma znalců z Jeruzaléma. A nalezení dítěte v betlémské stáji bylo rovněž zkouškou poslušnosti: mudrci našli hledaného božského krále oděného do pozemské poníženosti. Toto mystérium pak podle innsbruckého teologa pokračuje v církvi. Stále je totiž Boží epifanie skryta do matoucí pokory a Boží vyzývající slovo k nám zaznívá z úst lidí. Boží království musí být nacházeno v poslušnosti k viditelné církvi. V pokořujícím hávu jejích dějin, jejích zákonů, jejích lidských představitelů musí povoláný křesťan hledat epifanii. Nebeská hvězda a pozemské slovo musí působit spolu, aby byl nalezen Kristus. Duch a organizace patří k sobě, aby se budovalo království Boží. Proto Duch, působící v církvi, má vždy pouze jeden směr své naléhající síly: směr poslušnosti.⁸⁶³

III. 2. 2. Církev jako pokračující skutečnost kříže a oslavení

Z Rahnerovy christologie už víme, že Kristovo vtělení je u něj zcela důsledně spojeno s událostmi kříže, vtělení je zacíleno k oslavení. Nejinak tomu je v jeho pojetí církve.⁸⁶⁴ Jestliže církev ve svých dějinách stále hlouběji prožívá Ježíšův příběh pro všechny své členy až do konce časů, pak i zde budou vrcholem pašijové události: církev je „Paní, protože se na ní dokonává životní úděl Pána“⁸⁶⁵. Ona jde v tomto světě ve stopách pozemského života Ježíše Krista, který prokázal božskou sílu v lidské slabosti (srov. 1 Kor 1,25-31; 2 Kor 12,10). „Spásné dílo Otce, o němž bylo v lásce rozhodnuto před

⁸⁶¹ Srov. H. RAHNER, „Geist und Kirche“, s. 122n.

⁸⁶² Tamtéž, s. 131. „Duch nabádá k poslušnosti, mystika k věrnosti Římu, niternost sebevětšího odhodlání ke službě dostává směr a míru skrze vůli náměstka Kristova.“ TÝŽ, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 80.

⁸⁶³ Srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 77n. V jednom svém článku Rahner vysvětluje poslušnost církvi také jako brzdu špatným směrům, které ji ohrožují. Církevní stanoviska leží ve středu mezi zákonem a svobodou, mezi odsouzením a povzbuzením. Pak se brzda stává ve skutečnosti motorem. Jedině ořezávaná réva totiž přináší ovoce, takto může církev uchovávat a rozvíjet to, co je staré i mladé. Srov. H. RAHNER, „Hemmschuh des Fortschritts? Zur Enzyklika ‚Humani generis‘“, *StZ* 147 (1950/51), 161-171 (171).

⁸⁶⁴ Jungmann zdůrazňuje, že Rahnerova láska k církvi patřila jejímu vnitřnímu tajemství, její podobnosti s ukřížovaným a vzkříšeným Kristem, která ovládá její bytí a působení, jejímu životu z Ducha svatého. Srov. J. A. JUNGSMANN, „In memoriam P. Hugo Rahner SJ“, s. 77.

⁸⁶⁵ *Herrin ist sie, weil sich an ihr das Lebensgeschick des Herrn vollzieht. ME*, s. 13.

stvořením světa, se nám lidem zjevuje ve vtěleném Slově a je ve slabosti vedeno k blaženému cíli skrze církev díky síle vítězné milosti.⁸⁶⁶ Církev není jen *corpus mysticum*, je rovněž *corpus humilitatis*.⁸⁶⁷ Jako Kristus procházel tímto světem v nepatrnosti, slabosti a ponížení, tak i jeho církev takto prochází dějinami až k jejich završení.⁸⁶⁸ Pokud nechce být církev synagogou, musí s Ježíšem zakoušet nejprve pozemské utrpení.⁸⁶⁹ Opět zde stojí v popředí skutečnost kříže: v církvi, která umírá, se vyjevuje nový život, ve slabosti síla, v pohrdání sláva.⁸⁷⁰ Veškerý růst církve může být plodným jedině skrze krev.⁸⁷¹ A tak všechno veliké, co církev ve všech staletích koná a trpí, je síla ze slabosti, život ze smrti, je – všimněme si opět – vpravdě zrození z probodeného Srdce: to je základní zákon dějin církve.⁸⁷² Ona na sobě stále nese ránu Srdce svého Mistra. Ona roste z krve svých mučedníků, žije z denního sebezřítání svých světců, spodobuje se se svým Pánem v pokoření své pozemsky neprozářené existence.⁸⁷³

Když Hugo na jednom místě píše o církvi všedního dne, vysvětluje, proč je církev v tomto světě pronásledována: protože vychází z ochranného valu svých chrámových prostor do všedního dne a vydává se vhod či nevhod do pracoven císařů a do pokojů manželství, aby z nehlubších pohnutek hledala a uchovávala Kristovo tajemství pro všechny pozemské věci. Církev je nepříjemnou milovnicí opravdovosti, strážkyní mravů, proměňující silou všedního dne, je sociální tvůrkyní státu, společnosti, manželství, je skálou v pronásledování. Ona uchovává Kristův obraz čistý a neporušený; nemůže snést, že lidé vnášejí své rozmazlené a zkreslené rysy do přísné

⁸⁶⁶ *Das Heilswerk des Vaters, das vor Grundlegung der Welt in Liebe beschlossen ward, gibt sich uns Menschen kund im fleischgewordenen Wort und wird durch die Kirche in der Gewalt der siegreichen Gnade zum seligen Ende geführt in Schwachheit.* H. RAHNER, *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 6.

⁸⁶⁷ Srov. *ETV*, s. 110.

⁸⁶⁸ Velmi podobně učí koncil: „Jako Kristus vykonal dílo vykoupení v chudobě a pronásledování, tak je i církev povolána vydat se toutéž cestou, aby lidem zprostředkovala plody spásy.“ LG 8. Když Ratzinger uvažuje o Boží moci v Kristu, zdůrazňuje, že pravá moc je darem lásky a moudrosti od Boha, není svévolným uzurpováním zdánlivé, křečovité udržované moci lidské. Tak přijal Ježíš Boží moc skrze poslušnost Otci a tuto moc lásky odevzdal své církvi, jejíž moc nespočívá v ničem jiném než účasti na jeho moci v poslušnosti, ponížení a oslavení. Srov. J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart* (Freiburg i. B. 2007), s. 64-66.

⁸⁶⁹ Srov. H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 14. Kříž je podle Rahnera posledním slovem církve, kterou založil Petr na Vatikánu, pahorku své smrti na kříži. Srov. *ME*, s. 31.

⁸⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 17. V souvislosti s již zmíněným tématem zrození církve ze Srdce Kristova Rahner konstatuje, že srdce církve se spodobuje s rozlomeným srdcem svého Mistra a že v samém středu pozemské církve se tyčí kříž. Srov. TÝŽ, „Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu“, s. 20.

⁸⁷¹ Srov. H. RAHNER, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, s. 20.

⁸⁷² Srov. H. RAHNER, „Geburt aus dem Herzen“, s. 95.

⁸⁷³ Srov. H. RAHNER, „Qui corde fundis gratiam“, s. 4.

a proto jedině laskavé tváře Kristovy. To je podle innsbruckého jezuita výstižná odpověď na dějinnou otázku po původu nikdy nekončící války proti církvi.⁸⁷⁴

Rahner spojuje tuto krušnou cestu církve s putováním učedníků do Emauz, kteří Krista poznali až při lámání chleba a zakusili, že jim hořelo srdce:

„To platí také pro tajemství církve. Vede se jí jako Pánu: on v oběti zvítězil, v lámání chleba rozněcuje radost, ve svém usmrcení vypudil knížete tohoto světa. Proto jej a jeho církev poznáváme pouze v lámání chleba, v lámání našeho věřícího srdce. A na jeho rozlámané církvi chápeme s tichým nadšením vyzkoušené, vytrpěné, zklamané a moudré víry: zde je Pán. Zde je jeho církev, ta svatá, katolická. Tehdy zahoří také naše srdce.“⁸⁷⁵

A tak jedině církev, která s Kristem prošla ponížením smrti, má také účast na jeho oslavení, na jeho vítězném zmrtvýchvstání.⁸⁷⁶ Přes veškerou tíži tohoto objevování je proto život v této církvi radostný. Ve svém spise *Člověk ve hře* Rahner charakterizuje církev a milost jako dvě pozemské přede hry k onomu konci, jenž vytváří věčný začátek blaženého patření na Boha. „Neboť všechno z tohoto světa je pouze jako dětská hra, jakkoli to může být vážné a rozhodující, ve vztahu k věčně bezpečné harmonii duše a těla, kterou nazýváme nebe.“⁸⁷⁷ Bůh se zjevuje v paradoxech a pošetilostech, které jsou Božími hračkami: „Kde Bůh sám jako člověk prorazí do našich zdánlivě tak uzavřených pravidel hry, tam selhávají všechna naše slova. Tam můžeme jen s Pavlem hovořit o ‚bláznovství‘ a Boží ‚slabosti‘.“⁸⁷⁸ Zjevující se Bůh se vyjadřuje téměř v paralogice zázraku a bláznovství. A to právě je jeho hra. Zvláště v liturgii církve

⁸⁷⁴ Srov. ME, s. 27. Církev sdílí životní osud svého Mistra: je zde, nelze ji zahnat ani popřít, stejně jako betlémské Dítě. Stále budou povstávat noví Herodové, stále tady bude „k pádu a k povstání“, bude zůstat nevyšlyšená, vysmívaná, odmítaná. Srov. TÝŽ, „Schließung der Heiligen Pforte“, *Tiroler Nachrichten* 6, Nr. 298 (1950), s. 1.

⁸⁷⁵ *Das gilt auch für das Mysterium der Kirche. Es ergeht ihr wie dem Herrn: im Opfer hat er gesiegt, im Brotbrechen entzündet er Freude, im Getötetwerden hat er den Fürsten dieser Welt hinausgeworfen. Darum erkennen wir ihn und seine Kirche nur im Brechen des Brotes, im Brechen unseres glaubenden Herzens. Und an seiner zerbrochenen Kirche erfassen wir es mit dem leisen Entzücken des geprüften, erlittenen, enttäuschten und weisen Glaubens: hier ist der Herr. Hier ist seine Kirche, die heilige, die katholische. Dann brennt auch unser Herz.* H. RAHNER, *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 16.

⁸⁷⁶ Obtížená a lopotící se církev může své aleluja zpívat pouze v slzách. Srov. H. RAHNER, „Die Erlösten“, s. 198.

⁸⁷⁷ *Denn alles Diesseitige ist nur wie ein Kinderspiel, so ernst und entscheidend es sein mag, im Vergleich zu der ewig ungefährdeten leibseelischen Harmonie, die wir Himmel nennen.* H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, s. 53n.

⁸⁷⁸ *Wo Gott selbst als Mensch in unsere scheinbar so geschlossene Spielordnung einbricht, versagen alle unsere Worte. Da können wir nur noch mit Paulus sprechen von der ‚Torheit‘ und der ‚Schwäche‘ Gottes.* Tamtéž, s. 45.

zahaluje ta nejhlubší tajemství do množství gest, kroků, oděvů. Protože církev bere tělo a člověka božsky vážně, bude stále „hrající si církví“.⁸⁷⁹

Snad právě tento nebeský pohled na církev jako na Boží hru v paradoxech, bláznovstvích a nepochopitelnostech, v jejím napětí mezi lidským a božským, mohl vést Rahnera k pohledu na církev jako na Boží království na této zemi⁸⁸⁰, na „dům plný slávy, daleko za všemi zeměmi tohoto pozemského světa“⁸⁸¹, jak zpívají němečtí katolíci⁸⁸². Jistě se nebudeme pohoršovat nad touto poněkud nadnesenou identifikací církve a Božího království⁸⁸³ – protože víme o cílové perspektivě, z níž Hugo takto promlouvá a kterou bude vždy užitečné pěstovat pro naši víru právě temnotách dosud neprozářené pozemskosti. Více útěšných myšlenek ke konečnému oslavení církve nám Hugo nabídne v pohledu na církev putující v dějinách (kap. III. 4. 2.).

III. 2. 3. Církev jako pokračující vylití Ducha

Doposud jsme v Rahnerově pohledu rozjímali církev jako úzce spojenou s Kristem. Je však současně potřeba starostlivě dbát o to, aby se nám z jejího pojetí nevytratila třetí božská Osoba. Pokud by totiž ekleziologie nepočítala s Duchem svatým (a hlásala by tedy jakýsi christomonismus), snadno by uvízla v pouhé hierarchologii a čistém

⁸⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 50. Zajímavé jsou v této souvislosti Rahnerovy postřehy o smyslu tance, který mimo jiné charakterizuje ve smyslu sakrálně-mystickém jako projev harmonie těla a duše, jako vnější vyjádření vnitřního postoje, jako umění ztělesnění duchovního, jako touhu po svobodě v Bohu, jako předjímání nebeské slávy: „Člověk, který je ještě smysly vázaný k pozemskému životu, neumí žádným lepším obrazem vyjádřit, co toužebně očekává ve věčné nebeské svobodě, než obrazem blaženého tance.“ (*Mit keinem Bild weiß es der noch irdisch sinnengebundene Mensch besser auszudrücken, was er in der ewigen Freiheit des Himmels ersehnt, als mit dem Bild vom seligen Tanz.*) H. RAHNER, „Vom Sinn des Tanzes“, s. 12; srov. také TÝŽ, *Der spielende Mensch*, s. 62.68n.

⁸⁸⁰ Srov. „Die Kirche zur Zeit der Apostel und Martyrer“, s. 394; „Oportet“, s. 80; ve vysvětlujícím pohledu na sv. Ignáce Rahner tvrdí, že církev je Kristovým královstvím a že v ní probíhají všechna další tajemství společně, že je viditelné království Kristovo – srov. *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 54; srov. také „Das ritterliche Menschenbild und der moderne junge Christ“, s. 166. Podobně podotýká, že církev je královstvím Vtěleného – srov. „Mirabilis progressio“, s. 48; nebo že se Boží království stalo v církvi dějinnou skutečností – srov. „Dialektik der Papstgeschichte“, *ZKTh* 61 (1937), s. 99-104 (100).

⁸⁸¹ ...*Haus voll Glorie, weit über alle Lande dieser Erdenwelt.* H. RAHNER, *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 5.

⁸⁸² Srov. text první sloky písně Josepha MOHRA z roku 1876 v německém kancionálu *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch* (Stuttgart 1975), č. 639, s. 595: „Ein Haus voll Glorie schauet weit über alle Land, aus ewgem Stein erbauet von Gottes Meisterhand...“.

⁸⁸³ Církev „byla vždy klíčovím královstvím, samou podstatou Království. (Nelze však provést jednoduše úplnou identifikaci. V mnoha novozákonních pasážích, zejména ve Skutcích apoštolů, je rozlišována církev (království.) I v tomto věku je nositelkou věčného zaslíbení („I když se někdy také současná církev nazývá královstvím nebeským, je tak nazývána proto, že je svázána s budoucím a věčným životem.“ [sv. Augustin]), je jeho počátkem, inaugurací. Zajišťuje aktuální a jednající přítomnost království uprostřed nás.“ H. DE LUBAC, *Meditace o církvi*, s. 37.197. „Putující církev je tudíž Boží království již přítomné v tajemství, a zatímco roste, vzpíná se k naplněnému Božím království.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybraná témata z ekleziologie*, s. 183. Srov. také LG 3 a 5.

institucionalismu. Se svědky tradice můžeme zdůraznit, že Duch svatý je duší církve – tedy že je to on, kdo církev buduje, zachovává, oživuje, nechává růst, uspořádává a vede,⁸⁸⁴ je jejím spoluzakladatelem.⁸⁸⁵ Jinak řečeno: Duch svatý je Duch Ježíšův, a tedy oslavuje Ježíše právě v jeho církvi a v ní se nám daruje. Proto zároveň platí, že nelze zaslechnout Ducha, aniž bychom naslouchali tomu, co říká církvi (srov. Zj 11,7).⁸⁸⁶ Rahner si je tohoto rozměru velmi dobře vědom a jestliže ukotvuje církev christologicky, pak můžeme bez váhání doplnit, že mu současně neuniká ani tento pneumatologický rozměr, jak už jsme to ostatně objevili na předchozích stránkách.⁸⁸⁷

III. 2. 3. 1. Církev jak život Kristova Ducha

Ve svém spise *Jedna teologie zvěstování* innsbrucký teolog takto vystihuje tajemství působení Božího Ducha:

„Způsob, jakým přechází božský život z hypostatické unie na lidstvo, je vystižen druhým vycházením v Bohu, vydechováním Ducha; je to dětství v lásce, zrození z Ducha, shromáždění všech lidí v církvi, která žije z Ducha a v Duchu, je to stále pokračující oslavení a produhovnění lidstva v síle ‚duchovního‘ života až ke vzkříšení těla, které bude duchovní, a proto překrásné (srov. 1 Kor 15,42nn). Církev, milost a blažené patření na Boha, to jsou účinky Ducha.“⁸⁸⁸

Proto, pokračuje Rahner, je Kristus oslaveným dárcem Ducha. Jeho lidství je nekonečně posvěceno skrze sjednocení s druhou božskou osobou, on je vpravdě pomazaný Duchem svatým, on jediný má Ducha v plnosti; proto rozdílí Ducha všem, proto je

⁸⁸⁴ Srov. W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi* (Freiburg i. B. 2008), s. 72. Duch „je jeden a týž v hlavě i v údech, a tak oživuje, sjednocuje a uvádí v pohyb celé tělo, takže jeho působení mohli svatí otcové srovnávat s úlohou, kterou v lidském těle plní princip života, duše“. LG 7.

⁸⁸⁵ Podle Congara církev vzchází ze dvou božských posláních: Slova a Ducha. Duch svatý nepřichází až potom, aby teprve oduševnil instituci, která je ve svých strukturách již zcela vybudovaná; on je vskutku spoluzakladatelem církve. Pneumatologie zůstane zdravá tehdy, když zůstane stále vztažena na Kristovo dílo a Boží slovo. Srov. Y. CONGAR, *Der heilige Geist* (Leipzig 1988), s. 155. Medard Kehl naopak v této souvislosti upozorňuje, že převedení antropologické představy o duši a těle v její aristotelsko-tomistické koncepci do ekleziologie vede k nebezpečí identifikace Ducha svatého s ontologicky konstitutivním principem církve – z toho by pramenil jakýsi ekleziologický monofyzitismus, což může ústit v divinizaci a zmystičtění hierarchické struktury církve. Srov. M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* (Würzburg 1992), s. 81n. Podobně na nebezpečí zásadní identifikace Krista a církve, která by měla za následek nepřijatelné vnímání církve jako zcela zbožštěné, upozorňuje C. V. POSPÍŠIL – srov. poznámka překladatele in MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybraná témata z ekleziologie*, s. 149.

⁸⁸⁶ Srov. H. DE LUBAC, *Meditace o církvi*, s. 98n.

⁸⁸⁷ Viz kapitola III. 2. 1. 2.

⁸⁸⁸ *Denn die Weise, wie nun aus der hypostatischen Union das göttliche Leben auf die Menschheit übergeht, ist gekennzeichnet von dem zweiten Ausgang in Gott, von der Hauchung des Geistes, sie ist eine Kindschaft in Liebe, ein Geborenwerden aus dem Geist, eine Zusammenfassung aller Menschen in der aus dem Geist und im Geist lebendige Kirche, eine immerfort weiterwirkende Verklärung und Durchgeistigung des Menschengeschlechtes, in der Kraft des „geistlichen“ Lebens, bis hin zur Auferstehung des Leibes, der geistig und dadurch herrlich sein wird (1. Kor. 15, 42 ff.). Kirche, Gnade und selige Schau Gottes, das sind die Wirkungen des Geistes.* ETV, s. 66.

zakladatel a původce církve, proto je Prostředník a dárce všech milostí, proto „naši víru vede k dokonalosti“ (Žid 12,2) v blaženém patření. Tímto dárce se však Spasitel stává ve svém oslavení skrze kříž.⁸⁸⁹ A tak Hugo následně popisuje, jak Ježíš na kříži ze svého probodeného boku nechává vytrysknout pramen živé vody, jímž je Duch svatý, kterého jako oslavený a vyvýšený Mesiáš rozlévá (skrze křest) do církve, aby ji budoval jako své tělo. Církev je tak duchovním životem na zemi⁸⁹⁰, pokračováním vykoupění v Kristu, „oslavením“ výkupné smrti Bohočlověka, který se obětoval v Duchu svatém.⁸⁹¹ Církev v síle svého umírání s Kristem zprostředkovává Ducha, je velikou dárkyní živé vody světu, je matkou života. Zákonem života církve je mystické pokračování života Ježíšova, života Ducha, který vyšel ze smrti.⁸⁹² A tak, uzavírá Rahner, je zrození církve založeno ve vtělení, předjímano ve zrození z probodeného boku Vykupitele a konečně v den Letnic zjeveno lidstvu při epifanii Ducha svatého. To je struktura Ducha celé spásné Boží ekonomie: vtělení, oslavení na kříži, víchra Letnic a jako stálý účinek: církve.⁸⁹³ Při vysvětlení tajemství Letnic Rahner podotýká, že tehdy vylitý neviditelný Duch se stává viditelným a buduje si viditelné, organizované, právně a historicky uchopitelné tělo církve. Bez Ducha by toto tělo nebylo nic, avšak bez těla by musel tento Duch vyvanout; a tak je to Duch, který utváří tělo, a současně tělo uchovává Ducha.⁸⁹⁴ Tím náš autor vysvětluje přítomnost a provázanost viditelného a neviditelného, duchovního a lidského prvku v církvi: po vzoru Krista je ona, Duchem utvořená, ve svém viditelném těle uchovávatelem a dárkyní Ducha.

III. 2. 3. 2. Problém identifikace Krista a církve

Zastavme se nyní u Rahnerova ekleziologického leitmotivu, kterým je církev jako pokračující skutečnost Krista, jeho vtělení a jeho pozemského údělu přes kříž ke

⁸⁸⁹ „Právě Duch svatý je oním pomazáním, jež Kristovo lidství uschopňuje a proměňuje, aby bylo s to „unést“ svoji božskou identitu a nepřekonatelně ji vyjádřit v totálním sebedarování na kříži.“ C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 521.

⁸⁹⁰ Podle Rahnera je podstatou duchovního života pokračování hypostatické unie, a tím pokračování Ježíšova pozemského života v církvi. Srov. H. RAHNER, „Epiphanea“, s. 249.

⁸⁹¹ Srov. *ETV*, s. 68-72.76.

⁸⁹² Srov. *SK*, s. 140. Srov. také *ME*, s. 13.22-23.31-32. Náš autor rovněž připomíná, že se církvi právě v dobách zdánlivého úpadku najednou dostává zcela nových sil – to je jedním z nejpozoruhodnějších fenoménů jejích dějin, který je srovnatelný jedině s „náhlým“ průnikem milosti do duše mystika a bouřlivou proměnou, kterou v ní způsobí. Církev žije z milosti těch svých členů, na nichž spočinul Boží Duch. Srov. H. RAHNER, *Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality*, s. 81.

⁸⁹³ Srov. *ETV*, s. 78. Jinde zdůrazňuje, že bez tohoto Ducha neexistuje církev – srov. Týž, „Der katholische Mann und die Geistliche Übungen“, s. 6.

⁸⁹⁴ Srov. H. RAHNER, „Die Verbindung als Erziehungsgemeinschaft im Dienste des Volkes“, *Austriar-Blätter* 10 (1950), s. 505-513 (506). V této souvislosti přechází starší z Rahnerů k vysvětlení nutnosti viditelné a organizované církve, protože pouhé nadšení a zduchovnění neudrží přítomnost Ducha, který vždy utváří tělo. Srov. tamtéž, s. 510.

zmrtvýchvstání. Tento koncept, který od dob J. A. Möhlera⁸⁹⁵ až do Druhého vatikánského koncilu v církvi zdomácněl, sleduje neustále i náš autor a na jeho základě rozvíjí své christologické i pneumatologické pojetí církve. Ačkoli se zdá nosný a srozumitelný, není teologicky vzato bez problémů. Walter Kasper upozorňuje na úskalí, když se v ekleziologii na místo subjektu Krista postaví subjekt církve, tzn. když se církev chápe jako přítomný a nadále působící Kristus, jako trvající vtělení a pokračování inkarnace. Měla by zde platit zásadní jedinnost a výlučnost Krista, ačkoli on působí v církvi a věřící jsou v Kristu.⁸⁹⁶ V popředí stojí otázka nepřipustné identifikace Krista a církve a nebezpečí jejich vzájemného smíšení, které by mohlo vést ke glorifikaci či absolutizaci církve samotné a k zastínění jejího poslání vůči Kristu, jako kdyby vedle Krista existovalo ještě nějaké jiné prostřednictví. Obzvláště v období koncilu byl tento koncept kritizován právě kvůli nebezpečí imunizace církevní hierarchie, kterou tak lze ospravedlňovat jako přímé pokračování Krista v dějinách.⁸⁹⁷ Je nutné mít na zřeteli, že církev se od Krista odvozuje, jemu je podřízená a k němu zaměřená.⁸⁹⁸ V tomto smyslu zdůrazňuje Ratzinger, že „církev není jednoduše Kristus, zůstává služebnicí, kterou on s láskou pozvedá do úrovně nevěsty a která hledá svou podobu v tomto konečném čase“⁸⁹⁹. Právě dějinný aspekt církve jako společenství dosud putující do eschatologické plnosti nám velí být v identifikaci Krista a církve opatrní a ostražití.⁹⁰⁰ Je pravda, že tu a tam lze v Hugových vyjádřeních vysledovat

⁸⁹⁵ Podle tohoto tübingenského teologa 1. poloviny 19. století je „církev Božím Synem, ustavičně se zjevujícím mezi lidmi v lidské podobě, stále se obnovujícím, věčně se zmlazujícím, jeho neustávajícím [andauernd] vtělením, je tělem Kristovým, jak Písmo označuje společenství věřících.“ Tato „jedna z nejslavnějších Möhlerových vět“ sleduje a vyjadřuje dynamiku viditelné podoby církve, založené ve vtělení, utvářené v dějinách a vedené Duchem, takže církev nebude nikdy odlučitelná od vtěleného Slova. Uvedené citace a komentář srov. P. BROŽ, *Kristus, Duch a jednota církve v dějinách. Ekleziologie J. A. Möhlera* (Praha 2011), s. 277n.309. Kasper konstatuje, že tato výpověď v jeho díle *Symbolik* je často kritizována jako zásadní nepochopení církve a jako entuziastické zrušení rozdílu mezi Kristem a církví. Möhler však sám tvrdil, že tato výpověď platí jen v určitém smyslu, a na jiném místě téhož díla velmi dobře zachovává protipozici Krista a církve ve smyslu pravzoru a zobrazení. Srov. W. KASPER, „Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus“, *IKZ Communio* 17 (1988), s. 433-443 (438).

⁸⁹⁶ Srov. W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi*, s. 67.

⁸⁹⁷ Srov. M. KEHL, *Cit. d.*, s. 79-81.88. Sauser zdůrazňuje, že samotný koncil tento koncept církve jako pokračující skutečnosti vtělení uvádí pouze jednou, a to velmi opatrně (srov. LG 8). Následně citacemi různých autorů Sauser vypočítává teologická nebezpečí tohoto pojetí: ekleziologický monofyzitismus, chybné pojetí opakování vtělení v církvi, pomíjení církve hříšníků a nebezpečí triumfalismu. Uzavírá, že nový ekleziologický přístup koncilu, vyjádřený nejspíše pojmem „Boží lid“, je dobrým a nutným doplněním onoho starého konceptu, avšak oba obrazy patří dohromady: obraz Pána, který stále v církvi přichází a – již nyní – je s ním jedno, a obraz církve, jež Pána hledá a k němu putuje, protože on u ní ve své plnosti ještě není. Srov. E. SAUSER, „Inkarnation und Kirche“, s. 113n.

⁸⁹⁸ Srov. W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi*, s. 267.

⁸⁹⁹ J. RATZINGER, *Církev jako společenství* (Praha 1994), s. 25.

⁹⁰⁰ „Jestliže totiž z určitého hlediska tajemství Krista jakožto hlavy, pojímané jako tajemství univerzálně zahrnující a rekapitulující ‘celého Krista’, (*Christus totus*) v sobě ‘obsahuje’ a uzavírá tajemství církve, pak z jiného hlediska platí, že Kristovo tajemství se úplně a prostě neidentifikuje s tajemstvím církve, již

tendenci hypostatizovat církev, čímž se opomíjí její ustavičné svízelné hledání a kráčení.⁹⁰¹ Vůči této kritice a opatrnosti je však současně potřeba namítnout, že uvedené Rahnerovy formulace církev nestavějí na piedestal, který by zastíňoval nebo nahrazoval Krista: vždyť naopak právě on je zde ten hlavní a jediný, který v církvi žije, je přítomen a působí.⁹⁰² Právě pro Pánovo úzké sepětí s ní může de Lubac vyzvat, abychom se drželi „rovnítka mezi Kristem a církví“, opíraje se o svědectví otců, kteří chápou Krista a církev jako jednu osobu. Ve výsledku totiž „tato skutečnost neruší podřízenost církve Kristu, ale předpokládá ji.“⁹⁰³ Zde je ovšem nutno připojit důležité vysvětlující biblické obrazy, které toto pojetí ospravedlňují a správně chápou: církev jako Kristovo tělo a církev jako Kristova snoubenka.

III. 2. 3. 3. Církev jako Kristovo tělo

Rahner ukotvuje důležitý biblický obraz církve jako Kristova těla, jíž on je hlavou⁹⁰⁴, v trinitární perspektivě dějin spásy: „Logos, který spolu s Otcem vydechuje Ducha, jako vtělený vylévá tohoto Ducha, aby všechno přivedl zpět k Otci.“⁹⁰⁵ Ano, vtělené Slovo, které vychází z Otcova Srdce, nechává ze svého lidského Srdce proudit prameny živé vody (srov. Jan 7,38). Toto vycházení a návrat trojičního života, který je plný Ducha, pak zde utváří viditelné tělo, zapuštěné do času a dějin, tělo Kristovo, zrozené z Panny, tělo Kristovo čili církev, jež putuje dějinami a směřuje domů k Otci.⁹⁰⁶ Pokud podle Rahnera nechceme z učení o mystickém těle Kristově udělat podivnou tajnou nauku nebo pouze rozumově vyprázdňené rčení, musíme vycházet právě od Ducha svatého, jenž tomuto tělu dává jednotu, život a přináležitost ke Kristu. Vždyť podle

se musí přisuzovat eschatologický charakter. Kontinuita mezi Ježíšem Kristem a církví tudíž není přímá, nýbrž 'zprostředkovaná' a zajišťovaná Duchem svatým.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybraná témata z eklesiologie*, s. 145n.

⁹⁰¹ Srov. A. R. BATLOGG, „Hugo Rahner als Mensch und Theologe“, s. 529.

⁹⁰² Připomeňme kupříkladu již jednou zmiňované Rahnerovo tvrzení, že všechno, co je na církvi viditelné, a je tak možná leckdy i strhující, je přece jenom ničím ve srovnání s věčnou realitou Krista, která tiše a nezadržitelně v církvi roste a slíí až ke slavenému dni jejího nanebevzetí. Srov. H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 23n. Tady je zřetelný důraz na Kristův primát, jemuž církev bez zbytku slouží.

⁹⁰³ H. DE LUBAC, *Meditace o církvi*, s. 99 a 254. Ve stejném duchu píše Lubac s odkazem na Bossueta, že církev je pokračující Ježíš Kristus či pro nás rozšířený a sdílený Ježíš Kristus; v ní „se božské dává nutně prostřednictvím 'příliš lidského'“. Tamtéž, s. 28.

⁹⁰⁴ K označení Krista jako hlavy církve srov. H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 11.20.

⁹⁰⁵ *Logos, der mit dem Vater den Geist haucht und als Menschgewordener diesen Geist ausgießt, um so alles zum Vater heimzuholen.* ETV, s. 78. Na jiném místě Rahner konstatuje, že ono „veliké tajemství“ mezi Kristem a církví je ve své hlubině trinitární tajemství, jež v sobě mateřsky ukrývá všechna mystéria božského zjevení. Zahnuje tedy vztah mezi věčným Otcem a církví, mezi ukřižovaným Slovem a církví, mezi Duchem oslavení, který vstoupí z kříže, a církví. Srov. SK, s. 9.

⁹⁰⁶ Srov. ETV, s. 89. Tento Duch svatý působí uvnitř viditelného Kristova těla a samotné účinky jeho milosti, které se často tak podivuhodně ukazují mimo církev, mají svůj skrytý cílový směr: lidsky uchopitelné Kristovo tělo – tak jako hvězda mudrců z mystického východu vedla k pokorné tělesnosti Dítěte z Betléma. Srov. TÝŽ, „Epiphaneia“, s. 78.

teologie svatého Pavla právě v nejhlubších vztazích mezi Duchem svatým a církví koření církevní jednoty: „Neboť všichni jsme byli pokřtěni Duchem svatým v jedno tělo.“ (1 Kor 12,13). Touto jednotou je tedy Duch.⁹⁰⁷ V důrazu na toto křestní působení Ducha svatého náš autor na jiném místě prohlašuje, že všechny údy lidské rodiny pocházející z Adama, které se znovuzrodily z vody a z Ducha svatého, tvoří mystické tělo Kristovo: „I my, i když je nás mnoho, jsme jedním tělem v Kristu.“ (Řím 12,5). To není v očích Rahnera žádná zavádějící identifikace mezi Kristem a křesťany, v níž by se rozplynula jedinečnost věřícího. Je to mystická jednota v Kristu, která spojuje věřící. Rahner si pomáhá citací z encykliky Pia XII., aby ozřejmil: Toto spojení s Kristem „je dokonce líčeno jako tak pronikavé, že podle výroku svatého Apoštola (srov. Kol 1,18) prastará a stále v tradici otců uchovávaná nauka učí, že božský Vykupitel tvoří se svým sociálním tělem jen jednu mystickou osobu, neboli jak praví svatý Augustin Krista celého.“ (*Mystici corporis* AAS 35, 195, s. 226.) Starší z Rahnerů uzavírá, že církev v tomto přesně opisném smyslu rozhodně smíme nazývat celým a plným tělem Kristovým: je prostě „mystickým Kristem“.⁹⁰⁸ A pokud chceme zůstat u oné spojitosti Ducha svatého s církví, pak si s Hugem všimněme, že „v den Letnic se církev zrodila jako mystické tělo toho, který se předtím zrodil z lůna Mariina a vstal z mrtvých z mateřského lůna hrobu k novému a věčnému zrození proměněného života“⁹⁰⁹. A tak právě na základě tohoto chápání a výkladu Kristova těla, které je utvářeno Duchem svatým, lze jedině správně chápat církev jako pokračující skutečnost Krista, tedy mystického Krista: jde vskutku o jeho reálné, Duchem utvářené tělo tvořící jednu osobu s Hlavou, s oslaveným Kristem. Z tohoto pohledu pak lze tvrdit, že církev existuje jako nadále skrze Ducha trvajícím vtělení, tedy boholidská realita jeho těla. Nejedná se v žádném případě o mystické tělo ve smyslu pouhého morálního přirovnání ani ve smyslu institucionálním nebo spiritualistickým⁹¹⁰ či snad ve smyslu stoické alegorie jako spolupráce a vzájemné závislosti různých funkcí.⁹¹¹

Toto vysvětlení však ještě není úplné. Rahner sám nás přivádí ke stěžejnímu chápání podstaty mystického Kristova těla tím, že nás obrací k eschatologické

⁹⁰⁷ Srov. ETV, s. 81.

⁹⁰⁸ K tomuto výkladu srov. H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 31. Výraz „mystický Kristus“ užívá Rahner častěji, např. v článcích: „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 6n.; *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 6.

⁹⁰⁹ *Am Pfingsttag wurde die Kirche geboren als der mystische Leib dessen, der einst aus Mariens Schoß geboren ward und nun aus dem Mutterschoß des Grabes zur neuen ewigen Geburt des verklärten Lebens auferstanden ist.* H. RAHNER, *Commori corde*, s. 6n; srov. také TÝŽ, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 6.

⁹¹⁰ Srov. H. DE LUBAC, *Meditace o církvi*, s. 62n; také srov. W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi*, s. 64-66.

⁹¹¹ Srov. J. RATZINGER, *Církev jako společenství*, s. 21n.

perspektivě: oslavení církve na konci časů. K tomuto okamžiku přece směřuje budování těla, které si v dějinách stále plněji utváří zjevené Slovo⁹¹²: Církev je zde vskutku jako přeměna poníženého Kristova těla k jeho slavné konečné podobě, přeměna *corpus humilitatis* v *corpus gloriae*. To je vpravdě eschatologické dění.⁹¹³ Církev musí Krista v jeho údělu následovat, protože je jeho tělem a on si své tělo v dějinách stále utváří.⁹¹⁴ Tento růst Kristova těla se podle našeho autora uskutečňuje ve svátostech církve. Právě v nich Kristus své tělo přivádí k oné kráse, v níž se brzy zjeví světu.⁹¹⁵ Patrné je to zvláště na eucharistii: vtělení a smrt na kříži se sjednotily pod závojem svátostí, protože v umírání eucharistické oběti se v denním znovuzrození buduje Kristovo tělo.⁹¹⁶ A v pohledu na již oslavenou Pannu Marii Rahner prohlašuje, že mystické tělo Kristovo je živeno svátostí jeho reálného těla a roste k onomu proměnění, jež je už nyní dáno Matce.⁹¹⁷ V tomto eschatologickém pohledu nám Rahner prozradil ten nehlubší a nejreálnější základ církve jako Kristova těla: ono je mysticky vytvářeno a plně uskutečňováno eucharistií. „Chléb, který lámeme – není to účast v Kristově těle? Protože je to jeden chléb, tvoříme jedno tělo, i když je nás mnoho, neboť všichni máme účast na jednom chlebě.“ (1 Kor 10,16n) Ježíš, který se dává v eucharistii, přetváří každého přijímajícího ke své podobě, a tím všechny sjednocuje do jednoho existenciálního společenství.⁹¹⁸ A tak „svátost eucharistického chleba představuje a působí jednotu věřících, kteří tvoří jedno tělo v Kristu (srov. 1 Kor 10,17)“⁹¹⁹.

„Vyjádření ‚církve je tělo Kristovo‘ tedy znamená, že eucharistie, v níž nám Pán dává své tělo a vytváří jedno tělo z nás, je trvalé místo vznikání církve, kde ji on sám neustále znovu zakládá.

⁹¹² Srov. *GM*, s. 34.

⁹¹³ Srov. *ETV*, s. 175.

⁹¹⁴ Srov. H. RAHNER, *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 8.

⁹¹⁵ Srov. H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 23.

⁹¹⁶ Srov. tamtéž, s. 6.

⁹¹⁷ Srov. H. RAHNER, *Mariens Himmelfahrt und das Priestertum*, s. 9.

⁹¹⁸ „Jako naše oslavené tělo zůstává skryto pod podobou našeho smrtelného těla, tak je skryto pod podobou viditelné církve tajemné tělo, jednota lidstva ... Proto je Eucharistie zároveň znamením i nástrojem. Je v podstatě posilou na cestě, chlebem poutníka ... Zprostředkuje mu počátek oslaveného života a živí jej. Symbolizuje jednotu tajemného těla a začíná ji uskutečňovat. Konečně je pro nás, ubohé lidi, tolik odkázané na pozemskou stravu, již nebeským chlebem; poskytuje nám jeho předchůť ... Budí v nás poněmáhlu touhu po návratu k pravému životu a přitahuje naše duše k Otci.“ J. DANĚLOU, *Chrám jako znamení Boží přítomnosti* (Řím 1986), s. 44.

⁹¹⁹ JAN PAVEL II., Encyklika o eucharistii a jejím vztahu k církvi *Ecclesia de eucharistia* (Kostelní Vydří 2003), č. 21. „Naše spojení s Kristem, který je pro každého darem a milostí, působí, že jsme v něm také připojeni k jednotě jeho těla, jímž je církev. Eucharistie utvrzuje připojení ke Kristu, uskutečněné ve křtu prostřednictvím daru Ducha (srov. 1 Kor 12,13.27).“ Tamtéž, č. 23.

V eucharistii se církev projevuje nejintenzivněji – na všech místech a přece zůstává jedna, tak jako on sám je jen jeden.⁹²⁰

Rahner opět toto teologické zdůvodnění nijak nerozvíjí, spíše je načrtává. Podstatné ovšem zůstává: církev je pro něj opravdu reálnou, mystickou přítomností Krista ve světě, která se odehrává v Duchu svatém. Je Kristovým tělem, jež napodobuje a dokonává úděl své Hlavy v ponížení a oslavení, a to v síle svátostí církve, zvláště eucharistie, která stále buduje církev až k jejímu konečnému oslavení.⁹²¹ Právě tato eschatologická perspektiva je v pohledu na Kristovo mystické tělo cenná a důležitá.⁹²²

III. 2. 3. 4. Církev jako Kristova snoubenka

Přejdeme nyní k druhému jmenovanému biblickému obrazu, díky němuž lze správně ukotvit Rahnerovo pojetí církve jako pokračující skutečnosti Krista. Innsbrucký patrolog hovoří o svatebním sjednocení Krista s církví, které odkazuje na tajemné sjednocení lidské přirozenosti s osobou Logos.⁹²³ Církev zde existuje v tom pravém významu dříve než všichni věřící, protože je dána vtělením: „Kristus je muž, lidská přirozenost je žena: a nyní mezi nimi začíná podivuhodná hra lásky, díky níž je žena utvářena, opatrována a vykoupena, aby z ní vzešla nevěsta, která se nazývá: *ecclesia sancta*.“⁹²⁴ Církev je tajemné sjednocení mezi Bohem a lidskou přirozeností, tak těsné, že samo manželské sjednocení může být pouhou napodobeninou. Toto svatební sjednocení započalo v lůně Panny, neboť „to, co se v ní počalo, je z Ducha svatého“ (Mt 1,20), v oné tajemné skrytosti, kde má svůj původ svatební jednota mezi Bohem a člověkem.⁹²⁵ Církev je tedy nevěsta Kristova jakožto souhrn lidstva, které má být v Kristu proměněno.⁹²⁶ Na základě rozjímání biblické scény proměnění vody ve víno Rahner uvádí, že toto boholidské novomanželství církve je možné právě skrze božské

⁹²⁰ J. RATZINGER, *Církev jako společenství*, s. 24.

⁹²¹ Upozorněme, že právě na těchto důzrazech (Duch svatý, křest, eucharistie) a citacích z Písma je postavena nauka o církvi jako Kristově těle v sedmé kapitole koncilní konstituce *Lumen gentium*.

⁹²² Církev je „křesťanské společenství, jehož hlava je v nebi a jehož údy ještě putují“. J. DANÉLOU, *Chrám jako znamení Boží přítomnosti*, s. 22. Bouyer konstatuje, že teprve v eschatologické církvi se zjeví konečná lidská personalita Krista, boholidské Hlavy i těla, toho, který sám sebe dokoná v dokonané plnosti svého těla jako úplný Kristus. Srov. L. BOUYER, *Die Kirche: Selbstdeutung und Theologie* (Leipzig 1983), s. 429.

⁹²³ Srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 253.

⁹²⁴ *Christus ist der Mann, die Menschennatur das Weib: und nun beginnt zwischen ihnen das wundersame Spiel der Liebe, durch welches die Frau geformt, gehegt und erlöst wird, um aus ihr die Braut zu gestalten, die da heißt: Ecclesia sancta*. H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, s. 45.

⁹²⁵ Srov. ETV, s. 78.

⁹²⁶ Toto sjednocení, odehrávající se v Duchu svatém, tedy ještě není dokonáno – církev musí skrze moc Ducha projít paschou smrti a vzkříšení, její svatba se dokoná až v eschatonu a ona po ní touží, dostává Ducha teprve jako závdavek. Srov. Y. CONGAR, *Der heilige Geist*, s. 200.

proměnění, v němž kapka vody naší přirozenosti stéká do kalicha božství Kristova, do opojného a voňavého vína jeho božské slávy. Církev je tak nevěsta a matka živých. A připomíná, že ti, kdo se zrodili z Boha, vyšli z neposkvrněného lůna církve. Skrze naše účastenství v církvi – Kristově nevěstě jsme my sami ve svatební lásce zasvěceni Bohu.⁹²⁷

Církev je tedy podle těchto Rahnerových myšlenek skutečným spojením Krista s lidstvem, tedy skutečným jedním tělem. Je to – na základě manželské analogie – nerozlučné duchovně-tělesné spojení, v němž ovšem přesto oba zůstávají nesmíšení. Vracíme se tedy k počátku naší úvahy o pojetí Krista a církve jako jedné osoby: Kristus a církev vytvářejí nerozlučným poutem lásky jedno tělo, přičemž stále zůstává zřejmé, že se navzájem nepohlují ani neruší či nenahrazují. Tento biblický obraz dává definitivně zelenou Hugově pojetí církve jako pokračující skutečnosti Krista, ovšem za podmínky, že tato církev – jako Kristovo tělo a snoubenka – je pro nás nesmíšeně bytostně sjednocena s vtěleným Slovem, Ježíšem Kristem. Tak může být jedinečný a nerozdmělnitelný *solus Christus* nahlížen ve správném uspořádání *totus Christus, caput et membra*.⁹²⁸ Tím se neruší jedinečnost, prvenství a nadřazenost Ježíše Krista, stejně jako se nerelativizuje nezbytnost církve pro spojení s Kristem⁹²⁹. Veškeré zmíněné obavy z přebujelého důrazu na církevní hierarchii, které byly v této souvislosti vyslovovány a šířeny, můžeme označit za dobově podmíněné a pro dnešní, v tomto směru mnohem vyrovnanější ekleziologii snad až zbytečně úzkostlivé – domníváme se tedy, že ve zdravém pohledu a s výše uvedenými důrazy můžeme tento koncept nadále plně ospravedlňovat a používat.

„Hlava a údy vytvářejí jediné tělo. Snoubenec a Snoubenka se stávají 'jedním tělem'. Nejsou dva Kristové, z nichž jeden by byl osobní a druhý 'mystický'. Hlavu a tělo zajisté nelze zaměnit, křesťané nejsou 'fyzickým' nebo eucharistickým tělem Kristovým a Snoubenka není Snoubenec. Všechna rozlišení dál platí, neznamenaají však nespojitost. Tak církev není jakýmkoli tělem: je to tělo Kristovo. Co Bůh spojil, ať člověk nerozlučuje: ' ať nerozlučuje církev a Pána!' (Origenes)⁹³⁰

⁹²⁷ Srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, 104n. Tuto svatební příslušnost k církvi můžeme spolu s Rahnerem vystihnout i velmi bohatým pojmem „smlouva“: Podle jeho slov patříme k lidu nové a věčné smlouvy, jsme vyvolení v krvi nové smlouvy. A církev uchovává krev smlouvy, aby se vyvolení ke smlouvě naplnilo na všech lidských dětech, které z jejího lůna dostanou účast na věčné živoucnosti. Srov. TÝŽ, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 10n.

⁹²⁸ Sv. AUGUSTIN, *Enarratio in Psalmos* 90,1. Cit in W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi*, s. 67.

⁹²⁹ Připomeňme zdařilou Guardiniho úvahu o tom, že právě a jediné díky církvi a v církvi je Kristus stále současníkem lidí. Srov. R. GUARDINI, *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche* (Freiburg i. B. 1968), s. 78-80.

⁹³⁰ H. DE LUBAC, *Meditace o církvi*, s. 73n.

III. 2. 3. 5. Církev jako eschatologické vítězství Ducha

Na cestě v Hugových ekleziologických stopách už jsme vícekrát narazili na onen eschatologický výhled v pohledu na církev. V tomto pneumatologickém nazření, přemýšlí starší z Rahnerů, je nakonec zcela zřejmé, že církev patří k posledním věcem člověka: je velkým světovým dramatem zduchovňování, které je bojem mezi tmou a světlem v tomto posledním čase, jenž vítězně ústí do věčného života.⁹³¹ Tento boj o vítězství Ducha má svá úskalí, ale i zřetelný směr:

„Církev nikdy není poklidným usazením se zde na zemi, nikdy není ‚také‘ nějakou náboženskou formou, která nám pomůže přes bídu pozemského denního života, která odpovídá našim ‚potřebám‘ a která nás jednou na konci zaopatří ‚útěchami svatého náboženství‘. Církev jako ‚rozhodnutí‘ může být zvěstována jediné tehdy, když budeme hlásat její počátek o Letnicích ve víchru Ducha, počátek, který je současně koncem ... Kromě toho bychom potom měli zcela jiný, nosnější teologický fundament, abychom ‚všechno to lidské‘ v církvi, o němž se dnes tak hodně mluví, stavěli na správné místo. Neboť tohle lidské je pouze zviditelněním eschatologické pravdy, že se církev ustavičně nachází v krizi, že téměř ona sama je svou krizí, že v ní pokračuje postupující proces rozdělení mezi tělem a duchem; a tak naše dnešní citlivost pro všechno pouze lidské není v žádném případě jen slabostí víry, nýbrž vyjasňováním stále se blížícího rozhodnutí až ke dni, v němž už bude jen ‚duch‘.“⁹³²

Tím také církev nachází své pravé místo v obtížích a výzvách doby. Říká lidstvu, že křesťanství zde není v první řadě proto, aby řešilo pozemské těžkosti a sociální problémy – lépe řečeno, ona je jediná, která je řeší, protože ona jediná má odvahu říkat: tyto problémy jsou zde na zemi nevyřešitelné! Veškerým těmto nutným sociálním snahám dává církev vnitřní smysl, jímž je cíl, eschaton našeho zjevení. Takto se křesťanství stává útěchou a právě na tuto útěchu jsou naladěni ti, kdo jsou sociálně pokořeni. Právě tehdy, když jsou všude ničeny ty organizační formy, bez nichž bychom

⁹³¹ Srov. ETV, s. 77. „Církev, pocházející z lásky věčného Otce, v čase založená Kristem Vykupitelem a shromážděná v Duchu svatém, má spásný a eschatologický cíl, který je plně dosažitelný jen v budoucím věku.“ GS 40.

⁹³² *Kirche ist niemals nur ein gemächliches Sich-auf-der-Erde-Einrichten, niemals nur „auch“ eine Religionsform, die uns über das Elend des irdischen und täglichen Lebens hinweghilft, unseren „Bedürfnissen“ entspricht und uns am Ende einmal mit „den Tröstungen der heiligen Religion“ versieht. Kirche als „Entscheidung“ kann nur verkündet werden, wenn wir von ihrem geiststürmenden Ursprung an Pfingsten, der zugleich schon das Ende ist, verkünden ... Zudem hätten wir dann ein ganz anderes, tragfähigeres theologisches Fundament, um auch die heute gar so viel besprochenen „Menschlichkeiten“ in der Kirche an der richtigen Stelle einzubauen: denn sie sind nur das Sichtbarwerden der eschatologischen Wahrheit, daß sich die Kirche noch immer in der Krisis befindet, daß sie gleichsam selbst ihre Krisis ist, daß in ihr sich der fortgesetzte Scheideprozeß zwischen Fleisch und Geist fortsetzt und somit unsere heutige Empfindsamkeit für alles Nurmenschliche keineswegs nur Glaubensschwäche ist, sondern das Fühlbarwerden der immer näherkommenden Entscheidung zu dem Tag hin, wo nur noch „Geist“ sein wird. ETV, s. 77.*

si dříve naši církev nedokázali představit, se uplatňuje zákon dějin církve: vůně Ducha naplnila celý dům až poté, co byla rozbita alabastrová nádobka (srov. Mk 14,3; Jan 12,3). Touto vůní Ducha je lahodné očekávání budoucích věcí.⁹³³

Na druhé straně, při vší nadějeplné zakotvenosti v konečném vítězství, Rahner neopomene zdůraznit, že právě v církvi vtěleného Slova je potřeba brát svět vážně a pěstovat pozemskou kulturu. Křesťany poválečné doby upozorňuje, že současné církvi pro její čistotu (často tiše farizejskou) nebeskost schází vážný zájem o vnitrosvětské drama vykoupení a z toho vyplývající schopnost vidět v církvi věci, jak jsou a jak často nesmějí být. Břítce pak konstatuje, že naše láska k církvi je tiše obestřena monofyzitistickým dýmem kadidla; příliš snadno a s příliš zbrklou útěchou souhlasíme, že Kristus to ve své církvi přivede k cíli i bez nás. Všichni se unáhleně utkáme do věži z kostí slonové našeho v nebi zajištěného dědictví a v jakési zbožné ochrnutosti vidíme svět pouze jako ďábelský nebo minimálně lidský protiklad církve. Občas sice dovolíme světu, aby se nedobrovolně nebo bázlivě otevřenou dveřní šterbinou vtačil do naší svatyně, ale schází nám při tom velká, uvolňující gesta a odvaha statečně vykročit i do toho „zlého“ světa, abychom poukázali na to, že nakonec pouze člověk zakotvený ve vtěleném Kristu se může bezpečně pohybovat ve světě, aniž by mu propadl. Tak je potřeba se pro tento svět stávat partnery věčného Logos, bez něhož nebylo stvořeno nic, co jest.⁹³⁴ Snad nás u našeho produchovnělého patrologa poněkud překvapuje takové horování pro světskou angažovanost – připomeňme však, že právě Kristovo vtělení dodává Hugovu křesťanskému humanismu vyrovnanost v jeho postoji mezi nebem a zemí⁹³⁵, k čemuž náleží právě tato zdravá, v nebesích zakotvená, Kristem posvěcená a podle jeho vzoru vykonávaná služba světu.⁹³⁶

Tento důraz na reálný život uprostřed světa však neumenšuje nadpozemský výhled a útěchu uprostřed veškeré bolestné neproměnnosti a „kraválu morálně

⁹³³ Srov. tamtéž, s. 87n. Duch svatý je tak zárukou trvání církve: „Sama církev by zemřela na ty, kteří jsou v ní pouze hodní a povrchně spořádaní, kdyby neměla zaslíbení Ducha svatého.“ (*selbst die Kirche stürbe an ihren bloß Braven und lau Anständigen, hätte sie nicht die Verheißung des Heiligen Geistes.*) H. RAHNER, „Christliche Bilanz an der Schwelle zum Neuen Jahr“, s. 409.

⁹³⁴ Srov. H. RAHNER, „Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur“, s. 122n.

⁹³⁵ Srov. kap. I. 3. 2.

⁹³⁶ V tomto důrazu na sociální angažovanost je podle Rahnera základním zákonem milosti, že Bůh, který miluje a vyžaduje lásku k bližnímu a lidsky sociální porozumění, se nejraději a nejsnáze nechává nalézt těmi, kteří, aniž by to ještě přímo věděli, jej už našli v prokazování této lásky. Pravé sociální jednání je největší výchovou člověka k onomu postoji zcela nesobeckého humanismu, který je nejušlechtlejší přípravou k víře. Současně však pouze víra a její pěstování zajišťuje etické základy sociálního pokroku. Srov. H. RAHNER, „Von der Materie zum Geist“, s. 546.548.

zchátralé smyslové kultury“⁹³⁷. Od vtělení, ukřižování a Letnic je zde konec časů. Věřit ve věčný život však neznamená jen očekávat, že konec časů nastane; znamená to věřit, že už přichází, že je zde tajemná přítomnost oslaveného Krista v Duchu svatém, v nás⁹³⁸. Ona se pak jednou zjeví v plné slávě; tehdy „přestane modlitba ‚přijď království tvé‘ a započne oslavný zpěv: ‚nyní přišla spása a království našeho Boha a panování jeho Pomazaného‘ (Zj 12,10).“⁹³⁹ A pokud tuto blaženost s Rahnerem znovu vystihneme obrazem hry, pak tato nebeská hra bude hrou Ducha svatého, věčným soukmitem s božským Pneuma, jež „vane, kam chce“.⁹⁴⁰

III. 2. 3. 6. Svatá církev

Díky přítomnosti Ducha svatého je církev nazývána svatá, připomíná Hugo: Duch svatý přinesl skrze Krista božský život Ducha, tedy „duchovní“ život, na tuto zem do toho společenství, které se proto nazývá „svatá“ církev. Ta je zde na zemi dokonáním toho, čím je v Bohu Duch: zachraňujícím domovem, v němž se uskutečňuje posvěcení člověka skrze Krista, až k produhovnělému, slavnému vzkříšení ve svaté církvi. Církev je tedy mystickým kruhem, jenž připojuje konec k začátku a který přivádí domů k původnímu zdroji, k Otci, z jehož lůna vyšel Syn, aby přitáhl k sobě ty, kteří jsou společně povoláni v oné „ekklésia“. Církev a Duch patří dohromady ode dne Letnic. Církev je napodobením Ducha, který Otce a Syna spojuje v lásce.⁹⁴¹ Ona je podle Rahnera prostorem svatosti, protože v ní skrze Krista působí Duch Posvětitel.

Toto posvěcení se pak odehrává v každém věřícím. Ten patří do svaté církve skrze víru a účast na tomto „svatém“, a proto je sám svatý – svatý ve smyslu pavlovské teologie, tedy svatý skrze milost, kterou nazýváme „posvěcující“, nebo bychom měli spíše říci „svatá milost“, protože ona nás „nečiní“ svatými, ale „je“ naší svatostí.⁹⁴² Rahner zde klade důraz na ono spasitelné posvěcení, jež se v každém křesťanovi odehrává skrze křest: „Dali jste se obmýt, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána Ježíše Krista a Duchem našeho Boha.“ (1 Kor 6,11) Tady připomeňme, že

⁹³⁷ *Krawall der verrotteten Kultur der Sinne*. H. RAHNER, „Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur“, s. 127.

⁹³⁸ Srov. *ETV*, s. 85. Církev je podle našeho autora v každé hodině svého pozemského času vždy již přítomný cíl; tím, že člověk v ní a v její posvátné síle „svléká starého člověka“ (Ef 4,22; Kol 3,9), buduje si Duchem proměněnou podobu „nového Jeruzaléma“. Srov. H. RAHNER, „Die Kirche ist immer jung“, s. 41.

⁹³⁹ ... *wenn das Gebet „Zu uns komme dein Reich“ aufhört und der Jubelgesang beginnt: „Nun ist gekommen das Heil und das Königreich unseres Gottes und die Macht des Gesalbten“ (Apok. 12,10)*. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 79.

⁹⁴⁰ Srov. H. RAHNER, *Der spielende Mensch*, s. 56.

⁹⁴¹ Srov. *ETV*, s. 27n.

⁹⁴² Srov. *tamtéž*, s. 82.

v novozákonných spisech jsou věřící nazýváni svatými „kvůli své přináležitosti ke Kristu“⁹⁴³: jsou posvěcenými a směřují ke spáse. Církev však není žádné neosobní vakuum: je zbudovaná z živých kamenů (srov. 1 Petr 2,5) – věřících, kteří jsou, jak už bylo řečeno, posvěceni ke spáse. Tak lze s Hugem prohlásit, že církev je svatá, protože sestává z těch, kteří jsou „povolání svatí“ (Řím 1,7)⁹⁴⁴; je shromážděním těch, kteří již mají onen závdavek Ducha nebo jsou k němu povoláni.⁹⁴⁵

III. 2. 3. 7. Svatost církve – Boží síla v lidské slabosti

Víme však, že v této velikosti církve spočívá ustavičné a často tak pohoršlivé napětí mezi její svatostí a hříšností jejích členů. Tomuto ožehavému tématu Rahner ve svém díle věnoval jednu významnou přednášku: o církvi jako Boží síle v lidské slabosti.

Innsbrucký jezuita v jejím úvodu podtrhuje, že slabost církve je její silou: právě na její slabosti se v průběhu dějin prokazuje chvályhodná Boží moc. Kdo to nechápe, ten nepochopil podstatu víry, ten nepochopil mystérium kříže, z něhož se církev narodila.⁹⁴⁶ Pak Hugo přechází k výstižné charakteristice hříšných slabostí Kristova těla:

„Všude na její cestě leží trosky jejích zrezivělých zbraní, stojí rozdrčené pomníky jejích velikánů, ve smrti tak maličkých. Vždycky měla Mojžíše a Árona, vždy však v ní byl také reptající lid, vždy odpadlíci a žalostné selhání. Často se církev příliš brzy spřáhla s tím, co bylo zrovna současné, často příliš pozdě pochopila znamení času. Vždycky v ní působili malí, omezení, hříšní lidé – vedli, ale překáželi, plánovali, ale bláhově. Církev je unavenou zaprášenou poutnicí na cestě pouští.“⁹⁴⁷

Starší z Rahnerů se pak věnuje vlivu špatných příkladů: se sv. Augustinem si bolestně připomíná, kolik hledajících bylo odpuzeno falešnými křesťany; konstatuje, že pro mnohé, kteří stojí venku, je církev zkouškou víry, možná často i překážkou víry; a pak

⁹⁴³ J. GNILKA, *Theologie des neuen Testaments* (Freiburg i. B. 1994), s. 108. Autor si na uvedeném místě všimá, že označení pro svatost věřících se nachází vždy v plurálu – je to označení nikoli jednotlivců, ale společenství církve. Z tohoto postřehu lze odvodit, že jediný skutečně „samostatně svatý“ je Ježíš Kristus, svatý v bytostném společenství s Trojjediným. Všichni věřící mohou mít na této svatosti podíl jen v církevním společenství vykoupených, aby tak Bůh svou spásou „odměnil ... všechny, kdo jsou svatí a mají úctu ke tvému jménu, malé i velké“. (Zj 11,18)

⁹⁴⁴ Srov. ETV, s. 76.

⁹⁴⁵ Srov. H. RAHNER, „Epiphaneia“, s. 252n.

⁹⁴⁶ Srov. H. RAHNER, *Die Kriche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 7n.

⁹⁴⁷ *Überall an ihrem Wege liegen die Trümmer ihrer verrosteten Waffen, stehen die zerbröckelnden Grabmäler ihrer im Tod so klein gewordenen Großen. Immer hatte sie einen Moses und einen Aaron, aber immer auch murrendes Volk, immer Abfall und klägliches Versagen. Oft hat sie den Pakt mit dem je Gegenwärtigen zu früh geschlossen, oft hat sie den Zeichen der Zeit zu spät verstanden. Immer waren in ihr kleine, enge, sündige Menschen am Werk – führend, aber hindernd, planend, aber unweise. Die Kirche ist die müde, staubige Pilgerin durch eine Wüste.* Tamtéž, s. 9.

odkrývá bídu nás, kteří jsme uvnitř, protože je podle jeho slov pro nás kolikrát církev lacinou omluvou toho, že tak často skrytě děláme právě to, co na ní umíme tak ostře kritizovat. Tato neutěšenost je však pro Rahnera pohnutkou víry, která v blaženém osvětlení rozpozná putující církev jako skrytou královnu. Povzbuzuje, abychom se učili unést církev, jež zůstává zkouškou i starostí naší víry. V této souvislosti pak upozorňuje, že je nejděbelštějším pokušením chtít vytvořit Boží království už zde na zemi: nadchnout se pro pouze oslaveného mesiáše a vlastní selhání odsunout ve jménu chvály duchovní církve nebo naopak církve vnitrosvětského úspěchu, statisticky uchopitelných pokroků a konkurenceschopnosti s jinými náboženskými skupinami. Pater Hugo varuje: v tom nelze hledat církev toho, který také ještě dnes visí na popravišti a jedině tak chce všechny přitáhnout k sobě! Jedině na božském riziku církve propadlíků, průměrných, kteří jsou vydáni všanc dějinám a vlastnímu ubohému srdci, je možné prozkoušet, co znamená víra, její temnota, trýzeň a moc.⁹⁴⁸

A tak je podle slov přednášejícího tato slabost církve radostí naší víry – nikoli navzdory slabosti, ale kvůli slabosti. Naše víra v církev bude trvalá jedině tehdy, když nazřeme, že zcela jinak utvořená Boží moc a sláva se nejraději ukazuje v lidské slabosti a opovržení: v samém středu církve slavíme smrt Páně, dokud Kristus nepřijde jako Mesiáš slávy. Ano, tato naše církev vítězí spolu s Pánem v oběti. Zde se nám vrací Rahnerova vůdčí christologická myšlenka: vítězství ve smrti, život v probodnutí, oslavení v ponížení. A tak v dalších větách zaznívá:

„Proto tedy milujeme církev slabosti. Víme, že v ní a také v nás již započal nastávající čas světa a jítrenka již vyšla nad našimi temnými srdci ... Třeseme se pro ni, když vidíme, jak ji svět příliš oslavuje. Raději s ní neseme její potupu před brány města. A všude tam, kde být katolíkem znamená nějakou hanbu nebo zaostalost, jež je pro smích, tam si uvědomujeme s větší radostí víry: království je blízko. Milujeme tuto církev slabostí, protože jedině na její ubohosti se může osvědčit odůvodněná síla naší lásky ke Kristu.“⁹⁴⁹

Slabost církve je tedy pramenem milosti a lásky – podobně jako bez smrti Ukřižovaného bychom neměli život. A právě do této hříšné ubohosti a slabosti má podle

⁹⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 11-14.

⁹⁴⁹ *Darum also lieben wir die Kirche der Schwachheit. Wir wissen, daß in ihr und also in uns die kommende Weltzeit schon angebrochen ist und der Morgenstern schon über unseren dunklen Herzen steht ... Wir zittern für sie, wenn sie von der Welt allzu geehrt sehen. Wir tragen lieber ihre Schmach mit ihr hinaus vor die Mauern der Stadt. Und wo immer in der Welt es eine Schande ist oder eine belächelte Rückständigkeit, katholisch zu sein, da wissen wir es in einer lauterer Glaubensfreude: das Königreich ist nahe. Wir lieben diese Kirche der Schwäche, weil sich nur an ihrer Armseligkeit die gegründete Kraft unserer Liebe zu Christus erweisen kann.* Tamtéž, s. 16n.

Rahnera každý věřící vnášet onu lásku, s níž bude mít církev rád nerozděleně a nesmírně a díky níž ji bude naplňovat hřejivým životem, útěšně objímat a nasazovat se pro ni s Boží náruživostí.⁹⁵⁰ Touto láskou se až do konce časů pomalu a neodolatelně dokonává proměna církve ze slabosti v moc a ze zakrnělosti do krásy. Kde je tato láska živá, tam se buduje církev ke zdravému, plnému věku Páně, tam se již zde stává církví vítěznou, věčnou, žijící. To je ona radost plynoucí z naděje na božské vítězství a oslavení:

„Moji bratři, dívejte se přece ve světě kolem sebe: Všude je poušť, bezcílné putování, žízeň, která není utišena, cizinec, který už nezná svou vlast. Ale pohleď, v této poušti hoří trnitý keř a ty slyšíš božské slovo: ‘To místo, na kterém stojíš, je půda svatá‘ (Ex 3,5). To je předobraz svaté církve. Ona je chudobný pouštní keř, ale hoří již nyní v nebeském ohni. Tam my stojíme, v tuto církev ze slabých trnů a mocného ohně věříme, ona je zkouškou naší víry a jásotem naší lásky. Tato církev, říká svatý Ambrož, je ‚svatá půda, na níž my pevně stojíme. Kde je církev, tam je pevné stanoviště pro tvé srdce. V církvi mají spočinout základy tvé duše. Neboť tak praví Hospodin V této církvi se ti ukáží jako kdysi v trnitém keři. Tím trnitým keřem jsi ty, já jsem tím ohněm. Ohněm v trnitém keři jsem já v tvém těle. Jsem oheň, abych tě osvětlil, abych vypálil trní tvé hříšnosti, abych ti daroval přízeň mé milosti.‘ To je, moji bratři, církev našich slabostí a naší síly. Plameny v poušti našeho života, domov při putování, zaslíbená země již před blaženým příchodem.“⁹⁵¹

Církev je tudíž pro našeho autora tou silnou a vítězí, protože slabosti a hříchy jejích členů jsou proměňovány ukřižovanou láskou našeho Spasitele, který tak v církvi do konce časů vítězí svou smrtí a zmrtvýchvstáním. Tento působící Kristus je pak pro věřící výzvou také k jejich láskyplnému nasazení. A tak lze prohlásit, že církev

⁹⁵⁰ V jedné své přednášce mladým křesťanům P. Hugo zdůrazňuje potřebu věrnosti církvi – nejen když se v ní křičí „Hurá!“, ale i když je slabá; a doplňuje svou zkušenost právě s touto pronesenou přednáškou o slabé a ubohé církvi: na základě mnoha posléze obdržených dopisů zakusil, jak je právě v tomto bodě dnešní křesťan oslovitelný: pociťuje lásku k dosud neproměněné církvi a zůstává této matce církvi věrný, ačkoli ona na své tváři nese poskvrny a vrásky. Srov. H. RAHNER, „Das ritterliche Menschenbild und der moderne junge Christ“, s. 166.

⁹⁵¹ *Meine Brüder, schaut euch doch um in der Welt: überall ist Wüste, zielloses Wandern, Durst, der nicht gelöscht wird, Fremde, die keine Heimat mehr kennt. Aber siehe, in dieser Wüste flammt ein Dornbusch und du hörst das göttliche Wort: ‚Der Ort, wo du stehst, ist heiliges Land‘ (2 Mos 3,5). Das ist ein Vorbild der heiligen Kirche. Armseliges Wüstengedörr ist sie, aber sie flammt schon jetzt in himmlischem Feuer. Dort stehen wir, an diese Kirche aus schwachem Dorn und gewaltigem Feuer glauben wir, sie ist unseres Glaubens Erprobung und unserer Liebe Jubel. Diese Kirche, sagt der heilige Ambrosius, ist ‚das heilige Land, auf dem wir fest stehen. Wo die Kirche ist, dort sei der feste Standort deines Herzens. In der Kirche sollen ruhen die Fundamente deiner Seele. Denn so spricht der Herr: in dieser Kirche erscheine ich dir wie einst im Dornbusch. Der Dornbusch bist du, ich bin das Feuer. Feuer im Dornbusch bin ich in deinem Fleische. Feuer bin ich, um dich zu erleuchten, um auszubrennen das Gedörr deiner Sündigkeit, um dir zu schenken die Huld meiner Gnade.‘ (Epistola 63,41 42; PL 16,1200 CD) Das ist, meine Brüder, die Kirche unserer Schwäche und unserer Kraft. Flamme in der Wüste unseres Lebens, Heimat auf der Wanderung, gelobtes Land schon vor der seligen Ankunft. H. RAHNER, *Die Kirche. Gottes Kraft Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 18n.*

v Rahnerově vidění je ve své slabosti opět pokračujícím Kristem, který na sebe vzal hříchy celého světa.

Na základě těchto autorových myšlenek lze podat odpověď na onu palčivou otázku, jak se má hříšnost věřících k nastíněné svatosti církve. Jednoduše řečeno: v církvi stále vítězí Kristova svatost, která se za jeho pozemského života projevovala spojením s hříšníky až k smrti; v církvi pak pokračuje stálým sestupováním do lidské ubohosti. Je to pokračování Ježíšova stolování s hříšníky.⁹⁵² Tento výklad potvrzuje také Rahner citací slov Pia XII., který v encyklice *Mystici corporis* uvádí, že Kristus nechtěl ani hříšníky vyloučit ze svého společenství, a tak má být pro nás duchovní churavění členů církve příležitostí k hlubšímu soucítění.⁹⁵³ Zmrtvýchvstalý Spasitel vítězí i ve své církvi nad hříchem a smrtí a toto jeho vítězství se dovrší na konci časů. Ostatně starší z Rahnerů hovoří často o církvi jako o pokračující skutečnosti kříže – jestliže je kříž jak božsky vydanou láskou, tak sestupem do lidských hříchů a ubohostí, pak lze snad Hugovi podsunout, že do tohoto utrpení církve zahrnuje i ono stálé božské přemáhání hříšnosti jejích členů, které lze nazvat vítězí Kristovou svatostí.

Nelze říci, že se Rahner tématu církve hříšníků věnuje pouze v jedné přednášce – lze vzpomenout na jeho líčení nepatrnosti i pohoršlivosti viditelné církve, zvláště v otázce papežského primátu.⁹⁵⁴ Přesto však můžeme směle uzavřít, že Hugo utrpení církve spojuje mnohem více s ranami, jež jsou jí zasazovány zvnějšku, případně ze strany Božího Nepřítele, než s vlivem hříšnosti samotných věřících. Snad tento důraz souvisel s obranou svatosti a mystické krásy církve, již bylo zvláště v poválečných, ale i předválečných kritikách tuze zapotřebí.

III. 2. 4. Shrnutí

Viděli jsme, že církev jako v dějinách pokračující Kristus je nejvýraznější ekleziologickou notou našeho autora. Z tohoto pohledu jsme pochopili, že církev je utvářena podle principu vtělení božského Slova, je tedy viditelná i neviditelná, uvnitř plná Ducha i navenek zorganizovaná a vtělená do lidských zřízení. Odtud Hugo čerpá výraznou inspiraci pro vystižení církevní poslušnosti, která stojí vždy v napětí mezi neviditelným pohybem Ducha a podřízením se viditelné autoritě. Tato církev však na

⁹⁵² Tuto formulaci přináší J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 245. Tato svatost církve pro něj pak znamená, že neseme jeden druhého, protože jsme všichni nesení Kristem.

⁹⁵³ Srov. H. RAHNER, *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 17n.

⁹⁵⁴ Srov. kap. III. 2. 1. 2.

sobě dokonává celé Ježíšovo poslání a ve své existenci neomylně zakouší poníženost, utrpení a smrt, z níž vychází se svým Mistrem božsky zmrtvýchvstalá, a tak plná naděje pro budoucí oslavení na konci časů. A jestliže je nakonec církev pokračující Kristus i v jeho pomazání Duchem svatým a ve vylití tohoto Ducha při kalvárské smrti, pak je církev ode dne Letnic neodmyslitelně spjata s přítomností a působením Ducha svatého, který ji neustále dějinami vede do náručí Trojice v onom eschatologickém pohledu, jenž oproti světským důrazům přenechává prvenství právě věcem Ducha. Rahnerova ekleziologie je zde velmi případně provázána s christologií a pneumatologií a otevírá prostor jednak pro pojetí církve jako Kristova těla, které Duch utváří a sjednocuje mystickým působením eucharistie, jednak pro chápání svatosti církve, která spočívá v životu Ducha, jenž vítězí nad lidskou hříšností v síle Pánovy ukřižované slabosti. Rahner účinně sleduje základní pilíře novozákonních dějin spásy – vtělení, smrt, zmrtvýchvstání a Letnice – a promítá je do charakteristiky a života církve.

V tomto výkladu innsbruckého teologa jsme nepostrádali ani propojení tajemství putující církve s člověkem putujícím v reálném denním životě s jeho výzvami i obtížemi. Jakkoli je tato sociální starostlivost v Rahnerových spisech zřídka, jak jsme nazřeli už při hodnocení Hugovy christologie, přesto je přítomná a je také náruživá. Je však jisté, že mu jde v první řadě o účinnou realitu Ducha v církvi, bez něhož všechno naše pozemské snažení ztrácí směr a účinnost.

Prozatím jsme však v tomto předloženém pojetí církve nenechali našeho autora promluvit jazykem jemu niterně blízkým, tedy jazykem symbolické teologie otců. V jejích obrazech a meditacích věhlasný patrolog míní zase odjinud rozvinout svá výše nastíněná zásadní ekleziologická témata.

III. 3. Rahnerova symbolická ekleziologie

Pro vyjádření a zvěstování tajemství církve použil Rahner obrazy a symboly, které patristická teologie převzala z antického i biblického světa a svébytně je rozvinula. Zejména v již vícekrát zmiňovaném díle *Symboly církve* shrnul renomovaný patrolog výsledky svých celoživotních výzkumů v této oblasti.

III. 3. 1. Rahnerův spis *Symboly církve*

V předmluvě k tomuto svému velkému dílu innsbrucký profesor konstatuje, že patristická teologie symbolů církve dostává v poslední době zcela nový význam. Rahner se dovolává koncilu a jeho nadějného pohledu na církev Východu a prohlašuje, že církev v teologii pronáší zcela nová slova. To se podle něj týká chápání církve jako prasnátosti (*Ursakrament*)⁹⁵⁵, vztahu církve ke Kristu a k jeho kříži⁹⁵⁶, tématu církve a parusie⁹⁵⁷; zmíněna je rovněž teologie symbolu⁹⁵⁸. Toto všechno podle Rahnera naznačuje jeden jediný směr, který vede k bohaté, dnes zcela nově objevené symbolické teologii církevních otců. Vedle takto směřované francouzské teologie, s níž Rahner spojuje slavná jména H. Lubaca, Y. Congara a J. Daniélou⁹⁵⁹, má stát i jeho dílo ve službě tohoto znovuobjevování patristického učení o církvi.⁹⁶⁰ Náš teolog tedy chápe uveřejnění svého díla jako vysoce aktuální příspěvek pro soudobou ekleziologii. Spis je rozdělen do čtyř základních kapitol: 1. *Boží zrození. Učení církevních otců o zrození Krista ze srdce církve a věřících*; 2. *Mysterium lunae*; 3. *Flumina de ventre Christi. Patristický výklad veršů Jan 7,37-38*; 4. *Antenna crucis*.⁹⁶¹ V nich jsou otištěny starší Rahnerovy studie, které rozpracovávají hlavní církevní symboly otců vycházející z biblického a řeckého kulturního světa.

Jak už jsme postřehli, Rahner svou teologii církve zakládá ve vztahu církve ke Kristu a jeho kříži. Proto všechny následující symboly jsou propojeny s christologií. První část knihy je přetištěním Rahnerovy habilitační práce a představuje církev jako místo zrození Krista na této zemi: skrze křest v srdci každého učedníka. Tomuto obrazu jsme se již věnovali v druhé kapitole, když jsme pojednávali o christologické spiritualitě

⁹⁵⁵ V poznámce s odkazem na dílo O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt 1953).

⁹⁵⁶ Zde Rahner uvádí spis J. DANIELOU, H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire ecclesiam*.

⁹⁵⁷ Toto téma opírá o studii R. SCHNACKENBURGA, „Kirche und Parusie“, in *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band I* (Freiburg i. B. 1964), s. 551-578.

⁹⁵⁸ S odkazem na článek K. RAHNERA, „Zur Theologie des Symbols“, in *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln 1962), s. 275-311.

⁹⁵⁹ Právě tento francouzský teolog v předmluvě ke sborníku věnovanému Rahnerovi k jeho šedesátinám konstatuje, že církev dominuje jeho dílu a celé ho spojuje. Je to ona, pro níž Rahner s oblibou nachází symboliku v měsíci ozářeném sluncem nebo v loďce plující ke břehu. Srov. J. DANIELOU, „Hugo Rahner dem Sechzigjährigen“.

⁹⁶⁰ Srov. *SK*, s. 7. H. Fries konstatuje, že tyto symboly a alegorie otců, které byly užity pro církev a pro interpretaci jejího bytí a konání, byly zpřístupněny zejména díky důkladným výzkumům Hugo Rahnera a byly – nikoli pouze z historických důvodů – uvedeny do teologického povědomí. Srov. H. FRIES, „Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung“, in *MySal* 4/1 (Einsiedeln 1972), s. 224-252 (231).

⁹⁶¹ 1. Die Gottesegeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen; 2. Mysterium lunae; 3. Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh. 7,37,38; 4. Antenna crucis; Srov. *SK*, Inhalt.

srdce Ježíšova učedníka.⁹⁶² Na tomto místě tedy jen zdůrazníme, jak úzce je zde christologie propojena s ekleziologií: v srdci každého učedníka se rodí Kristus skrze křest a život v církvi, jež je dárkyní božského života, je matkou plodící nový křesťanský život. Jde o jasné přesvědčení a nauku nejen prvotní církve, že křesťanem se člověk stává jedině skrze církev.

Rovněž tématem třetí kapitoly Hugova ekleziologického sborníku jsme se už zabývali: v rámci pašijové teologie Ježíšova Srdce a také na počátku našeho pojednání o Rahnerově teologii církve, kde jsme zdůraznili jemu drahé téma zrození církve z boku Kristova.⁹⁶³ Zbývá nám tedy představit poslední dvě témata, která své symboly odvozují více z řeckého světa: mystérium měsíce a plavba na lodi církve. Doplňme ještě, že tyto symboly Rahner zpracoval také ve svém spise *Řecké mýty v křesťanském významu*. V následujícím líčení tedy budeme vycházet z obou Rahnerových výzkumných děl na poli antiky a křesťanství.

III. 3. 2. Křesťanské mystérium měsíce

Jeden z Rahnerových badatelských současníků konstatuje, že Hugo touto prací o lunární symbolice ukázal, jak byly představy antického pohanství o postavení a pohybu měsíce v kosmu zužitkovány pro pochopení důležitých křesťanských myšlenkových pochodů.⁹⁶⁴ Právě tento výtěžek referující o vlivu a uživotnění antiky v křesťanství hodlal starší z Rahnerů předat vědecké i laické veřejnosti.

Nejprve připomíná, že symbolika slunce a měsíce byla v helénské kultuře velmi živá: vše, co se odehrává na slunci a měsíci, bylo hlubokým symbolem toho, co se dokonává v duchu a v údělu člověka. Především bylo pro Řeky slunce mužského rodu a měsíc rodu ženského, takže oba tvořili jakýsi snoubenecký sourozenecký pár, který na nebesích vykonává svůj věčný rej. Antický člověk vnímal ustavičné střídání světla těchto dvou těles a především podivnou rozpornost, totiž že luna své světlo ztrácí v okamžiku, kdy stojí slunci nejbližší. Její dráha kolem slunce je jakýmsi milovnickým tancem, útekem od světla a spěchem ke světlu. Právě v tajemné temnotě se luna znovu odívá světlem, je takřka těhotná slunečním světlem a díky této plodnosti slunečního svitu se stává matkou a rodičkou všeho živého. Ke světelnému ohni, jež luna dostává od slunce, přimíchává totiž vodu svého vlastního bytí: ze smíšení prvků tepla a vlhka se

⁹⁶² Viz kap. II. 6. 1.

⁹⁶³ Viz kap. III. 1.

⁹⁶⁴ Srov. H. RAHNER, „Der Forschungsbericht. Christliche Antike“, s. 18.

stává životodárný princip, který luna nechává kanout na zem pro růst trávy a zvíře a pro plození lidských matek. Měsíc je tak v antické představě principem všeho zrození na zemi.⁹⁶⁵

Z tohoto helénského symbolického světa vycházejí křesťanské interpretace starých otců. Jak již víme z pojednání o zmrtvýchvstání, je Kristus v raném křesťanství často označován za Slunce spravedlnosti (srov. Mal 3,20), jež vyšlo tomuto světu při narození v Betlémě a vítězně vzešlo nad poraženou temnotou smrti onoho velikonočního rána. Nuže, měsíc je pak symbolem církve, která je osvícena jasem Kristova světla. Pohansky chápaný pár nebeských těles je nyní přeměněn na vztah Krista a církve: veliké tajemství z Pavlova listu Efezanům dostává svůj symbolický význam v představě nadpřirozeného nebeského kosmu s jeho sluncem-Kristem a jeho měsícem-církví. Vedle Krista, slunce zrozeného pro svět a překonávajícího temnotu smrti, stojí ona velká žena oděná sluncem, s měsícem pod nohama (srov. Zj 12,1).⁹⁶⁶

Tato církev pak je dle helénské lunární symboliky vpravdě plodnou, rodící lunou: z mateřského lůna křtitelnice, plné plamenné vody, vystupují nově pokřtění, a církev je tak opravdu velikonočním měsícem, prapůvodcem všeho zrození, protože ve křtu věřícím rozdílí život. Církev je panenskou matkou mystického Krista. Opět se nám zde vrací Rahnerovi drahé téma zrození Krista v srdci učedníka, a to skrze mateřské lůno církve. Toto duchovní zrození je však možné jedině díky tomu, že se kdysi v noční temnotě vánoční noci zrodil Pán z Panny. Její porod byl vánočním východem slunce, a ona tak může být nazvána duchovní lunou, s níž se spojil Kristus-slunce ve „ztrátě světla“ svého „nočního“ vtělení. Maria jako rodící Panna je pravzorem rodící matky církve, která tak napodobuje Pannu Marii v jejím zrození Krista.⁹⁶⁷ V jedné z následujících kapitol ještě mnohem lépe uvidíme, jak se právě starověká mariologie velmi ráda a hluboce potkává s ekleziologií.

Toto vánoční tajemství měsíce však má své vyústění do Velikonoc. Na údělu církve se opakuje zánik světla, jež vytrpěl Kristus na kříži, na ní se má dokonat vzejití světla velikonoční plnosti. Její pozemský úděl je tedy srovnatelný s měsíčními fázemi, v ubývání a mizení, v červeném svitu krve jejího pronásledování; avšak stále a stále se obnovuje v onom kroužení kolem slunce-Krista a při každém úplňku rok co rok obnovovaných Velikonoc znovu zakouší, že i ona kráčí vstříc věčnému jasu. Nejprve je

⁹⁶⁵ Tento výklad srov. *GM*, s. 203-207.

⁹⁶⁶ Srov. tamtéž, s. 207-208.

⁹⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 208-214.

tedy pozemská církev lunou trpělivou – v ubývání měsíce se zrcadlí její pozemské utrpení, které musí podstoupit s Kristem-sluncem. Její cesta dějinami je stále trvajícím nov: ztotožňuje se s Kristem na kříži, aby tam ztrácela své světlo v jeho zapadajícím slunci; je temná v hříšnosti svých členů, krvavě rudá v utrpení svých mučedníků. Ale právě v tomto zmaru se stává plodnou ke zrození nového života. Toto je vlastní mystérium luny: ve smrti se stává plodnou. Veškeré umírání s ukřižovaným Sluncem se tak pro církev stává růstem k velikonočnímu úplňku přicházejícího zmrtvýchvstání. Proto je tajemně už nyní církev lunou zářící. To se uskutečňuje právě v novém zrození smrtelného člověka ve křtu, z ohnivé vody, kterou oplodnil Kristus-slunce a kterou darovala církev. Takto v nově pokřtěném již začíná působit budoucí zmrtvýchvstání. Navzdory tomuto křestnímu zrození je všechno zatím překryto pozemskou nocí. A na světlých a temných fázích měsíce vidí křesťan znakem víry předznamenání budoucího zmrtvýchvstání. Celé toto drama vykoupení se tedy vrací ke svému počátku, z něhož všechno vzešlo: k věčnému Otci, prameni světla, jež skrze Krista-slunce přešlo svou září na církev jako měsíc a z něj na hvězdy lidských tvorů.⁹⁶⁸

Tuto košatou symboliku otců náš autor zpracoval ještě jedenkrát s odlišným pojmoslovím: Panna církev jakožto měsíc ve vztahu ke Slunci-Kristu je snoubenkou, matkou a královnou. Tak jako měsíc je ozářen sluncem, ubývá jej a ztrácí se, tak je církev oděna světlem božského Logos a kráčí v této snubní vydané lásce vstříc temnotě, zničení, aby se jí právě v tomto láskyplném ponížení dostalo nejhlubšího sjednocení se Snoubencem (tzv. umírající církev). Avšak stejně jako se měsíc díky síle, jíž se mu dostává v připodobnění se dráze ubývajícího slunce, stává matkou pozemských věcí, dárce plodných měsíčních vod, tak i církev dostává v mystické temnotě svého spojení s umírajícím Kristem sílu rozdávat duchovní život, stává se pramenem Ducha ve vodách křtu (tzv. rodící církev). A tak jako měsíc stále krouží kolem slunce a své umírání stále nově proměňuje v plnost svého měsíčního jasu, tak je také církev předobrazem a závdavkem budoucího vzkříšení těla; ona jednou zazáří plností svého duchovního jasu jako královna na novém nebi (tzv. zářící církev).⁹⁶⁹

⁹⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 215-223.

⁹⁶⁹ Srov. SK, s. 93. V této souvislosti je zajímavé zmínit se o syrské teologii kříže (zvláště v odkazu sv. Efréma), která také měla vliv na latinský středověk a která právě v měsíci spatřovala obraz lidství Umírajícího a ve slunci symbol věčně žijícího Logos. Srov. H. RAHNER, „Patristisch-ikonographische Probleme der Darstellung des Gekreuzigten“, s. 414. V této syrské symbolice tak znovu zahlédneme zdůraznění a propojení božského a lidského ve vtěleném Slovu, což se pak promítá do Kristova těla – církve.

Pro bohatý starocírkevní symbol slunce a luny je tedy příznačný důraz na spásu člověka v církvi skrze křest – tento koncept jakési soteriologické ekleziologie byl světu otců velmi blízký a vyjevuje nám, nakolik si starověký křesťan vážil církve právě pro její poslání zprostředkovávat Krista věřícímu. Církev je zde pro všechny lidi všech časů jako ta, která v sobě nese a na sobě odráží Krista, Spasitele světa. Také nesmíme přehlédnout, že i v této lunární symbolice se skrývá Hugovo oblíbené drama pozemského trpitelného údělu církve s jeho alelujovým eschatologickým vyústěním.

III. 3. 3. Lod' církve a její plavba dějinami

Zcela zásadními a nejrozmanitějšími ekleziologickými obrazy otců jsou bezesporu symboly z oblasti námořnické. Rahner sám vysvětluje, že rozsáhlou výzkumnou prací na tomto poli chce ukázat, jak symbolické myšlení křesťanů převzalo antické představy o lodi, stavbě lodi a plavbě v profánní kultuře i v mytologii a použilo je k vyjádření své víry.⁹⁷⁰ Patristická symbolika o církvi jako lodi je totiž podle něj nejpřesnějším vyjádřením dogmatiky o jistotě a ohrožení spásy založené v dřevu kříže a trvajícím v církvi, dokud se nachází na své plavbě mořem světa.⁹⁷¹ Vydáme se tedy nyní po těchto ekleziologických stopách prvotní církve, a to postupně v pohledu na církev jako loď ze dřeva kříže a se stěžněm kříže, koráb s připoutaným Odysseem, plující po nebezpečném moři k břehům věčnosti, Petrovu lodičku a Noemovu archu.

III. 3. 3. 1. Lod' ze dřeva kříže a s dřevem kříže

Antický křesťan vnímal při pohledu na loď církve útěšné poselství spásy nejvíce proto, že je tato loď vpravdě Kristova: on jako kormidelník sedí na zádi této lodi, jež utvořena ze dřeva kříže, z bezvýznamného prvku, který jediný umí vzdorovat všem bouřím.⁹⁷² Tak je církev pokračováním Ježíšova ukřižovaného vítězství nad mocnostmi temnot. Z pokorného a opovrženého dřeva kříže, které nám přineslo záchranu, nám byla vytesána loď církve, v níž můžeme silou Kristovy smrti na kříži dokonat vítěznou plavbu po zlém moři světa. Právě proto je plavba tak obzvláště nádherná i nebezpečná. Je-li kříž vítězným dřevem spásy, lze prohlásit, že mystická loď církve je zbudována

⁹⁷⁰ Srov. H. RAHNER, „Der Forschungsbericht. Christliche Antike“, s. 18.

⁹⁷¹ Srov. SK, s. 240. Loď je podle Rahnera nejlepším symbolem pro vyjádření údělu církve, v němž se spojuje život a smrt, vítězství a zánik: dno lodi je neprostupné, avšak jen na šířku palce ohraničené před smrtelně nebezpečným prvkem; loď je odevzdána svému údělu přistání či ztroskotání; její štěstí se neodvíjí od toho, jak krásně vypadá a jak je vybavena, ale od proporčnosti jejích částí; klidná plavba je podmíněna disciplínou a takřka hierarchickým rozčleněním všech pasažérů, zvláště posádky. Srov. tamtéž, s. 317.

⁹⁷² Srov. SK, s. 305

z tzv. pneumatického dřeva, jež se díky Kristově smrti stalo pramenem Ducha.⁹⁷³ Dřevem je tedy kříž i loď současně: církev je tesána ze stejného dřeva jako kříž, ze dřeva těch nejlepších materiálů.⁹⁷⁴ Zároveň je sbita z železných hřebů, takže dřevo a hřeby jsou shrnutím toho, co znamená smrt na kříži. Církev je pak loď, která čerpá svou sílu ze dřeva a hřebů božské smrti na kříži. Tady se znovu potvrzuje, že církev je pokračováním Ježíšova pozemského života a údělu.⁹⁷⁵ I zde otcové církve žasnou, jak překvapivě propastný je rozdíl mezi malým dřevem kříže a velkolepým vítězstvím nad mořem světa. Tento paradox je podtržen ještě obrazem kormidla, které je opět nepatrným dřevem, jímž však Kristus jako kormidelník spásy řídí loď církve přes vlny zlého moře k břehům věčnosti.⁹⁷⁶ Mystériu zlého moře tedy odpovídá mystérium dobré lodi: Belial a Kristus, smrt a život, ztroskotání a přistání – to je ona protikladnost, která vystihuje drama dějin spásy, v němž nás patristická teologie učí vidět osudy Kristova vykupitelského díla.⁹⁷⁷

Nejznamenitější symbol spásného významu kříže se však podle Rahnera vyjevuje v obrazu lodi církve, jež ve svém středu nese stěžeň kříže. Stěžeň lodi s jeho příčným ráhnem (anténou) jsou výrazem a souhrnem celé lodi, jsou její spásou, nebo záhubou. Právě tato zkřížená dřeva upomínají na kříž a tady si antický člověk promítl do tajemství spásy to, co si uvědomoval při pohledu na loď: že totiž vtělení a ukřižování Pána je vždy obojí, pád a povstání, bláznovství a síla (srov. 1 Kor 1,18).⁹⁷⁸ Jestliže v evangeliu Kristus vstoupil do loďky (srov. Mt 8,23), má to stejný význam jako vztyčení stromu kříže v prostředku lodě,⁹⁷⁹ protože v síle tohoto kalvárského stěžně je zaručena jistota spásy.⁹⁸⁰ Je to tajemství ukřižovaného Krista, vítězné tajemství dřeva, k němuž se má křesťan připoutat, aby získal věčnou vlast.⁹⁸¹

Kromě toho je na tomto „kříži“ každé loď napnuta plachta, jež je znamením vítězné plavby. Kde se naopak plachta roztrhne či shoří, začíná pohroma. Antičtí

⁹⁷³ Srov. tamtéž, s. 339-343.

⁹⁷⁴ Zde Rahner představuje bohatou alegorii o typech dřeva, z nichž byly vyráběny antické lodě a z nichž byl vyroben také kříž – symbolika trojího nejlepšího dřeva (jedle, smrk, cypřiš) pak našla své rozvinutí v křesťanské symbolice mnohých staletí. Srov. tamtéž, s. 345-349.

⁹⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 349-351.

⁹⁷⁶ Jiný obraz kříže spojený s tematikou lodní plavby je vzat z Nového zákona: V příběhu bouře na moři je Ježíš spící na zádi lodi nahlížen jako kormidelník veškerenstva, který na kříži usnul ve smrti. Utišení bouře je pak křížem získaný pokoj světa. Ona záď lodi je počátkem církve – smrt na kříži je počátkem mystéria, které se odehrává mezi Kristem a církví, mezi kormidelníkem a jeho nevěstou, panenskou lodí. Srov. tamtéž, s. 353n.

⁹⁷⁷ Srov. tamtéž, s. 358n.

⁹⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 375-378.

⁹⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 403.

⁹⁸⁰ Srov. *GM*, s. 468-471; *SK*, s. 388.

⁹⁸¹ Srov. *GM*, s. 473-475.

křesťané tak skrze napnuté plachty pohlíželi na ukřižovaného Vykupitele, který na ráhnech svých paží nese vítěznou královskou vládu, a tak lodním pasažérům zajišťuje spásu, předobrazem v neporušené plachtě. Je to pohled do věčného údělu církve: všechno, co spočívá na opačné straně ráhna, je už nyní nebe, pokoj a šťastná plavba, světlo a definitivní vykoupení. Proto je kříž na lodi církve znamením proměny a vítězství. Slova apoštola Pavla o církvi, kterou si Pán připravil bez poskvrny a vrásky (srov. Ef 5,27) odkazovala církevní otce právě na tuto lodní plachtu, která se čistá a bílá, bez záhybů a skladů vzdouvá na stěžni. Toto „roucho“ představuje církev, jež je rozprostřena na kříži svého Pána. Jedině do této napnuté plachty se může opřít vítr Ducha, jenž loď církve vede domů.⁹⁸²

Díky homérskému mýtu pak tento stěžň lodi odkryl ranému křesťanství další živoucí souvislosti.

III. 3. 3. 2. *Odysseus na stěžni a pokušení sirén*

Další inspirace z bohatství námořní symboliky církve vychází z příběhu o Odysseovi, který na své plavbě k rodné Ithace kvůli nebezpečnému zpěvu svůdných sirén zalepil veslařům uši voskem a sám sebe nechal připoutat ke stěžni, aby unikl ztroskotání. A jak to už známe z křesťanské recepce pohanské antiky, i zde si Kristovi učedníci pohanského básníka pro svou víru přivlastnili – jak píše Rahner, velcí duchové starověké církve zdravili svého svatého Homéra se vznešenou svobodou vždy jako toho svého, protože jej vykládali ve světle Logos.⁹⁸³

A tak tato odysseovská loď znovu představuje církev a stěžň, který v ní strmí, je symbolem kříže: jedině díky němu může církev dospět k břehům věčnosti.⁹⁸⁴ Odysseus připoutaný na stěžni se stává předobrazem samotného Krista: on je „ukřižovaný Odysseus“, ten jediný mudrc, který nám jako svázaný vyzískal svobodu.⁹⁸⁵ Kříž se zde opět ukazuje jako nejhlubší tajemství církve⁹⁸⁶, která jako loď spásy pluje k břehům věčnosti.

A právě tady se celá symbolika přelévá do konkrétního života křesťana: pluje-li na lodi církve a žádá si s ohromnou touhou dospět domů, do přístavu pokoje, musí se spodobit s moudrým Odysseem a jako on se pevně připoutat ke stěžni, aby unikl

⁹⁸² Srov. *SK*, s. 362.378-388.394n. Obraz bílého roucha rozprostřeného na kříži přešel dál do středověku, aniž by se tušilo, že má původ právě v této námořní symbolice. Srov. tamtéž, s. 395.

⁹⁸³ Srov. *GM*, s. 419.

⁹⁸⁴ Srov. *SK*, s. 261.

⁹⁸⁵ Srov. *GM*, s. 476.

⁹⁸⁶ Srov. *SK*, s. 360.

ztroskotání a záhubě.⁹⁸⁷ Tam totiž, mezi Hadem a Ithakou, mezi peklem, jemuž člověk unikl ve křtu, a nebem, jehož ještě nedosáhl, řádí démoni. Toto ohrožující zlo představují Sirény, sladkozpěvné a svůdné mýtické bytosti, jež lákají ke smrtelné slasti i ke smrtelnému vědění, tedy k nebezpečí odvratu od víry, hereze. Symbolizují Satana a demony a jejich zpěv je napodobením onoho prvního velkého ďábelského podvodu na lidech v ráji. Sirény jsou líčeny jako svůdkyně ke chtíči, k onomu zneužití světa, kterému se člověk oddá, když podlehne pokušení. Nadpřirozenou silou k překonání nebezpečí sirén je nebeské Pneuma, k vítězství nad nimi je potřeba lodi ze dřeva a Odysseovy moudrosti.⁹⁸⁸ Je třeba si všimnout: pokušení sirén znamená lákavou svobodu, která však připoutává k rozkoši a končí ve spoutanosti a záhubě. Naopak vítězná svoboda Ducha spočívá v tom, že se křesťan nechá spolu s Kristem spoutat. Jedině v dobrovolném připoutání ke svobodě spočívá vítězství.⁹⁸⁹ A tak je to víra, která osvobozuje, plující setrvačnost naopak zotročuje a spoutává a právě od ní nás Kristus osvobodil.⁹⁹⁰ Proto ke stěžni připoutaný křesťan už nemá plout kolem sirén se zacpanýma ušima nevědomosti, nýbrž s darem moudrého rozlišování dobra a zla, Božího a ďábelského;⁹⁹¹ už se nemusí bát vichřice nemravných rozkoší. Kristus, Vykupitel na kříži, je vpravdě náš Odysseus a všichni, které zachraňuje, jsou jeho společníky v homérské lodi církve.⁹⁹²

III. 3. 3. Plavba k břehům věčnosti

A tak je církev pro církevní otce velkou světovou lodí, která v obrovském ohrožení a přesto ve vítězné jistotě pluje po moři k nebeskému přístavu. Právě toto moře je symbolem všech temnot a marností světa. Jeho hlubina odkazuje na sídlo démonů, na ďábla jako mořského draka, úhlavního nepřítele církve. Ohrožující mořské víry a hučící bouře jsou pak chápány jako působení Zlého, který na moře rozprostírá zatemňující mlhu. Jeho působení spočívá v ničivých vlnách modlářství, pokušení ke světskému životu a herezí, jejichž útoky jsou líčeny rovněž jako námořní bitva velkého piráta-ďábla.⁹⁹³ Církev se tak ustavičně nachází mezi dvěma situacemi: už nyní je, uprostřed démonického moře, jediným ochranným dřevem spásné jistoty a jí je zaslíbeno blažené příplutí do přístavu věčnosti. Současně je však pohrdaná, mimo přístav, vystrčená do

⁹⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 261.266.

⁹⁸⁸ Srov. *GM*, s. 440nn.

⁹⁸⁹ Srov. tamtéž, s. 474.477.

⁹⁹⁰ Srov. *SK*, s. 254.

⁹⁹¹ Srov. tamtéž, s. 256.

⁹⁹² Srov. *GM*, s. 482n.

⁹⁹³ Srov. *SK*, s. 288-302.

odvážného rizika a její naděje, v níž setrvává s třesením, se naplňuje až za přítomnými vlnami. Život a smrt se spojují v nautickém údělu této *ecclesia*.⁹⁹⁴ Jedině ten, kdo zůstává uvnitř mateřského klína lodi, může zaručeně dospět k cíli. Smrtelná loď církve je tedy také radostnou lodí, je souhrnem života, vítězství a slavného vjezdu do přístavu.⁹⁹⁵ Znovuzrození z mateřského lůna církve ve křtu předjímá doplutí, návrat do mateřského lůna věčného, božského přístavu.⁹⁹⁶

III. 3. 3. 4. Petrova loďka

Bohatá rozjímání o lodi církve, která je zmítána bouřemi, a přece se nikdy nepotopí, přivádělo antické křesťany k pohledu na církev jakožto lodičku hříšného Petra: těžkosti plavby jsou jejími dějinami, šťastlivá jízda příslibem víry. Loď římské církve je pouhou dřevěnou bárkou, která se rovná „malému dřevu“, jemuž je svěřena naše spása. Rahner spatřuje výtěžek tohoto zkoumání v jeho dogmatické důležitosti: že totiž v exegetickém výkladu a v církevně-politickém užití biblického obrazu loďky vzrůstá stejné vědomí o římském primátu, jaké konstatujeme např. v teologicky mnohem významnějších dějinách výkladu Mt 16,18. Rytmus tohoto rozvoje obrazu a pravdy směřuje vždy od celku církve zvláště k římské církvi – na ní se totiž jako na srdci a hlavě nejjasněji vyjevuje podstata všeobecné církve. Katolicita a římskost jsou se sílící jasností rozpoznávány jako jedno jediné, protože od počátku jsou jedním. Co se tedy líčí o primátu římského biskupa, nelze nikdy vypovídat protikladně či odděleně vůči církvi jako celku.⁹⁹⁷ Z tohoto pohledu nás Rahner učí chápat následující biblické obrazy.

Základní text pro chápání církve jako Petrovy lodičky nalezneme v Lk 5,3: všeobecná církev je loďkou Petra, z níž Pán vyučuje zástupy a celé národy; vybral si nikoli synagogu, ale právě tuto bárku patřící člověku, na němž vystavěl církev. Kristus vyučuje pouze z Petrovy loďky – to je jediná pravá církevní nauka, kterou mají zvěstovat kazatelé. A právě tomuhle Petrovi Ježíš adresuje výzvu: „Zajeď na hlubinu“ (Lk 5,4) a touto hlubinou je učení o Kristu jako Bohu. Na tyto hlubiny Boží smí s jistotou vyjet pouze Petrova loď církve. Ta je zde rovněž symbolem církevní jednoty: společníci z jiných lodí přicházejí, aby s Petrem dopravili úlovek; v Petrovi se tak církev stala jedinou. A jestliže právě v této loďce prožili apoštolové zázračný rybolov, pak je tato loďka církve plavidlo naložené živými rybami. Mojžíš a proroci se lopotili

⁹⁹⁴ Srov. *GM*, s. 435n.

⁹⁹⁵ Srov. *tamtéž*, s. 437.

⁹⁹⁶ Srov. *tamtéž*, s. 439.

⁹⁹⁷ Srov. *SK*, s. 473-475.

celou noc a nic nechytli. Co však nedokázali oni, to učinil galilejský chud'as a barbar Šimon. On, který kdysi vrhl svou síť do moře, ulovil ryby na celém světě. Opět zde platí: co vykonali apoštolové, je dílo vedené Petrem, a co platí o lodi církve, je zjevné na Římu.

Otcové pak tuto Petrovu loďku rádi spojovali s jinou lodí řízenou Petrem, která je zkoušena v bouři. Tento běsnící živel zde znamená pronásledování a pokušení, spící Ježíš je tím, kdo usnul na kříži, úpějíci apoštolové jsou přimlouvající se světci, uklidněné moře je věčnost. Tato loďka církve, jež v sobě nese i Jidáše, se nikdy nepotopí navzdory všem bouřím heretiků. A chceme-li s otcí církve tuto loď vidět pod Petrovým vedením, pak se katedra římského biskupa stává místem kormidelníka-Krista, jenž řídí ohroženou loď. Kristus je na zádi, lodivod Petr a jeho nástupci na přídi – to je v nautické symbolice nauka rané církve o primátu. Postupně otcové ve svém chápání usazovali na tuto záď samotného Petra jako dobrého kormidelníka lodi církve: jemu bylo uprostřed bouří tohoto pozemského moře svěřeno kormidlo církve.⁹⁹⁸

Na těchto symbolických výkladech papežského primátu je ústřední zřejmá spojitost s Kristem jako původcem a garantem Petrova pověření. Oblíbená myšlenka lodi plující k věčnosti je zde podtržena nebezpečími všemožných bouří, jimiž pohoršlivě malá, ale Kristem zajištěná neporušená lodička církve šťastně proplouvá k břehům věčnosti, a stává se tak jediným bezpečným plavidlem přes moře světa.

III. 3. 3. 5. Archa církve

Ještě jeden biblický symbol církve nám jsou otcové dlužni, a sice starozákonní předobraz Noemovy archy. Podle Rahnera tato archa v první řadě upomíná na církev jako shromážděné společenství spásy. Opět zde hraje centrální roli kříž: opovrhované dřevo archy, jež zachránilo celé lidstvo ze ztroskotání potopy, předobrazuje vykoupění skrze pohrdaný kříž, z něhož se stává kosmické znamení spojující nebe a zemi.⁹⁹⁹ Znovu se nám zde vyjevuje sláva Božího vítězství skrze nepatrné a pohrdané znamení kříže. Ničivé vody potopy pak odkazují na očišťující vody křtu, který uskutečňuje odumření starého člověka v Kristově smrti a zrození nového člověka v jeho zmrtvýchvstání. Tato křestní koupel smývá viny, a to díky jedinému spravedlivému,

⁹⁹⁸ Všechny tyto výklady srov. tamtéž, s. 475-488.

⁹⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 520.

poslušnému, pravému Noemovi-Kristu¹⁰⁰⁰: ten postavil archu církve jako loď spásy a zní jako z mateřského lůna vyšlo nadcházející nové a věčné pokolení těch, kteří věří v Krista a v sílu jeho dřeva kříže. Zde jsou neoddělitelně spojeny voda křtu, dřevo kříže a archa církve.¹⁰⁰¹

Rahner pak dokládá, jak tento obraz archy církve, v níž jedině může člověk obdržet spásu, hrál rozhodující roli v teologických sporech o přítomnost hříšníků v církvi, o možnost spásy mimo církev a o platnost křtu heretiků. V učení otců se vyjasňovaly následující odpovědi: Jestliže Noemova archa obsahovala i nečistá zvířata, tak i archa církve, dokud pluje světem, zahrnuje hříšné členy. Současně je však jedinou církví zachráněných, jimž se milosti vykoupení dostane pouze v rámci církve. Proto je-li kdo platně pokřtěn, je uvnitř této církve; a naopak existují mnozí, kteří jsou zdánlivě uvnitř, ve skutečnosti však jsou venku. Definitivní rozlišení bude možné až na konci časů.¹⁰⁰²

Z eschatologické perspektivy se pak potopa ukazuje jako předobraz konečného soudu. V něm jsou Kristova smrt a vzkříšení předejmutím konečné blaženosti, onoho přistání na hoře Ararat. Toto působení spásy se dokonává v arše církve:¹⁰⁰³ na propastném moři lidského chybování pluje archa z nezníčitelného dřeva a jsou to právě vlny potopy, které nesou archu smlouvy s množstvím vyvolených domů k blaženému přistání.¹⁰⁰⁴ V této souvislosti rozvíjí starší z Rahnerů myšlenku neomylnosti církve, když prohlašuje, že se jedná o eschatologické tajemství: neomylnost je podle něj založena v nezvratitelné věčnosti smlouvy, která začala ve vtělení Boha z Panny a která Pánovu společenství zajišťuje onu prostotu omylů, jež spočívá za hranicemi pozemské proměnlivosti.¹⁰⁰⁵ Tato ojedinělá Rahnerova úvaha k uvedenému tématu se tedy inspiruje skutečností, že plavba archy církve k věčnosti poskytuje právě svým směrem neomylnost už zde, v tomto putujícím Božím shromáždění. Snad tedy můžeme v souladu s Rahnerem tuto myšlenku shrnout následovně: nakolik se církev vztahuje k věčnosti a jí všechno poměřuje, natolik bude moci pravdivě a užitečně žít a uplatňovat onu neomylnost.

¹⁰⁰⁰ Církev je archa podle měřítek Kristových – její míra 30 loket je obrazem Ježíšova života; výstavba archy až k vrcholu naznačuje, že lidská přirozenost, již přijalo věčné Slovo, je nejvyšší cíl a nejhlubší smysl vykoupení skrze dřevo kříže. Srov. tamtéž, s. 528.

¹⁰⁰¹ Srov. tamtéž, s. 521-527.531-534.

¹⁰⁰² Srov. tamtéž, s. 538-543.

¹⁰⁰³ Srov. tamtéž, s. 524.

¹⁰⁰⁴ Srov. H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 12.

¹⁰⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 16.

III. 3. 4. Maria – symbol a předobraz církve

Vedle těchto uvedených symbolů vycházejících z biblického a řeckého světa věnoval Rahner velkou pozornost ještě jednomu výraznému obrazu církve, který je cele odvozen z Písma: je to spojitost církve s Marií, Matkou Boží. „Musíme se znovu učit vidět Marii v církvi a církve v Marii“, zdůrazňuje Rahner v předmluvě ke svému dílu *Maria a církev*.¹⁰⁰⁶ A pokračuje:

„Neboť prvotní církev si ještě velmi zřetelně a vroucně uvědomovala důležité biblické tajemství, že nám Písmo zobrazilo podobu panenské Matky Marie jako vzor a předobraz Matky církve. Z tohoto hlediska se stává celý život Matky Boží, od okamžiku jejího neposkvrněného početí až po její nanebevzetí, jediným předobrazem bytí a údělu církve a našeho duchovního života.“¹⁰⁰⁷

Podle přání našeho autora má tedy i v dnešní teologii růst porozumění jak pro ekleziologickou dimenzi učení o Marii, tak zároveň pro mariánskou dimenzi teologie církve. To znamená vidět Marii a církve v jednom jediném obrazu: jako velkou matku, z níž se rodí Kristus a jeho milost.¹⁰⁰⁸

V jedné své přednášce o Mariině srdci Rahner rozvíjí podobnost Marie a církve v jejich pozemském údělu: na počátku stojí pokora, skrytost v srdci matky, darování srdce, probodnutí mečem – jak v Marii, tak i v církvi. V dalším osudu Boží matky se pak zrcadlí úděl církve: Maria zemřela a s tělem vstoupila do oslaveného vzkříšení. Tak i církve: začíná svůj běh staletími, které nazýváme lidskými dějinami, v chudé nepatrnosti, neustále se ztrácí, putuje a pláče, je kamenem úrazu a skálou pohoršení, stojí neustále pod křížem. Avšak v jejím skrytém srdci, překrytém závoji svátostí, v niternosti svých svatých, se pomalu ale nezadržitelně dokonává její vtělování do přicházejícího oslavení veškerenstva. Nejprve pokora jejího srdce, potom oslavení jejího těla. V tom se církev shoduje s Marií.¹⁰⁰⁹

A tak nás Rahner pomocí úvah a poselství starocírkevních mistrů přesvědčuje, že v tajemstvích Mariina života je předobrazeno tajemství církve, že církev se v Marii ukrývá a naplňuje.¹⁰¹⁰ Všechny dimenze této mariánské ekleziologie a současně ekleziální mariologie zde skrze četbu Rahnerových textů v kostce představíme.

¹⁰⁰⁶ H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 5.

¹⁰⁰⁷ Tamtéž, s. 6.

¹⁰⁰⁸ Srov. H. RAHNER, „Noch ein neues Dogma?“, s. 27.

¹⁰⁰⁹ Srov. H. RAHNER, „Prius corde quam corpore“, s. 81n.

¹⁰¹⁰ Srov. H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 6n.

III. 3. 2. 1. Maria a církev v neposkvrněném početí

Maria je ve svém neposkvrněném početí symbolem poukazujícím na církev – v ní se dokonává to, co v Marii započalo, ona je podle výroků církevních otců matka nového života a všemocná přemožitelka Satana. I církev je neposkvrněná panna, očištěná svátostným křtem, putující k přímému nazírání Boha, zaplavovaná krví Vykupitele, uprostřed dosud pozemské hříšnosti vítězná a již zářivě čistá bez poskvrny a vrásky. Pravda, toto vítězství není ještě vybojováno – „stále ještě starý had stále číhá na patu velké ženy. Ale vítězství je v Kristu božsky jisté“¹⁰¹¹. A tak se tato Neposkvrněná, která se objevila na prahu ráje, dokonává v ženě Zjevení: to je církev v podobě neposkvrněné Panny. V tomto tajemství církve je vyjádřen celý pohyb duchovního života věřících: v každém údu církve se totiž mocí Ducha svatého dokonává ono vítězství nad hadem, které tak mocně září v Marii; v církvi se všichni mají stát neposkvrněnými.¹⁰¹²

III. 3. 2. 2. Maria a církev v přijetí Krista

Starší z Rahnerů při rozjímání události Pánova zvěstování konstatuje, že „souhlas Panny je v pravém smyslu počátkem církve“¹⁰¹³. Maria, která ve svém panenském lůně směla přijmout Syna Otcova, je zástupkyní a souhrnem celého lidstva, společenství všech v Kristu omilostněných – tedy svaté církve. Když řekla: „Staň se mi podle tvého slova“, stala se jakoby otevřeným kalichem, který přijal víno božského omilostnění, jež my smíme pít. Je pozdravena jako „milostiplná“ a z ní milost proudí ke všem lidem.¹⁰¹⁴ V Mariině mateřském lůně se tedy počíná i církev.

S tématem Mariina „Ano“ při zvěstování úzce souvisí, jak jsme už viděli v závěru předchozího dílu, symbol Mariina srdce. Ono je totiž svou přijímající vírou prapočátkem církve, skrytým prvopočátkem mystické proměny, která vyšla najevo a nastala o Letnicích pro celé lidstvo: týž Duch svatý, který naplnil Mariino srdce, se od Letnic stále vylévá do srdcí věřících. Srdce Boží matky je proto pravým letničním večeřadlem vykoupeného lidstva. Ze skryté svatyně jejího srdce vyrůstá církev, která je mystickým Kristem na zemi. Ona je při letničním hukotu velkou ženou, do jejíhož srdce sestoupil Duch, je rovná Marii. V panenském lůně Mariině tedy začíná skutečná

¹⁰¹¹ H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 20.

¹⁰¹² Celou tuto úvahu srov. tamtéž, s. 16-21.

¹⁰¹³ Tamtéž, s. 37.

¹⁰¹⁴ Srov. H. RAHNER, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 5.

existence církve – to vše, co následuje, od kříže až po druhý příchod Páně, celé dějiny církve, je rozvinutím tajemství uskutečněného v Mariině srdci.¹⁰¹⁵

Když se ještě spolu s naším hlasatelem otců vrátíme k výraznému symbolu církve jako archy, pak je tato archa chápána jako lůno nového života. Maria je tedy nazvána pravou archou spásy: Tak jako v oné arše Noemově všichni unikli potopě, tak skrze Marii všichni unikli ztroskotání v hříchu.¹⁰¹⁶

III. 3. 2. 3. Maria a církve v panenství

Mariino panenství poukazuje na panenství církve, které spočívá v uchovávání neporušené víry v Krista. Evina neposlušnost je smazána Mariinou vírou, která je počátkem víry církve. Na panenství Boží Matky tedy navazuje neporušenost učící církve. Říká-li křesťan rané církve, že církve je jako Maria pannou navěky a že se v ní nemůže opakovat Evina nevěra, má na mysli přesně to, co dnes vyjadřujeme učením o neomylnosti církve: pravé, neposkvrněné učení, svěřené Kristem, v církvi nemůže zaniknout.¹⁰¹⁷ Vskutku, církve v síle svého zrození z probodeného boku druhého Adama nepřestává být pannou a toto panenství neporušené víry bylo přislíbeno římské církvi.¹⁰¹⁸ S Rahnerem lze také objevit, že Maria ve své osobě takřka zhušťuje veškeré Ježíšovo učení a na tajemstvích jejího života se po všechna staletí dějin církve rozhoduje o věrnosti k Ježíši a jeho evangeliu. Maria je proto učitelkou církve.¹⁰¹⁹

Z události proměnění vody ve víno odvozuje starší z Rahnerů totéž poselství neporušené víry: Maria je ženou, která vítězí nade všemi bludy, a kde Ježíšova matka schází, tam není svatby. Ona je předobrazem církve, která se pod vlivem Ducha pevně přidržuje celé zjevené pravdy Kristovy. „Neustále hovoří Maria mocí svého mateřství o všech národech: ‚Pane, už nemají víno.‘ Stále je svatba mezi národy, které povstaly z mateřského lůna Evy. Stále je totiž na zemi Matka církve, Matka všech živých, Matka Ježíšova.“¹⁰²⁰

¹⁰¹⁵ Srov. H. RAHNER, *Maria a církve*, s. 37.63-68; Týž „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 7; srov. také Týž, *Commori corde*, s. 7.

¹⁰¹⁶ Tuto úvahu o arše nacházíme v *SK*, s. 546.

¹⁰¹⁷ Srov. H. RAHNER, *Maria a církve*, s. 23n. Kristus posvětil svou církev neomylností v oněch pravdách, které vedou k věčnému životu. V této církvi je Boží slovo uchováno bez porušení. Srov. Týž, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 16.

¹⁰¹⁸ Srov. *ME*, s. 19.30. Jako matka živí své dítě mateřským mlékem jako svou vlastní krví, tak živí Kristus všechny, jež přivedl znovuzrozením k životu, svou vlastní krví. Učení, které nám tak církve mateřsky rozdílí a panensky čistě uchovává k naší výživě, je v posledku Kristus, Pravda sama. Srov. tamtéž, s. 20.

¹⁰¹⁹ Srov. H. RAHNER, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 7.

¹⁰²⁰ H. RAHNER, *Maria a církve*, s. 40.

III. 3. 2. 4. *Maria a církev ve zrození Krista*

Maria zrodila světu Spasitele a tento betlémský „den, kdy byla zrozena hlava, je zároveň dnem narození těla“¹⁰²¹, protože téhož Krista rodí církev v srdcích věřících. Tato matka církev se jako Maria stává Bohorodičkou, neboť svátostnou mocí, převzatou od Krista, zejména ve křtu a v eucharistii, rodí k věčnému životu údy Kristova těla – je tedy tajemnou rodičkou celého Krista. Církev lze proto zvat velkým a nesmírným mateřským lůnem věčného zrození.¹⁰²² Ve svaté církvi se znovu a znovu počíná a rodí Kristus, ona je jako Maria Duchem svatým naplněná rodička mystického Krista. Tentýž Duch svatý, který kdysi zastínil Pannu, přišel ve křtu do našeho chudého lidského srdce.¹⁰²³ Církev je proto spolu s Marií onou apokalyptickou ženou, která stále leží v porodních bolestech, dokud se v nás všech až do konce časů neutvoří a nezrodí Kristus.¹⁰²⁴ „Tak se tedy naplňuje tajemství, které je zde v Marii a církvi. Denně se v ní rodí Kristus, denně roste k slavnému dni [jejího] nanebevzetí.“¹⁰²⁵ Tímto rozením je církev zvěstovatelkou radosti pro zesmutnělý svět, protože ona drží ve svých rukou evangelium, radostnou zvěst Ježíšovu; ona je matkou živých, neboť ze svého svátostného mateřského lůna ve svátosti křtu rodí děti radosti.¹⁰²⁶ Jako všechny milosti a lesk Panny Marie vycházejí z její důstojnosti Bohorodičky, tak se vznešená velikost církve odvozuje od její role matky mystického těla Kristova, panenské rodičky těch, kteří jsou v Kristu.¹⁰²⁷

Maria tak podle učení otců stojí u každé křtelnice, protože „ve svátosti křtu, kdy z lůna Panny-Matky církve vyrůstá Kristovo tělo, se uskutečňuje to, co Marií započalo“¹⁰²⁸. Křestní voda je obrazem panenského lůna a tentýž Duch svatý, který oplodňuje křestní pramen, učinil plodnou i Pannu a tato plodivá síla Ducha má svůj účinek jedině díky krvi prolité na kříži, díky životodárnému prameni z probodeného boku Kristova.¹⁰²⁹ Maria stojí u pramene našeho křestního omilostnění, které je

¹⁰²¹ Tamtéž, s. 38.

¹⁰²² Srov. tamtéž, s. 29-35.

¹⁰²³ Srov. H. RAHNER, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 5. Tak jako bylo z Marie v síle zastíňujícího Ducha vystavěno fyzické vykupitelské tělo Logos, tak nyní vyrůstá mystické tělo Kristovo v téže síle Ducha skrze zrození z panny-matky, tedy církve. Srov. *ETV*, s. 173.

¹⁰²⁴ Srov. H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 74n

¹⁰²⁵ *So also vollendet sich das Geheimnis, das da ist in Maria und der Kirche. Täglich wird in ihr Christus geboren, täglich wächst er heran zum glorreichen Tag der Himmelfahrt.* H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 24.

¹⁰²⁶ Srov. H. RAHNER, *Commori corde*, s. 6. Církev nás sytí mateřským mlékem a její výživou je Kristus sám. Srov. TÝŽ, *Mater Ecclesia...*, s. 16.

¹⁰²⁷ Srov. Tamtéž, s. 11.

¹⁰²⁸ H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 46.

¹⁰²⁹ Srov. *ME*, s. 24.

mezníkem celého našeho života, neboť tehdy ve křtu se v našem srdci narodil Kristus.¹⁰³⁰

Téma spoluúčasti Matky Marie na našem podivuhodném zrození z křestního pramene dovádí Rahnera k přímočaré a velmi jasné úvaze, že Maria je takto zprostředkovatelkou boholidského života pro nás, a tím zprostředkovatelkou všech milostí. To nejcennější jsme tedy, konstatuje Rahner, obdrželi z jejích mateřských rukou. Ona je „příčinou naší radosti“, protože skrze ni máme účast na oleji radosti, jehož se nám dostává od Pomazaného, od Krista.¹⁰³¹

Tato ustavičně rodící církev je ovšem každý z nás, kdo jsme v Kristu znovuzrození, připomíná Rahner. A tak každý křesťan nosí v sobě jako v mateřském lůně Krista. Srdce každého Kristova učedníka se má stát Kristovou matkou, když do sebe přijímá a v sobě rozvíjí slovo Kristovo. Růst srdce znamená růst Krista od narození po mužnou zralost. Duše pokřtěného se tak stala Marií.¹⁰³²

V této souvislosti lze zmínit rovněž Rahnerovu úvahu o církvi jako řádné či silné ženě (srov. Př 31,10-31). Kristus tuto řádnou ženu jako manžel hledal a našel. Jejím nejhlubším tajemstvím je láska, tak jako u každé ženy – je to silná láska, s níž matka církev v průběhu staletí pečuje o své děti a namáhá se pro ně. Spojuje se v ní podivuhodná síla s něhou, vládnoucí důstojnost s mateřskou starostlivostí.¹⁰³³ Tajemství její mateřské lásky se všemi jejími pracemi a obětmi je ozvěnou této silné lásky. Toto neutuchající nasazení a obětující se mateřství církve je jako úder jejího srdce – a srdce jejího manžela na ni spoléhá, na tuto její sílu oběti; to je jeho útěcha. Takto se chce Kristus spoléhat na každého člověka církve.¹⁰³⁴ A jestliže je Maria nejen nejlepším údem církve, ale rovněž její matkou, tedy matkou těla, které porodila, matkou křesťanstva, jež starostlivě doprovází na cestách dějin, matkou božské milosti a matkou každého Ježíšova učedníka (srov. Jan 19,27)¹⁰³⁵, pak se znovu každý věřící má v této mateřské obětující starostlivosti stávat Marií! Vidíme, jak tato teologie spontánně a přitom důsledně přechází do křesťanské spirituality.

¹⁰³⁰ „Naše milá Paní od křestního pramene, naše Matko, Matko Ježíše, který chce ve mně vyrůstat! Opatruj a chraň ve mně Ježíše, pomoz mi, abych nezarmucoval svatého Ducha, který bydlí v mém srdci tak jako ve tvém.“ (*Unsere liebe Frau vom Taufquell, unsere Mutter, Mutter Jesu, der in mir heranwachsen will! Hege und schütze Jesus in mir, hilf mir, den Heiligen Geist, der in meinem Herzen wohnt wie in den Deinen, nicht zu betrüben.*) H. RAHNER, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 5.

¹⁰³¹ H. RAHNER, „Epiphanea“, s. 257n.

¹⁰³² Srov. H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 53n.

¹⁰³³ Srov. *ME*, s. 27. Tato žena je nazývána silnou, protože veškeré utrpení a slasti tohoto světa nepovažuje za nic a pohrdá jimi kvůli věrnosti a lásce k svému Stvořiteli a Spasiteli. Tamtéž.

¹⁰³⁴ Srov. k tomu H. RAHNER, „Die Kirche als das starke Weib“, *Licht des Lebens* 2, H 6 (1947), s. 3n.

¹⁰³⁵ Srov. H. RAHNER, „Noch ein neues Dogma?“, s. 27.

III. 3. 2. 5. Maria a církev v životním putování

Maria ve svém životě statečně putuje s Kristem až ke Golgotě – a v tom je opět předobrazem církve, neboť celé její dějiny jsou kráčením v těžkostech ke smrti, k našemu spojení s trpícím Kristem. Mezi Nazaretem a Golgotou je pro Marii i pro církev období zkoušek. „Také církev starověkých křesťanů byla namáhavě cestující poutnicí, zastíněná pozemskou temnotou, kráčející v prachu lidské slabosti. Avšak v jejích očích zářilo světlo nadcházejícího jasu.“¹⁰³⁶ Přes hory své vlasti kráčí Maria k Alžbětě se svým srdcem nesoucím skrytého Boha jako monstrance v prvním procesí Božího Těla, které putuje přes tuto zemi, prokletou hříchem. Tak je předobrazem církve, která napříč staletími kráčí po této zemi a v lůně své pokorné, pozemskému oku skryté existence nese vtěleného Boha své víry a svých svátostí.¹⁰³⁷ Naplnění tohoto mariánského tajemství putující církve pak podle Rahnera závisí na všech dětech církve, na jejich denním kráčení, niterné víře, každodenním úsilí o ctnost, na jejich neuhasínající touze po slavném příchodu Páně. V této věrnosti každého z nás spočívá zkouška.¹⁰³⁸

III. 3. 2. 6. Maria a církev pod křížem

Pánova smrt na kříži představuje veškerý pramen omilostnění pro Marii i pro církev. Tak jako Maria v předem působící síle prolité krve, kterou směla darovat svému dítěti, byla vybrána za matku a neposkvřenou Pannu, tak je smrt Ženicha hodinou, v níž se zrodila Matka církev. Maria pod křížem obětovala krev Srdce svého dítěte; církev tutéž krev zachycuje do kalicha, který se stává živým, svátostným pramenem. Skrze tento tzv. krevní oběh jsou v Marii a skrze církev nově oživeny děti Evy.¹⁰³⁹

Této spásné skutečnosti pak Rahner dává dějinný rozměr: „Co se událo zde na počátku dějin církve, nutně pokračuje v pronásledování na konci časů. Stále je církev matkou, která umírá za život svých dětí, a vykoupené lidstvo je ‘synem jejich

¹⁰³⁶ *Auch die Kirche der alten Christen war eine mühsam wandernde Pilgerin, beschattet von irdischem Dunkel, schreitend durch den Staub menschlicher Schwäche. Aber in ihren Augen leuchtete das Licht kommenden Glanzes.* ME, s. 7.

¹⁰³⁷ Srov. H. RAHNER, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 5.

¹⁰³⁸ Srov. H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 57-62.

¹⁰³⁹ Srov. ME, s. 17. Karolinské skulptury ze slonoviny jsou podle Huga jedním z nejpronikavějších znázornění této teologie: „Vedle Ukřižovaného stojí vznešená postava církve, zachytávající krev řinoucí se ze Srdce Páně do zlatého kalicha. Za církví stojí Maria s mateřsky roztaženou náručí jako dvojnice církve, jako by chtěla říci: tato krev, která teď z probodeného Srdce zprostředkovává církvi Ducha, je krev utvořená v mém srdci, a v její moci se nyní stávám Matkou mystického Krista.“ H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 66; srov. také ME, s. 17.

bolestí’ .¹⁰⁴⁰ Toto rozhodnutí srdce, které započíná v Mariině duši, probodené utrpením, totiž pokračuje ve všech srdcích všech lidí skrze rozhodnutí, které padá po všechny časy v pozemské, utrpením probodené a pod křížem stojící církvi. Je to církev mučedníků, církev bojů a pokušení, církev denních útrap, církev porážek a zřeknutí, které probodává duši a na němž se rozhoduje, kdo stojí věrně při ukřižovaném a kdo nikoli.¹⁰⁴¹ Dnes a až do konce časů je církev společenstvím těch, kteří s Marií stojí pod křížem. Všechny cesty duchovního života vedou na Golgotu. Ježíš v nás může růst, jedině když my se budeme menšit. Nikdy nebyl Ježíš živoucnější než v umírání. A tomuto našemu umírání srdce spolu s Ukřižovaným je třeba říci odvážné „Ano“.¹⁰⁴²

Vrcholné spojení Marie s církví vyjádřil Spasitel na kříži ve slovech Janovi: „Hle, tvá matka.“ (Jan 19,27) Jan zde zastupuje církev povolanych, a tak Ježíš Marii svěřuje celou církev jako její mystické dítě.¹⁰⁴³ Současně to však znamená, že nám, učedníkům Kristovým, dává Pán na kříži za matku církev, a sice jako v Marii předobrazené společenství všech, kteří jsou mu věrni až k smrti kříže; jako mateřsky se obětující, jako sebedarující, jako mučedníci světových dějin, jako velebnou ženu, jejíž duši po všechny časy proniká meč, aby vyšlo najevo smýšlení mnoha srdcí (srov. Lk 2,35).¹⁰⁴⁴ Církev s Kristem ukřižovaná je naší matkou – a tato církev má za matku Marii, Matku všech věřících, Matku, která nás učí vidět na kříži Krista jako vítěze.

III. 3. 2. 7. Maria a církev v nanebevzetí

Nanebevzetí Panny Marie nás odkazuje na konečný úděl církve, jež dospěje ke slávě zmrtvýchvstání, k věčně živému oslavení svého těla a duše, jak to vidíme naplněno již na Matce Ježíšově.¹⁰⁴⁵ „Církev je pokorná modlitební komůrka Mariina uprostřed hluku této naší světové obce ... Právě v této nerozlučné podvojnosti pokory a oslavení je jí

¹⁰⁴⁰ *Was sich hier am Beginn der Kirchengeschichte begab, setzt sich notwendig fort bis in die Verfolgung am Ende der Tage. Immer ist die Kirche die um des Lebens ihrer Kinder willen sterbende Mutter und die gerettete Menschheit ist der „Sohn ihrer Schmerzen“.* tamtéž, s. 31.

¹⁰⁴¹ Církev je ženou pod křížem, jež trpí bolestí nad stále neproměněnou pozemskostí, nad vzdáleností od Boha, nad nevěrností vlastního lidu, nad zdánlivou neplodností své zbožnosti a výchovy, nad odpadem apoštolů a národů, nad trýznivým vržením do víru dějinných zvrátů a politických sporů, nad spícími apoštoly a úplatnými kněžími, nad ošklivostí Olivetské hory a nad mukami kříže. To všechno snáší i církev na své cestě k hoře nanebevstoupení, jež byla předtím horou Olivetskou. Srov. tamtéž, s. 22n.

¹⁰⁴² Srov. H. RAHNER, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 6.

¹⁰⁴³ Srov. H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 41.

¹⁰⁴⁴ Srov. H. RAHNER, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 6.

¹⁰⁴⁵ „Často bolestně pociťovaná distance mezi putující církví a dovršeným Božím královstvím je překonána v Marii, která jakožto ‘nanebevzatá’ je učiněna podobnou svému zmrtvýchvstalému Synovi, a tak již před dovršením věků poznává úděl, který budou prožívat všichni spravedliví.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybraná témata z eklesiologie*, s. 185n.

Maria rovna. Kdo tohle pochopí, tomu se otevřelo tajemství církve.“¹⁰⁴⁶ Slaví-li církev Mariino tělesné oslavení, slaví tím sebe sama a své blažené naplnění. I když je dosud ohrožována Satanem, přece je už oslavená a denně vstupuje ve svých údech do slávy ke Kristu a jeho Matce.¹⁰⁴⁷ Kristus svým zmrtvýchvstáním definitivně otevřel bránu věčnosti a v Marii již všichni vykoupení začali být touto branou vtahováni do nové země spravedlnosti.¹⁰⁴⁸ Církev, mystické tělo Kristovo, je v tomto putování živena svátostí jeho reálného těla a roste k onomu proměnění, jehož se už nyní dostalo Pánově Matce.¹⁰⁴⁹ Církev prožívá své eschatologické mystérium – její vítězství je naše nadcházející vítězství, které však již započalo.¹⁰⁵⁰ Ona je tedy vždy tělo zevnějšku a současně v tom již nanebevzaté povýšení ve slávě. Pouze ve světle této eschatologie nanebevzetí církve chápeme, že církev je spásně přísná ve svém hlásání a zároveň mocně mírná ve svém ovládnutí světa. Hledíme na církev putující po této zemi, abychom právě takto pochopili, že její nanebevzetí již započalo.¹⁰⁵¹

III. 3. 2. 8. Maria a církev jako matka živých

V tomto pohledu na nebeskou, oslavenou církev dovolme Rahnerovi rozvinout ještě jeden obraz biblické a patristické teologie – je jím figura Evy jako matky živých. Tento pohled umožňuje Hugovi vidět církev už na počátku světa: neproměněná církev je už tajemně tady v ráji, ona je v Marii tou ženou, která jako vládkyně potře hlavu hada. Původní Boží plán darovat lidstvu spásu skrze Evu, matku živých, byl zničen prvotním hříchem, avšak pouze proto, že Boží láska již pomýšlela na nové uspořádání v Kristu. Co se započalo v ráji, naplňuje se v církvi: ona je novým rájem. Kříž je pak oním rajským stromem, na němž z probodeného boku Kristova prýští životodárný proud spásy pro všechny lidi. Není to ona zhřešivší Eva ve své nahotě, nýbrž církev jako panenská matka, která je matkou živých, protože tato církev nás vede domů, do pokoje domu Otcova – k cíli, kterým je jako na počátku ráj: Evino pokolení, znovuzrozené z Marie Panny, spojené v královnu církve, bude věčně pít z živých vod, které vyvěrají z nebeského ráje. Tam trůní církev jako nebeská královna, kolem ní obtékají jako

¹⁰⁴⁶ *Die Kirche ist die demütige Gebetskammer Marias mitten im Lärm dieser diesseitigen Weltstadt ... Eben in dieser unauflösllichen Doppelheit von Demut und Verherrlichung ist sie Maria gleich. Wer das begreift, dem ist das echte Geheimnis der Kirche aufgegangen.* H. RAHNER, „Die geistgeschichtliche Bedeutung der Marianischen Kongregation, s. 11.

¹⁰⁴⁷ Srov. H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 79-81.

¹⁰⁴⁸ Srov. H. RAHNER, „Schließung der heiligen Pforte“, s. 1.

¹⁰⁴⁹ Srov. H. RAHNER, *Mariens Himmelfahrt und das Priestertum*, s. 9.

¹⁰⁵⁰ Srov. H. RAHNER, „Noch ein neues Dogma?“, s. 16. Srov. také TÝŽ, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 6.

¹⁰⁵¹ Srov. Tamtéž, s. 16n.

v mystickém kole čtyři rajske řeky, čtyři evangelisté, čtyři církevní otcové a čtyři kardinální ctnosti. Na jejím klíně spočívá Kristus Pán, který nese nápis: „Kdo žízni, ať přijde ke mně a pije.“ Toto je věčná královna, církev jako nositelka Krista, ráj živých.¹⁰⁵²

Úvahy otců zde z Rahnerova pera vykreslují podivuhodné propojení Marie jako nové Evy a současně církve jako nové Evy, matky živých: žena v ráji tak předobrazuje jak Marii s jejím bezhříšným souhlasem k dílu spásy, tak církev jako svatou matku všech, kdo po Mariině vzoru dávají svůj život Kristu. Zároveň se zde Rahner letmo dotýká tématu přítomnosti církve jako společného prostoru spásy od počátku dějin lidstva. Církev se v takovém pojetí nepředstavuje jako Boží řešení situace po hříchu, ale jako součást původního božského plánu spásy, který se kvůli hříchu proměňuje a naplňuje, ovšem nikoli ruší nebo ničí. Církev se zrodila z probodeného Pánova boku, avšak současně lze prohlásit, že se zrodila už z lásky Otcova Srdce, jejímž dílem je stvoření.¹⁰⁵³ Církev tak znovu vyniká jako trinitární tajemství svědčící o tom, že nikdo zde na světě podle vzoru Trojjediného neexistuje sám a nikdo není spasen sám. Pokud Rahner rád nahlíží na vtělení jako na původní Boží plán pro svět, jak jsme zjišťovali v druhé kapitole,¹⁰⁵⁴ pak by mu mohla být blízká i myšlenka existence církve nejen kvůli hříchu, ale jako původního společenství povoláných ke spáse. Náš autor tuto úvahu nijak netematizuje, pouze na jednom místě se jí výslovněji dotýká, když v pohledu na ruskou ikonu Kristova zmrtnýchvstání tvrdí:

„Teprve v Kristu můžeme pochopit, že všichni, kteří kdy byli zplozeni z Adama, vytvářejí jedno společenství, kvůli němuž byl stvořen Kosmos ... Od chřtánu smrti až k ochozu nebeského hradu, na němž stojí apoštolové, je to jedno jediné, blažené společenství těch, kteří byli Kristem vykoupeni ... Všichni jsou jedno, jsou slavnostní církví prvorozených.“¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵² Tyto výklady srov. *ME*, s. 14-15.32-36.

¹⁰⁵³ „Svatost lidské spásy“, církev, není výsledkem nějakého ‚nového úradku‘ Božího, ani jakéhosi ‚pozdního milosrdenství‘, protože ji můžeme nalézt i v tom nejvzdálenějším okamžiku ... I když se totiž Ježíš Kristus měl v pokoře těla zjevit až mnohem později, je přesto, jak ná opět říká svatý Pavel, ‚prvorozený ze všeho stvoření‘ (Kol 1,15).Co platí o něm, platí i o jeho církvi, jeho snoubence. Stejně jako Kristus byla dlouho připravována dějinami izraelského národa, jejím předobrazem je pozemský ráj. Stejně jako Kristus je však ještě starší. Musíme ji vidět v Bohu, ještě před počátkem světa: ‚vyrůstá v Ném spolu s Kristem z vůle Otce, Syna i Duchá‘.“ H. DE LUBAC, *Meditace o církvi*, s. 35n.

¹⁰⁵⁴ Srov. kap. II. 3. 4.

¹⁰⁵⁵ *In Christus also wird uns erst faßbar, daß alle, die jemals aus Adam gezeugt sind, in einer Gemeinschaft stehen, um derentwillen der Kosmos geschaffen ward ... Vom Todesrachen bis zum Söller der himmlischen Burg, auf dem die Apostel stehen, ist nur eine einzige, selige Gemeinde der in Christus Erlösten ... Alle sind eins, sind die festliche Kirche der Erstgeborenen.* H. RAHNER, „Die Tötung des Todes“, *Rheinischer Merkur* 13, Nr. 14 (1958), s. 1n (1).

S určitou dávkou jistoty tedy můžeme odušit, že by nám Rahner podepsal toto pojetí církve jako od počátku jednoho a společného prostoru spásy.

III. 3. 2. 9. Shrnutí a význam

Po této svěží a šťavnaté procházce mariologickým světem otců nám je s Hugem navýsost jasné, že církev je vskutku sjednocena s Marií: v Nazaretě je omilostněná, protože v ní se utváří oslavený Kristus, je obětující, protože stojí pod křížem svého pozemského utrpení, je dárkyní Ducha, na niž sestoupil hukot v ohnivých jazycích. Je matkou, mučednicí a královnou současně.¹⁰⁵⁶

Toto oblíbené a milované Rahnerovo téma se ve své době stalo cenným příspěvkem k rozvinutí mariologie vztažené k ekleziologii, která zejména v průběhu Druhého vatikánského koncilu převládla nad dosavadní „potridentskou“ koncepcí mariologie vystavěné na christologii, a tím vyzdvihující Mariino spoluvykupitelství. Toto staronové ekleziologické pojetí se snáze vypořádává s jistým nebezpečím zaměňování Kristovy a Mariiny úlohy v díle spásy a vykresluje Matku Boží jako pravzor, počátek, průvodkyni a završení církve, což současně vyzdvihuje její jedinečné postavení i v rámci christologie jako předvykoupené Matky Vykupitele.¹⁰⁵⁷ Teologický přínos této koncepce¹⁰⁵⁸ a všech těchto jasnozřivých a rozvětvených souvislostí mezi církví a Marií dobře shrnuje Ratzinger, jeden z důsledných zastánců ekleziotypické mariologie – konstatuje, že

„to byl především Hugo Rahner, kdo na základě pramenů znamenitě ukázal, že celá mariologie byla církevními otci promyšlena a zformována nejdříve jako ekleziologie: církev je panna a matka, je počatá bez poskvrny a nese tíhu dějin, trpí a přece je již nyní vzata do nebe. Zcela plynule se v průběhu vývoje ukazuje, že církev anticipuje v Marii, je v Marii osobou a že naopak Maria nestojí uzavřena do sebe jako izolované individuum, nýbrž nese v sobě celé tajemství církve. Osoba není uzamčena do individua a společenství není chápáno kolektivisticky a personálně. Obojí nerozlučitelně přechází jedno v druhé. To platí ostatně také o apokalyptické ženě, jak se objevuje ve 12. kapitole tajemného Zjevení ... Tak je v tomto přecházení mezi osobou a společenstvím, jak je nalzáme v tomto textu, již předjímana vzájemná provázanost Marie a církve, která se pak postupně rozvíjí v teologii otců a které se znovu konečně chopil koncil ... Mariánský pohled na církev a ekleziální, dějinně-spásný pohled na Marii vedou nakonec ke Kristu a zpět k trinitárnímu Bohu, protože se zde

¹⁰⁵⁶ Srov. H. RAHNER, „Maria – Inbegriff der Kirche“, s. 4.

¹⁰⁵⁷ Srov. podrobněji K. H. MENKE, „Svár ostrých kontroverzí. Závěrečná mariologická kapitola koncilní konstituce o církvi *Lumen gentium*“, *MKR Communio* 18 (2014), s. 86-102.

¹⁰⁵⁸ Ekleziotypický význam je pro pochopení Mariina tajemství právě tak podstatný jako její vztah ke Kristu; teprve tento pohled osmyslňuje důležitost Mariiny osoby v dějinách spásy. Srov. L. SCHEFFCZYK, *Cit. d.*, s. 163.

ukazuje, co znamená svatost, co je to Boží přebývání v člověku a ve světě, jak máme chápat ‚eschatologické‘ napětí církve.“¹⁰⁵⁹

V uvedené přednášce, z níž jsme právě citovali, Ratzinger vyzdvihuje mezi jinými právě velký Rahnerův vliv na prosazení tohoto pojetí církve do koncilní dogmatické konstituce o církvi. Pochopitelně nebyl Hugo Rahner jediný, který si této patristické mariologie všiml a znovu ji uvedl do soudobé teologie. Podobnou práci odvedli např. jeho francouzští kolegové. Přesto však poněkud překvapí, že když Henri de Lubac hovoří o znovuobjevení této teologie otců, uvádí jména několika osobností, které se o to zasloužily (z německého prostředí Aloise Müllera s jeho knihou *Ecclesia-Maria*¹⁰⁶⁰ a H. Urse von Balthasara), ale Rahner mezi nimi nefiguruje, ačkoli se tento francouzský teolog s Hugem znal a zpracováním teologie otců si byli blízcí.¹⁰⁶¹ Patrně se zde ukazuje, jak důležitou roli hraje „národnost“ velkých teologií (včetně nezanedbatelných rivalit) a s tím související jazyková příslušnost: Ratzinger, i když umí francouzsky, čerpá od německého autora; Lubac, ačkoli zná německy, zůstává na frankofonním poli. V této souvislosti je třeba zohlednit také to, že Hugova kniha *Maria a církev* vyšla ve francouzském překladu až v roce 1955, tedy čtyři roky po vydání Lubacových *Meditací o církvi*.

¹⁰⁵⁹ Allen voran hat Hugo Rahner großartig aus den Quellen gezeigt, daß die ganze Mariologie zunächst von den Vätern als Ekklesiologie vorgedacht und vorgeformt worden ist: Die Kirche ist Jungfrau und Mutter, sie ist unbefleckt empfangen und trägt die Last der Geschichte, sie leidet und ist doch jetzt schon in den Himmel aufgenommen. Ganz allmählich zeigt es sich im Verlauf der Entwicklung, daß die Kirche in Maria antizipiert, in Maria Person ist und daß umgekehrt Maria nicht als isoliertes Individuum verschlossen in sich selber steht, sondern das ganze Geheimnis der Kirche in sich trägt. Die Person ist nicht individualistisch geschlossen und die Gemeinschaft nicht kollektivistisch apersonal verstanden; beides geht untrennbar ineinander über. Das gilt schon von der apokalyptischen Frau, wie sie im 12. Kapitel der Geheimen Offenbarung erscheint ... So ist in der Übergänglichkeit zwischen Person und Gemeinschaft, wie wir sie in diesem Text finden, schon das Ineinander von Maria und Kirche vorweggenommen, das sich dann in der Vätertheologie allmählich entwickelt und vom Konzil endlich wieder aufgegriffen worden ist ... Die marianische Sicht der Kirche und die ekklesiale, heilsgeschichtliche Sicht Marias führen uns letztlich zu Christus und zum trinitarischen Gott zurück, weil hier nun sichtbar wird, was Heiligkeit bedeutet, was Einwohnung Gottes im Menschen und in der Welt ist, was wir unter „eschatologischer“ Spannung der Kirche zu verstehen haben. J. RATZINGER, „Über die Ekklesiologie der Konstitution ‘Lumen gentium’“. Na tento přínos odkazuje také v knize TÝŽ, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche* (Einsiedeln 1977), s. 66.81. Podobným způsobem konstatuje, že Rahnerovou zásluhou byl znovu odkryt tento živý proud tradice – srov. TÝŽ, „Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus“, in J. DANÍELOU, H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire ecclesiam*, s. 152-175 (174).

¹⁰⁶⁰ Tuto knihu mimochodem Rahner pochvalně recenzoval – srov. H. RAHNER, A. Müller, *Ecclesia-Maria, die Einheit Marias und der Kirche* (Fribourg 1951) – recenze, in *ZKTh* 74 (1952), s. 249.

¹⁰⁶¹ Srov. H. DE LUBAC, *The Motherhood of the Church, followed by particular Churches in the universal Church and an interview conducted by Gwendoline Jarczyk* (San Francisco 1982), s. 56n. Podobně nenajdeme žádnou stopu po Hugo Rahnerovi v myšlenkově bohaté kapitole „Církev a Panna Maria“ knihy H. DE LUBAC, *Meditace o církvi*, s. 148-170.

III. 3. 5. Shrnutí

Znovu jsme si mohli potvrdit, že innsbrucký teolog svou nauku o církvi rozvíjí ze spásného tajemství Krista. V symbolech slunce a měsíce nechává zazářit zvěsti o jasu božské spásy v Kristově vykupitelském díle, které se naplňuje na církvi – luně kroužící kolem svého Slunce-Krista. Všudypřítomné téma pokračujícího údělu Krista v církvi je zde více než zřetelné. V obrazu archy plující k věčnosti je církev znovu úzce spjata se svým ukřižovaným Mistrem, novým Noemem a pravým Odysseem, jenž právě v síle kalvárského dřeva zachraňuje svou nepatrnou a ohroženou loď pod vedením kormidelníka Petra po zlém moři světa skrze bezpečnou, ač dramatickou plavbu k nebeským břehům. Do popředí se tak dostává eschatologický pohled na církev, tesanou ze stejného dřeva jako kalvárský trám, jenž navíc strmí v samém středu její existence. Obraz církve ve spojitosti s Matkou Marií předává poselství o prolnutí komunitního a individuálního rozměru spásy, o ekleziologických souvislostech mariologie a mariánských inspiracích ekleziologie; současně se však skrze Mariino mateřství daří Rahnerovi úzce propojit svá rozjímání opět s christologií, vůdčí linií jeho ekleziologických témat. A souhrnně je třeba vyzdvihnout – znovu s christologickými východisky – dějinnou notu veškeré starocírkevních symboliky: tedy růst a putování církve podle vzoru ukřižovaného a oslaveného Pána, ať v pohledu na církev jako měsíc, plující koráb nebo trpící a následně nanebevzatou matku. Rahner sám shrnuje poselství svých výzkumů raněkřesťanské ekleziologie takto:

Církev je na své pouti světem, a přesto je už doma. Její takzvaná nebeská pozemskost patří k její nezrušitelné podvojně struktuře. Ona je, jak znovu zdůrazňuje nejnovější teologie a otcové staré doby to již přesně věděli, velká svátost Božího království, matka, která umírá v darování života, měsíc, jehož ubývá v přiblížení se ke Slunci-Kristu, archa, která propouští vykoupěnou Boží rodinu, jakmile přistane v království pokoje.¹⁰⁶²

Připomeňme ještě, že veškerá tato Rahnerova bádání na poli ekleziologie otců mají sloužit především jako poselství víry, mají přiblížit a vyložit tajemství církve

¹⁰⁶² *Die Kirche ist auf Pilgerschaft und doch schon daheim. Es gehört zu ihrer unaufhebbaren Doppelgestalt ihre sozusagen himmlische Erdhaftigkeit. Sie ist, wie die neueste Theologie wieder betont und die Väter der alten Zeit schon genau wußten, das große Sakrament auf das Reich Gottes hin, die Mutter, die im Spenden des Lebens stirbt, der Mond, der in der Annäherung an die Sonne Christus abnimmt, die Arche, die die gerettete Gottesfamilie entläßt, wenn sie im Königreich des Friedens gelandet ist. SK, s. 563.*

Kristovu učedníkovi. Dobře tento zásadní rozměr Hugových *Symbolů církve* vystihl E. Sauser:

„Právě tady si člověk všímá, jak se mezi symboly měsíce a slunce, lodi, stěžně a přístavu zřetelně vyjevuje právě to, co nazýváme existencí církve v této době se vši její ohrožeností a velikostí a co pocítujeme na vlastním těle. Zde si spíše než u přehnaně systematizujících výkladů uvědomujeme, co vlastně jsme, a tak se teologie otců stává pramenem vědomí, síly a nové orientace, rovněž ve službě zvěstování.“¹⁰⁶³

Patristické výzkumy innsbruckého profesora tak mají přivádět k životu z církve a s církví. Toto poselství předává rovněž jedna autorova modlitba, která shrnuje a připomíná téměř všechny dosud zmíněné obrazy církve:

„Svatá matko církvi, miluji tě.
Ty jsi večeřadlo skrytosti uprostřed divokého světa.
Ty jsi archa mé věčné spásy.
Ty jsi loď ze dřeva kříže, na níž jediné dospějí k Bohu přes moře této pomíjivosti.
Ty jsi oltář, na němž smysluplně spočívá také oběť mého života.
Ty jsi drahé měsíční světlo ve tmě mého putování, odlesk Slunce-Krista, které brzy vyjde.
Ty jsi archa, v níž se ukrývá nepomíjivé Slovo Boží.
Jsi lůno mé věčné životnosti,
ty jsi jako tvůj vzor Maria: co se z tebe narodilo,
je Dítě Boží, a také naše království nebude mít konce.“¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶³ Gerade hier merkt man, wie unter den Symbolen von Mond und Sonne, von Schiff, Mastbaum und Hafener gerade das greifbar deutlich wird, was wir Existenz der Kirche in dieser Zeit mit all ihrer Bedrohtheit und Größe nennen und am eigenen Leib verspüren. Mehr als in allzu systematisierenden Darlegungen wird uns hier bewußt, was wir eigentlich sind, und so wird Vätertheologie Quelle der Besinnung, der Kraft und der Neuorientierung, auch im Dienste der Verkündigung. E. SAUSER, „Väterkunde und Vätertheologie. Gedanken anlässlich des neuesten Buches von Hugo Rahner SJ“, *ZKTh* 87 (1965), s. 203-206 (206).

¹⁰⁶⁴ Heilige Mutter, ich liebe dich. Du bist der Abendmahlsaal der Geborgenheit mitten in der wilden Welt. Du bist die Arche meines ewigen Heils. Du bist das Schiff aus Kreuzholz, auf dem allein ich zu Gott gelang über das Meer dieser Vergänglichkeit. Du bist der Altar, auf dem auch das Schlachtopfer meines Lebens sinnvoll bleibt. Du bist das liebe Mondlicht in der Nacht meiner Wanderung, Abglanz der Sonne Christus, die bald aufgeht. Du bist die Bundeslade, in der sich birgt das unverwesliche Wort Gottes. Mutterschoß bist du meines ewigen Lebendigseins, du bist wie dein Urbild Maria: Was aus dir geboren wird, ist Kind Gottes, und auch unseres Reiches wird kein Ende sein. H. RAHNER, *Himmelfahrt der Kirche*, s. 24.

III. 4. Církev v dějinách

Téma církve v teologii innsbruckého teologa nachází své velké uživatelné v pohledu na dějiny. Rahnerovu teologii dějin jsme už představili v předchozí christologické části. Její poselství a výdobytky však Rahner široce uplatňuje ve své ekleziologii: církev, která je poutnicí k věčnosti, prožívá své spásné drama v rámci dějin, které tak zároveň vytvářejí důležitou přístupovou cestu k pochopení jejího pozemského putování. Církev s jejími dějinami je pro Rahnera nadpřirozená dějinná veličina: jsou to dějiny Boha ve světě a tedy současně i naše lidské dějiny. V samé podstatě církve tedy spočívá dialektika nadpřirozeného a lidského; tato protikladnost je však svázaná ve vnitřní jednotě.

„Nejzřetelněji se tato jednota vyjevuje v samotném vtěleném Slovu. Zde se lidské dějiny staly nejjednoznačnější dějinami Boha. Je-li však církev tělem Kristovým, pak je také v ní stanovena tato jednota ze dvou, božský a lidský prvek v nerozlučné jednotě, v níž se to, co je božsky bezčasové, stává vskutku dějinným, a to, co je lidsky dějinné, se stává vskutku dějinami Boha.“¹⁰⁶⁵

Dějinně-teologický pohled tedy pomáhá odhalovat toto nejhlubší tajemství církve, které se v ní až do konce časů odehrává, pomáhá odezírat nadpřirozené působení Boží v lidských dějinách, nerozlučně svázané s existencí a životem církve. Sem nutně zapadá Rahnerův vůdčí ekleziologický aspekt, který jsme již podrobně rozebírali: církev jako pokračující skutečnost Krista, protože, jak tvrdí Rahner, církev zcela naplňuje svou podstatu a je sama sebou teprve tehdy, když je dokončen ten jediný, dokonalý dospělý muž Ježíš Kristus. Toto je podle něj nejhlubší dialektika podstaty církve: v jejím uskutečnění vždy tady a teď, a přece v její zcela dokonané podobě až v eschatonu.¹⁰⁶⁶ Dějinný příběh církve tedy odráží a uskutečňuje dějinný příběh Muže z Nazareta, čímž ho rozšiřuje na veškeré dějiny světa až po konečné naplnění.

Rahnerova dějinná ekleziologie se soustřeďuje do několika výrazných a oblíbených témat. Nejprve představíme jeho pohled na komunitní a tedy dějinně-církevní rozměr osobní spásy; nato si všimneme dějinných osudů církve, v nichž se ona

¹⁰⁶⁵ *Am deutlichsten offenbart sich diese Einheit im mensehgewordenen Wort selber. Dort ist eine menschliche Geschichte am eindeutigsten Gottes Geschichte geworden. Aber wenn die Kirche der Leib Christi ist, dann ist auch in ihr diese Zweieinheit gegeben, ein göttliches und ein menschliches Element in einer unauflöselichen Einheit, in der das göttliche Zeitlose wirklich geschichtlich, und das menschlich Geschichtliche wirklich zur Geschichte Gottes wird.* H. RAHNER, „Dialektik der Papstgeschichte“, s. 102.

¹⁰⁶⁶ Tamtéž, s. 103.

připodobňuje svému ukřižovanému Mistru. Neméně důležité Hugovo téma se nám otevře, když promluvíme o utváření církve v dějinách Západu, který se stal v Rahnerově pohledu nositelem církevní tradice. I posledního tématu této kapitoly, vztahu církve a státu, si s naším uznávaným profesorem dějin budeme všimnat především kvůli boholidskému tajemství církve.

III. 4. 1. V církvi dějin společně ke spáse

Nejprve chce Rahner odpovědět na nesnadnou otázku, ba „jednu z nejhlubších a nejbolestnějších“, zda dějiny utvářejí masy či osobnosti, zda je člověk pouhým zrnkem písku v pohybujícím se moři pouště dějin, nebo naopak dějiny stojí na několika vlivných osobnostech, které hýbou osudy druhých. Obě pozice, tvrdí, mají svou pravdivost a účinnost, nicméně nelze je oddělovat: neexistuje osamocený lidský jedinec ani čirá společnost, z níž musí jednotlivce zmizet; dějiny netvoří ani nějaký „nadčlověk“ (Nietzsche), ani „nadmasa“ či třída (Marx), ale právě součinnost obou prvků – společnosti a osoby, masy a odvahy, světa a vůle – dává odpověď na otázku po funkčním poměru mezi osobnostmi a dějinami.¹⁰⁶⁷ A svůj výklad dovádí k nosnému, křesťanskému řešení:

„Tato nezrušitelná polarita, v níž může člověk najít svoji osobní důstojnost pouze v opravdovém společenství, nalézá své nejvyšší rozvinutí v existenci a struktuře vykoupení, jež je osobní v Kristu a všem dané ve společenství církve; je to vykoupení celého lidstva, které vzešlo z jednoho osobně zodpovědného jednotlivce.“¹⁰⁶⁸

A tak je zde na jedné straně jednotlivce, který dává Kristu svůj osobní souhlas, na straně druhé Kristova vůle, aby se vykoupení uskutečňovalo v rámci jím ustanoveného společenství, kterým je církev. Křesťan dosahuje své osobní spásy nikoli v povýšenecké odloučenosti od ostatních dějů, ale vždy jen v rámci uskutečňovaného království Krista, který je hlavou tohoto společenství a který za všechny podstoupil smrt. Na jedné straně má vývoj jakéhokoli společenství svůj původ v rozumovém uvážení a mravním výkonu některého jednotlivce – už Adamův pád byl pro dějiny určující, stejně jako se stal příčinou definitivní věčné spásy svobodný čin Ježíše Krista; na druhé straně bez

¹⁰⁶⁷ Tento výklad srov. H. RAHNER, *Sinn der Geschichte*, s. 18-23.

¹⁰⁶⁸ *Diese unaufhebbare Polarität, in welcher der Mensch seine personale Würde nur finden kann in der echten Gemeinschaft, findet ihre höchste Entfaltung im Wesen und in der Struktur der in Christus personalen und in der Kirche gemeinschaftlich gegebenen Erlösung der ganzen aus einem personal verantwortlichen Einzelmenschen hervorgegangenen Gesamtmenschheit.* Tamtéž, s. 19.

společenství člověk vůbec není s to dosáhnout své osobní spásy. A tak tím, že člověk zachraňuje svou duši, buduje Boží království, a tím, že se pro ně vydává, nachází sám sebe. V této teologii dějin se osvětluje, proč osobní spása člověka podstatně závisí na jeho lásce k bližnímu, vysvětluje Rahner, a uzavírá: Dějiny představují vždy nutnost, osoba vždy svobodu. Z nutnosti a svobody se rodí spása. Člověk se jen svou láskou k bližnímu přiznává ke společnému původu z Adama a z Krista, a tak k cíli dějin, který je společný všem lidem: „Nová země spravedlnosti“ (2 Petr 3,13).¹⁰⁶⁹

„Proto až do konce dějin lidstva dosahuje jednotlivá osoba spásy jediné ve společenství církve nebo alespoň ve vnitřní přiřazenosti každého jednotlivého rozhodnutí spásy (ať už s ním vědomě souhlasí nebo ne, hlavně když to nepopírá) k objektivnímu řádu církve. Kdykoli se blížíme k Bohu, nikdy to nečiníme *soukromě*, nýbrž vždy směrem ke *Království*. K tomu nás uschopňuje zprostředkovaná spásná Boží milost skrze viditelná Kristem ustanovená znamení sociálně působících svátostí, tedy v nadpřirozeném plodném společenství s ‚druhým Adamem‘ (1 Kor 15,45).“¹⁰⁷⁰

Starší z Rahnerů nás tedy upozorňuje, že nikdy nekráčíme dějinami vstříc Bohu a vlastní spásě soukromě;¹⁰⁷¹ připomíná, že člověk se jako osoba stává sebou samým ve vztahu, v lásce k druhému, tedy ve společenství.¹⁰⁷² Tento rozměr církve jako společenství zaujímá v ekleziologii významné místo, jak jsme viděli již v předchozích oddílech¹⁰⁷³: církev je společnou účastí nás křesťanů na Ježíši Kristu, Duchu svatém, evangeliu a zvláště eucharistii¹⁰⁷⁴ – takové společenství je prostorem svatosti, je Kristovým tělem, tedy přímým spojením nás všech s ním, je společným rozměrem naší osobní spásy.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁶⁹ Srov. tamtéž, s. 23-29.

¹⁰⁷⁰ *Daher wird das Heil der Einzelperson bis ans Ende der Menschheitsgeschichte nur zuteil in der Gemeinschaft der Kirche oder doch in der inneren Geordnetheit jeder einzelnen Heilsentscheidung (mag das der Einzelne wissend bejahen oder nicht, wenn er es nur nicht leugnet) auf die objektive Ordnung der Kirche hin. Jede Bewegung auf Gott hin ist niemals nur privat, sondern stets auf das Reich hin in der Vermittlung der heilenden Gnade Gottes durch die sichtbaren, von Christus gesetzten Zeichen der sozial wirkenden Sakramente, also in der übernatürlichen Zeugungsgemeinschaft mit dem „zweiten Adam“ (1 Kor 15,45). Tamtéž, s. 28.*

¹⁰⁷¹ „Nikdo nežije sám. Nikdo nehřeší sám. Nikdo nebude spasen sám. Nikdy není zbytečné ani příliš pozdě na to, abychom se dotkli srdce druhého.“ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, č. 48. „Obraz Boží, obraz Slova, který je obnoven Slovem vtěleným a jemuž Slovo vrací jeho lesk, jsem já, a je to druhý člověk – a je to každý druhý. To je ten bod mého já, který se shoduje s každým druhým, to je značka našeho společného původu, to je povolání k našemu společnému určení. To je sama naše jednota v Bohu.“ H. DE LUBAC, *Katolicismus*, s. 188.

¹⁰⁷² „Bůh nás přitahuje a počítá přitom se složitou sítí osobních vztahů, které jsou součástí života lidského společenství.“ FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium*, č. 113, s. 75.

¹⁰⁷³ Srov. kapitoly III.2.3.2 až III.2.3.4.

¹⁰⁷⁴ Srov. W. KASPER, *Die Kirche Jesu Christi*, s. 47.

¹⁰⁷⁵ K podstatným rysům lidského bytí patří čas, který člověk prožívá jako dějiny, jako osobní uskutečňování vlastního bytí – a to v dimenzi osobní i společenské, které se vzájemně prolínají

Takové společenství se pak stává cestou k blažené věčnosti i pro ty, kteří k církvi viditelně a svou explicitní křesťanskou vírou nenáleží.¹⁰⁷⁶ Přítomnost církve se totiž realizuje také v oněch mnoha prvcích posvěcení a pravdy¹⁰⁷⁷, které jsou mimo organismus katolické církve a které jako dary Kristovy církve reálně začleňují k řádu spásy.¹⁰⁷⁸ Toto poselství spásy Rahner rozvíjí v jedné své homilii: podotýká, že cokoli je v milosti rozděleno k věčné spáse, je darem Otce, který chce, aby všichni lidé byli spaseni; je darem jeho Syna Ježíše Krista, bez něhož není spásy; a je darem skrze viditelnou církev, mimo níž nikdo nemůže být spasen.¹⁰⁷⁹ A tak kdokoli má dobrou vůli, jež je schopna přijmout milost, ten může dospět ke spáse, ten je na cestě k viditelné církvi a z pohledu eschatologie jeho rozhodnutí ve smrti už je uvnitř této viditelné církve.¹⁰⁸⁰

V rámci tohoto tématu se zároveň pootevírají dveře pro teologii mimokřesťanských náboženství; k ní ovšem – zcela zajedno s Rahnerem – zde necháme právě jen podhalený průhled, dnes již tolikrát doširoka pozotvíraný mnoha současnými autory. Připomeňme, že v době, kdy Rahner psal tyto své úvahy, byla tato oblast teologie ještě zcela v plénkách.

Toto společné, církevní kráčení ve službě všem lidem světa je ovšem uskutečňováno v dějinném dramatu proher a vítězství, kterého si je náš autor ve svých spisech velmi dobře vědom.

III. 4. 2. Církev v dějinách ukřižovaná a vítězná

Církev – jak jsme zjistili v předchozích kapitolách – na sobě prožívá osud svého Spasitele, ona je trpící a vítězí, je pro všechny archou spásy, která neztroskotá, ale šťastně dopluje k břehům věčnosti. Odtud Rahner odčítá tajemství církve v dějinách pronásledované a v bolestech stále vítězí. Toto ukřižované putování církve dává i zde do souvislosti s Ježíšovým probodeným Srdcem: vnitřní čistota církve a její vnější

a ovlivňují. Srov. V. BOUBLÍK, *Teologie dějin spásy* (Kostelní Vydří 2002), s. 44n. K vzájemnému vztahu jednotlivce a celku v Kristu srov. také J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 173-177.

¹⁰⁷⁶ Kasper upozorňuje, že jestliže Bůh propůjčuje i profánním dějinám bytí v Kristu, je to základ naděje na spásu pro nekřesťany. Srov. W. KASPER, *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970), s. 93. Toto bytí v Kristu Bůh dějinám uděluje právě skrze církev.

¹⁰⁷⁷ Srov. LG 8.

¹⁰⁷⁸ Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybraná témata z eklesiologie*, s. 178.

¹⁰⁷⁹ Tuto zásadní dogmatickou pravdu o nepostradatelnosti církve ke spáse Rahner připomíná také v pohledu na loď církve, mimo jejíž zchráňující dřevo je pouze ztroskotání a záhuba – je to symbol církve, mimo níž není spásy. Srov. SK, s. 488.

¹⁰⁸⁰ Srov. H. RAHNER, „Die Mauern die uns trennen, reichen nicht bis zum Himmel. Homilie zur Weltgebetsoktav“, *KCC* 95, H 3 (1961), s. 22n (23).

svoboda je dosažitelná pouze v bolestech a pronásledování. Tento pokoj svobody je možný jedině tomu srdci, které samo sebe roztrhne v stálém sebezřikání. Církev bude nejvíce svobodná tehdy, když bude pronásledovaná. Tak se opět potvrzuje, že církev pochází z Ježíšova Srdce.¹⁰⁸¹

A v pohledu na dramatickost i útěšnost Ježíšova vánočního příběhu starší z Rahnerů podotýká, že církev zůstane napořád betlémským dítětem pozemských světových dějin, vznešeně přehlíženým nebo zuřivě pronásledovaným; dítětem, které nese svět a přetrvá všechny pozemské říše. Ona je prostě zde, nevyžádaná, nepřehlédnutelná, jako ta, již nelze argumentačně vyříditi ani usmrtit. Ona je tak i nositelkou jednající politiky všude tam, kde a nakolik přeměna světa ke křesťanské spravedlnosti a mravnosti není bez politiky možná.¹⁰⁸² Betlém, kříž a vzkříšení zde v Rahnerově vánoční teologické meditaci opět patří k sobě – nyní i v pohledu na dějiny církve.

A tak je vrcholem a smyslem dějin církve právě velikonoční tajemství: církev je po vzoru Krista „pověšená na popravčí dřevo svých pozemských dějin“¹⁰⁸³. Ona dává život pouze tím, že sama umírá, stává se takřka nepotřebnou, protože nyní rozdala veškerý život, jež jí Ženich na kříži vložil do klína. Avšak toto umírání až do konce časů je ve skutečnosti jen návratem domů, do nového života věčnosti. Tím se odhaluje smysl utrpení za lidstvo, jímž církev doplňuje útrapy Kristovy: církev je vpravdě ve vinném lisu, rozdrcená utrpením, aby lidstvo obdrželo víno radosti.¹⁰⁸⁴

„Pozemský velikonoční jásot je jako jas hory Tábor, předjímaná sláva, o níž nesmíme příliš hovořit: ‚Nikomu o tom vidění neříkejte, dokud Syn člověka nevstane z mrtvých.‘ (Mt 17,9). Mystický Syn člověka, jeho církev vykoupených, ještě nevstal z mrtvých. Stále ještě němý spočívá v zapečetěném hrobě těchto bolestiplných pozemských dějin.“¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸¹ Srov. H. RAHNER, „Die freie und die reine Kirche“, s. 6.

¹⁰⁸² Srov. H. RAHNER, „Politik des Jesuskindes“, s. 1.

¹⁰⁸³ *Die am Holzgalgen ihrer Erdengeschichte Aufgehängte*. H. RAHNER, *Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche*, s. 9.

¹⁰⁸⁴ Srov. *ME*, s. 31n. Jestliže Kristus zemřel na této zemi, pak je i církev až do konce časů úmrtní vlastí Pána, je církví ukřižovaného Slova. Její poslové víry jsou zasvěceni smrti, jsou pronásledování, opovrhování, chudí. Tiára a dómy, svátky a oslavy pomínou, také pozemská podoba vlasti církve pomíjí. Srov. Týž, „Einführung“, in *Überall bist du z Hause*.

¹⁰⁸⁵ *Irdischer Osterjubel ist wie der Taborglanz, vorweggenommene Glorie, vor der wir nicht viel reden dürfen: ‚Saget niemand etwas von dieser Vision, bis daß der Menschensohn von den Toten auferstanden ist.‘ (Mt 17,9) Noch ist der mystische Menschensohn, seine Kirche der Erlösten, nicht von den Toten auferstanden. Noch ruht er stumm im versiegelten Grab dieser leidvollen Erdengeschichte*. H. RAHNER, „Die Erlösten“, s. 198.

Dějiny církve jsou nadále křičící rozhodnutí, stále se rozvíjející „Ano“ či „Ne“ k onomu „znamení, kterému se bude odporovat“ (Lk 2,34).¹⁰⁸⁶ Církev je však pozemskou vítězkou, už nyní v neprozářenosti, již ve svých dějinách. Je matkou živých až k tomu poslednímu, který se narodí v dějinách světa, je nositelkou kříže až ke smrti na konci časů.¹⁰⁸⁷ Na církvi se tak naplňuje píseň o statečné ženě (srov. Př 31,10):

„Mocná je tato velká Žena světových dějin, jelikož jako mystická Rodička Ukřižovaného jde znovu den co den na smrt. Toto ‚Ano‘ k smrti, které opakuje církev po Marii a které se naplňuje v jejích každodenních dějinách, v jejích pronásledováních, v jejích starostech, ji činí ženou mocnou.“¹⁰⁸⁸

Ačkoli stále trvá postní doba církve a její noc na Olivetské hoře a my ještě stojíme v pláči pod křížem jeho církve, je zároveň církev už prázdným hrobem.¹⁰⁸⁹ Ona je již nyní doma v ráji, ona je už na této zemi vsutku věčnou královnou srdcí: je to tatáž církev, která z vody a z Ducha rodí děti pro Krista a vede je dějinami jakožto nepatrná, pohrdaná a neoslavená do otcovského domu slávy a pokoje a tyto Kristem zrozené navrací v Kristu na Otcovo Srdce.¹⁰⁹⁰ Připomeňme, že právě toto vítězství církve v jejím umírání po vzoru Krista nám Rahner přiblížil v předchozí kapitole starocírkevní lunární symbolikou. Patrně v rámci ekleziologie neexistuje pro Rahnera téma, které by mu bylo dražší než toto zrození v umírání, vítězství v prohře smrti. Je užitečné nezapomínat, že bylo innsbruckému profesorovi útěchou za druhé světové války, kdy mohl dobře vidět velký útlak, pronásledování, nejistotu a utrpení církve uprostřed válkou zakrvácené Evropy. Právě ze svého švýcarského válečného exilu pozvedá Rahner k Otci svůj pohled církevní prozkoušené víry:

„My však, kteří stále ještě náležíme k neoslavené, bolestiplné Matce církvi, kteří sedíme u babylonských řek a Hospodinovu píseň zpíváme v cizí zemi, vzhlížíme vzhůru k trůnící Matce,

¹⁰⁸⁶ Srov. H. RAHNER, „Die Christologie der alten Kirche im Licht heutiger Fragen“, s. 165.

¹⁰⁸⁷ Rahner takto představuje mateřskou starostlivost církve: S odvoláním na jeden starověký náhrobní nápis prohlašuje, že plačící matce, jíž zemřelo dítě, vyschnou slzy, když se obrátí k církvi, těšitelce matek. Se všemi svými dětmi, které jsou obtíženy utrpením, leží v prachu před Bohem a modlí se o pozemský pokoj, o dobrou sklizeň, o jasné léto. Nic není pro tuto přímluvkyni nepatrné. Nejhlubší základ její odvážné řeči před Bohem je tento: „Pohled, Nevěsta opatruje kalich tvé vlastní krve!“ (*Siehe, es hütet die Braut den Kelch deines eigenen Blutes!*) ME, s. 28.

¹⁰⁸⁸ H. RAHNER, *Maria a církev*, s. 59.

¹⁰⁸⁹ Srov. H. RAHNER „Eben war die Sonne aufgegangen“, s. 1n. Jestliže se o Kristu praví, že „oblak jim ho vzal z očí“ (Sk 1,9), pak podle Rahnera lze nazvat tímto oblakem církev – je to oblak svátostného zahalení, oblak krutě hmatatelného pozemského rozvoje, oblak, jímž Kristus, nyní již proměněný, zakrývá sebe sama „tělem ponížení“ (Flp 3,21), jímž jsme my sami tak dlouho, dokud nás všechny v krvavé transsubstanci církve dějin nepromění v tělo své slávy. Srov. H. RAHNER *Himmelfahrt der Kirche*, s. 5n.

¹⁰⁹⁰ Srov. ME, s. 32-35.

k věčné Královně, a z našeho srdce vychází poslední prosba této tisícileté chvály na Matku církev: 'Ó Otče, prosíme tě, přitáhni také nás spolu s tvým Synem domů skrze bránu života!'¹⁰⁹¹

Připomeňme zde na závěr onen výtěžek starokřesťanské symboliky lodě církve: díky Kristu zvítězivšímu na kříži, jenž je jako stěžeň zapuštěn do lodě církve, je naše plavba k břehům věčnosti útěšnou jistotou naší spásy – jistotou, která ruší veškerou zdánlivou tragiku nezajištěného života. Proto může křesťan, božsky z pohledu cíle, vidět a objímat všechno, co prožívá a s čím se setkává zde na zemi, již jako proměněné: veškeré milované věci tohoto světa patří již k oné nové zemi věčné blaženosti.¹⁰⁹²

III. 4. 3. Církev křesťanského Západu

S velkou oblibou se Rahner věnoval sledování vývoje církve v jejích bytostných inkulturacích: v jejím propojení s řeckým a římským světem. Tento proces podle něj zásadně utvářel podobu křesťanského Západu.

III. 4. 3. 1. Řecká a římská inkulturace církve Západu

V pojednání o autorově pohledu na pokřesťanštěný antický svět jsme se už zmínili o jeho přesvědčení, že řecká inkulturace Kristovy radostné zvěsti jednou provždy vytvořovala křesťanskou víru. K její trvalé podobě podle něj rovněž přispěl mohutný vliv římský:

„Bůh své zjevení promluvil do světa řeckého ducha a římského impéria a církev střeží tuto pravdu v řeckých hláskách její svaté knihy a v naukovém dědictví, jež vychází z latinského Říma. Proto bude církev mluvit řecky, i kdyby se stará Hellas v bezduchém světě ponořila do propastného zapomenutí; a bude se modlit latinsky, i kdyby všichni barbari v budoucnu zapomněli řeč Říma.“¹⁰⁹³

¹⁰⁹¹ *Wir aber, die wir noch zur unverklärten, schmerzreichen Mutter Kirche gehören, die wir an den Flüssen Babylons sitzen und die Lieder des Herrn singen in fremdem Land, wir schauen hinauf zur thronenden Mutter, zur Ewigen Königin, und unserem Herzen entsteigt die letzte Bitte dieses Lobpreises von tausend Jahren auf die heilige Mutter Kirche: „O Vater, laß auch uns mit deinem Sohn, wir bitten dich, durchs Tor des Lebens heimwärts ziehn!“ Tamtéž, s. 36.*

¹⁰⁹² Srov. *GM*, s. 490.

¹⁰⁹³ *Gott hat seine Offenbarung in die Welt des griechischen Geistes und des römischen Imperiums hineingesprochen, und die Kirche hütet diese Wahrheit in den griechischen Lauten ihres heiligen Buches und in der Erblehre, die vom lateinischen Rom ausgeht. Darum wird die Kirche griechisch sprechen, auch wenn für eine entgeistigte Welt das alte Hellas in abgründige Vergessenheit sänke; und sie wird lateinisch beten, auch wenn alle Barbaren in Zukunft der Sprache Roms vergäßen.* H. RAHNER, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 51.

Innsbrucký teolog je přesvědčen, že je to právě antické dědictví, které ve svém vývoji církev Západu podržela a zejména ve své teologii rozvinula.¹⁰⁹⁴ Západ je vskutku plodem vysoké kultury řecké a římské oblasti.¹⁰⁹⁵ A připojuje, že obnova humanistických ideálů na Západě se může uskutečnit, jedině když bude znovu navázána jednota mezi nejlepším dědictvím Řeků a vírou v Krista. Církev se podle jeho slov nemůže nikdy zříci antického dědictví a Pavel bude až do konce lidského věku hlásat svou řecky napsanou zvěst o Kristu.¹⁰⁹⁶ A tak starší z Rahnerů chápe církev Západu jako dědičku raněkřesťanského posvěcení antického dědictví. Tvrdí, že Boží věčné Slovo se rozhodlo sestoupit do tohoto prostoru západní kultury, aby odtamtud k sobě přitahovalo lidstvo ze všech končin země, aby je přivedlo domů do společenství křesťanského humanismu.¹⁰⁹⁷

Ve stručné a výstižné „slovníkové“ podobě „Západ“ pro Rahnera znamená

„...onen státně mnohotvárný, avšak geopoliticky a kulturně jednotný útvar, který povstal na půdě rozpadlého západořímského impéria pod sjednocujícím vlivem katolické víry a kultury latinské řeči, ve vzájemném, protikladně dramatickém sdílení s řecko-byzantským impériem Východořímanů, zúžený islámskými výboji a ohraničený ještě neintegroványými slovanskými národy. Tato západní jednota v mnohosti (jednota náboženství a tím také jednota duchovní, sociální, ba [v nikdy zcela zapomenutém rozsahu] politické sféry; mnohost státních uspořádání, jazyků, postojů k říši, způsobů svébytného kulturního rozvoje) je pochopitelná jedině ve světle oné jednoty a současně svobody, které jako (ne vždy uskutečněný) ideál utvářejí podstatu církve.“¹⁰⁹⁸

Nicméně – zdůrazněme z druhé strany – to byla právě církev, která se stala nejušlechtlejší nositelkou a zprostředkovatelkou antické kultury: v síle Logos, který osvětlil všechno, co kdy bylo pravé a dobré, a který přivádí od víry k porozumění,

¹⁰⁹⁴ Podrobné odkazy na tento vývoj z pohledu dějin teologie srov. tamtéž, s. 27-45.

¹⁰⁹⁵ Srov. H. RAHNER, „Die Grundlegung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche“, s. 67.

¹⁰⁹⁶ Srov. H. RAHNER, „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“, s. 45.

¹⁰⁹⁷ Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus und Theologie“, s. 78.

¹⁰⁹⁸ *...jenes staatlich vielfältige, geopolitisch und kulturell indes immer noch einheitliche Gebilde, das auf dem Boden des zerfallenen westlichen Imperiums der Römer entstand unter dem einigenden Einfluß der katholischen Religion und der lateinischen Kultursprache, im gegensatzgespannten Austausch mit dem griechisch-byzantinischen Imperium der Rhomäer, eingeengt von den Eroberungen des Islam und eingegrenzt von den noch nicht integrierten slawischen Völkern. Diese abendländische Einheit in der Vielfalt (Einheit des Religiösen und damit auch des Geistigen, Sozialen, ja selbst in einem nie ganz vergessenen Ausmaß des Politischen; Vielfalt des Staatlichen, der Sprache, der Stellung zum Reich, der kulturellen Sonderentwicklung) ist nur verstehbar von jener Einheit und zugleich Freiheit her, die als (nicht immer verwirklichtes) Ideal das Wesen der Kirche bildet.* H. RAHNER, „Der Beitrag des Christlichen zum Werden des Abendlandes“, in A. RANDA (ed.), *Handbuch der Weltgeschichte 2* (Olten 1956), s. 1165-1170.

budovala církev vznikající Západ.¹⁰⁹⁹ Církev je totiž, tvrdí zde starší z Rahnerů, dějinami utvářeného Božího slova, které se musí předávat a rozvíjet – jedná se ovšem nejen o slovo napsané, nýbrž také vždy o živou tradici, a tím vždycky i o každou novou snahu o porozumění obsahům víry, vždy nově nastávající věřící vědění. Proto je církvi bytostně vlastní teologie, která takto přijímala a ve světle Logos pořádala a užívatňovala antické dědictví.¹¹⁰⁰

III. 4. 3. 2. Boj o budoucnost církve Západu

Jak ovšem toto veliké a trvalé poslání církve Západu v budoucnu uskutečňovat? Vždyť nad tímto Západem dnes vsukutku zapadá slunce¹¹⁰¹ a on nemá žádnou budoucnost, trpce konstatuje innsbrucký křesťanský humanista a tvrdí, že se ocitáme uprostřed jeho likvidace, protože ztratil křesťanský ideál a stal se bezbožným.¹¹⁰² Rahner navrhuje: musí zde být a působit křesťanský západní člověk, v němž cirkuluje život z mateřského lůna církve. Takový člověk budoucnosti musí být člověkem dějin, který je přesvědčený o tom, že původ naší kultury nelze nikdy beztrestně vytrhávat z království řeckého a římského ducha. Musí být člověkem jednoty, jež je vytvářena křesťany, které spojuje Kristova prolitá krev. Západ tedy může být buď dítětem, nebo odpadlíkem Matky církve, jelikož křesťanství je pro evropské společenství určeno buď k pádu, nebo povstání.¹¹⁰³ A tento západní člověk musí být nakonec člověkem dobrého středu mezi

¹⁰⁹⁹ Tak díky středověké církvi byla zachráněna *latinitas* antiky. Srov. H. RAHNER, „Der Forschungsbericht. Christliche Antike“, s. 13.

¹¹⁰⁰ Srov. H. RAHNER, „Die Grundlegung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche“, s. 78n. Církev je z tohoto Rahnerova pohledu „v čase do dějin se rozpínající, až ‚do skonání světa‘ nadále znějící slovo Božího zjevení. Průnik Boha zjevujícího nadpřirozené do oblasti lidství.“ (*Sie ist das zeiträumlich in die Geschichte sich ausdehnende, bis „an das Ende der Welt“ weiterklingende Offenbarungswort Gottes. Einbruch des offenbarenden Gottes der Übernatur in den menschlichen Bereich.*) Tamtéž, s. 67. Tuto výpověď (ačkoli těžko stanovit, co všechno jí Rahner hodlá říci) lze dát do souvislosti s christologickým pojetím Božího zjevení: ono je předřazeno Písmu a tradici, které jsou chápány jako prameny poznání a předávání zjevení (srov. DV, č. 7-10). Písmo je tedy Božím zjevením pouze v živé církvi Boží. Srov. J. RATZINGER, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach Bonaventura* (1955), s. 67. „Zjevení předcházelo Písmu a zachycuje se v něm, ale není s ním prostě identické. To potom znamená, že zjevení je vždy větší než to, co je pouze sepsáno. A to zase znamená, že nemůže existovat »sola scriptura«, že k Písmu patří chápající subjekt církve, čímž je dán podstatný smysl tradice.“ J. RATZINGER, *Můj život*, s. 73. Toto veliké téma je záležitostí diskuse, do které se však Rahner nijak nepouštěl.

¹¹⁰¹ Pokus o vystižení slovní hříčky: *Das Abendland ist heute das Land, in dem es Abend geworden ist.* H. RAHNER, „Die Zukunft des Abendlandes“, *Deutsche Pressekorrespondenz* H 1 (1952), s. 5n (5).

¹¹⁰² Srov. H. RAHNER, „Kaiser der Abendlandes“, *Der Volksbote* 58, Nr. 46 (1958), s. 6.

¹¹⁰³ Na více místech Rahner zdůrazňuje, že Západ buď zůstane křesťanský, nebo zanikne – srov. „Theologie der Heimatliebe“, *Vorarlberger Volksblatt* 151 (5. 7. 1950), s. 6; „Das Abendland und der hl. Augustinus“, *Dolomiten* (28. 8. 1954), s. 7; že Evropa může být znovu jednotná jedine díky křesťanské víře, může být vystavěna pouze na morálních základech křesťanství – srov. „Der katholische Student in der europäischen Einheit“, *Österreichische Academia. Zeitschrift des Cartellverbandes* 1, (1950), H 5, s. 5-7; H 6, s. 12n (6).

materií a duchem, člověkem, jenž naléhavě požadavky sociálního, technického a politického světa chápe z hlediska vzrůstu k životu tichého a svobodného ducha.¹¹⁰⁴

K formování tohoto člověka může přispět také teologie, pro niž jsou na základě zjevení dějiny stálou posvěcenou přítomností; která svou posvátnou tradici chápe jako živoucí spojitost se vším, co se za dvě tisíciletí uvnitř církve vytvořilo; která předkládá poselství o Kristem založeném sjednocení lidstva, jehož svatým srdcem zůstává Západ, protože v jeho středu se nachází Řím, z něhož proudí krvavé vlny nového života do churavého těla Západu; taková teologie, která ví o pádu člověka a jeho pozdvižení v Kristu; která na základě poselství Bohočlověka pěstuje v církvi podivuhodně vyrovnaný ideál onoho „Ano“ a „Ne“ ke všemu stvořenému.¹¹⁰⁵

Jedině takový člověk může zajistit Západu budoucnost. Ve středu jeho srdce upadl a jediné odtamtud může získat novou sílu. A tak budoucnost Západu bude spočívat v nevyměření pravých křesťanů Západu, i kdyby jich bylo pouze pět spravedlivých nebo dvanáct či malé stádečko v katakombách.¹¹⁰⁶

Jak je vidět, tato představa člověka západní církve a její teologie se u Rahnera propojuje s výše vyloženým ideálem křesťanského humanismu.¹¹⁰⁷ Církev Západu je pro Rahnera velikou výzvou k tomu, aby se v ní skrze onen pravý křesťanský humanismus nadále uchovávalo a rozvíjelo provždy platné a spásanosné dědictví antické církve.

„Západ je tedy ta země, v níž se uskutečnilo první a neodvolatelné ztělesnění církve a v níž se světlo z Východu dále šíří až do západu světových dějin. Západ je posvěcen smrtí Boha na kříži, a proto také stále znovu způsobilý stát se východem ... Západ je tedy všude tam, kam padá stín ukřižovaného Boha.“¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁴ Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus und Theologie“, s. 78-83; podobně TÝŽ, „Die Zukunft des Abendlandes“, s. 6.

¹¹⁰⁵ Srov. H. RAHNER, „Christlicher Humanismus und Theologie“, s. 78-83. Ve svém článku sepsaném k příležitosti 1200. výročí smrti sv. Bonifáce vyzdvihuje Rahner důležitost osobnosti tohoto misionáře Západu, který svou evangelní činností a smrtí pro církev vykonal pro západní církev více, než kdyby pěstoval politiku. Mystérium pravého Západu podle něj spočívá v tom, že člověk musí zemřít, jestliže chce žít; že je připraven pro život ve světě, ale současně je připraven na smrt. Srov. H. RAHNER, „Büchertruhe und Totentuch. Europäische Selbstbesinnung zum 1200jährigen Todestag des heiligen Bonifatius“, *StZ* 154 (1954), s. 161-168.

¹¹⁰⁶ Srov. H. RAHNER, „Die Zukunft des Abendlandes“, s. 5n.

¹¹⁰⁷ Srov. kapitoly I. 3. 3. 1. až I. 3. 3. 3.

¹¹⁰⁸ *Abendland ist also das Land, in dem sich die erste und nicht wieder rückzurufende Leibwerdung der Kirche vollzog und in dem das Licht dem Osten weitergegeben wird bis in das Abendland der Weltgeschichte. Abendland ist konsekriert durch den Kreuztod Gottes und darum immer von neuem geeignet, Morgenland zu werden ... Abendland ist also überall dort, wo der Schatten des gekreuzigten Gottes hinfällt.* H. RAHNER, *Abendland*, s. 6.

Tímto citátem může být uspokojivě zodpovězena případná námitka, jak se vztahuje toto plné křesťanské dědictví v církvi Západu ke kulturám, jež nemají nic společného s římskou inkulturací a pro něž může evropská kulturní podmíněnost tvořit překážku v přijetí radostné zvěsti. Domníváme se, že Rahner chápe Západ jako symbol živoucí církve všech míst a časů, která je schopna stále uchovávat dědictví minulých staletí. V tomto smyslu pak ani specifická západní kultura není nutnou součástí tohoto Západu církve.¹¹⁰⁹ Podstatný je totiž vždy kontakt se zjeveným Božím tajemstvím: „Od té doby, co se Západ odklonil od strážkyně mystéria, umřel na neplodnost svého pouhého *ratio*. Naživu zůstanou pouze ty národy, které se nechají zrodit z mateřského lůna mystérií.“¹¹¹⁰ Innsbrucký teolog tedy nehoruje pro křesťanský humanismus založený na antickém dědictví a zvěstovaný západní církvi kvůli nějakým slovním formám křesťanské nauky: jde mu o nejhlubší propojení člověka s mystériem vtěleného Boha, s nímž udělala provždy platnou zkušenost antická církev. A zároveň nás upozorňuje, že dnešní církve není nějakým strnulým uchováním jen své prastaré podoby: světlo Kristovo nelze nalézat pouze ve zpětném rozzáření raněkřesťanské církve – Slovo se stalo tělem, je současností a obzvláště budoucností.¹¹¹¹ Toto slovo o humanismu, který má pronikat současný svět, je nesmírně aktuální pro dnešní rozhodování evropské společnosti mezi „nebem a peklem“, mezi „pádem a povstáním“ jejího křesťanského dědictví¹¹¹² – tuto zásadní duchovní křižovatku evropských dějin vnímala generace s válečnými zkušenostmi velmi silně a citlivě. Zároveň si povšimněme, že onen staronový Západ, který je utvářen živou křesťanskou zkušeností, stojí zcela na christologických základech: zase je to vtělení a kříž, dva Rahnerovy nejopěvovanější teologické refrény, jež utvářejí ducha pravého křesťanského humanismu, a tím také ducha západní církve.

¹¹⁰⁹ To ovšem současně znamená, že „když církve vstoupí do styku s velkými kulturami, s nimiž se dosud nesešla, nemůže se vzdát toho, co získala inkulturací do řecko-latinské myšlení. Odmítat takové dědictví by znamenalo, jít proti plánu prozřetelnosti Boha, který vede svou církev po cestách času a dějin.“ JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, č. 72.

¹¹¹⁰ *Seitdem das Abendland sich von der Hüterin des Mysteriums abgewandt hat, ist es an der Unfruchtbarkeit seiner bloßen Ratio gestorben. Am Leben bleiben werden nur die Völker, die sich aus dem Mutterschoß der Mysterien wiedergebären lassen.* GM, s. 488.

¹¹¹¹ Srov. H. RAHNER, „Konstantinische Wende?“, s. 427.

¹¹¹² Starší z Rahnerů na základě Augustinova učení o Božím státě jednoznačně prohlašuje, že existence státu, který nechce být Božím státem, se nutně stane zbožštěním státu. Tato tendence zbožštit stát je oním kolektivním sobectvím, které se projevuje v popření závislosti na božském zákoně. Západ proto bude buď Božím státem, nebo nebude vůbec. Nelze totiž zde na zemi smířit oba státy – Boží a pozemský, protože křesťanská politika spočívá v nebi. I když je nyní Západ zahlcen mocnějším pozemským státem a křesťanská Evropa směřuje k smrti, v síle oné živoucí nebeské naděje se umírání křesťanského Západu může stát mateřským lůnem nového zrození. Srov. H. RAHNER, „Der Geburtstag des Augustinus“, s. 321-328. Srov. také TÝŽ, „Das Abendland und der hl. Augustinus“, s. 7.

III. 4. 3. 3. *Vztah mezi církví a státem*

Ve službách rozvíjení tohoto velkého tématu západní církve stojí pak také výzkumné zaměření Rahnera-historika na vztah mezi církví a státem. Již zmíněný důkladně vypracovaný spis *Svoboda církve na Západě*, který vyšel podruhé pod názvem *Církev a stát v raném křesťanství*¹¹¹³, je největším plodem tohoto autorova vědeckého snažení. Svými studii dokládá, že to byla právě církev Západu, která, na rozdíl od církví východních, ve svém urputném dějinném boji za vlastní svobodu dokázala udržet rovnováhu mezi příklonem a odstupem vůči státnímu zřízení, a to zvláště díky papežství.¹¹¹⁴ V tomto procesu, jak podotýká innsbrucký profesor, jde vždy o rozpoznání toho, kde spočívají oboustranné hranice: kde probíhá rozdělení, které však zároveň nikdy nesmí být rozloučením; aby nedošlo ke smíšení, jež končí buď v panování státu nad církví (césaropapismus) nebo v panování církve nad státem (papežská teokracie). Zároveň se v průběhu dějin ukazuje, že ten případ, kdy stát chce ovládnout církev, je nesrovnatelně častější a vyhrcořenější. A právě na latinském Západě si církev pod vedením papežů a vynikajících postav biskupů uchovává svobodu svého postavení ve státě, což bylo podpořeno především skutečností, že v latinské kultuře zůstal mnohem silněji než na Východě živý smysl pro lidskou svobodu, zvláště náboženskou.¹¹¹⁵ A tak přes všechny otazníky, hodnotní Rahner, se stal výtěžek boje o investituru v pravdě evropským činem: byl záchranou ducha před státní všemohoucností. Ideál dobrého císaře, který je nikoli nad církví, ale v církvi, který je povolán podporovat a nikoli ovládat božské a duchovní dění, nebyl na Západě nikdy zapomenut.¹¹¹⁶

Tento pohled na dějiny evropské církve dokumentuje také Rahnerova slavnostní řeč při příležitosti jeho rektorské inaugurace, v níž předestřel vývoj pro Západ příznačné ideje křesťansky chápaného římského impéria v dějinných transformacích vůdčího

¹¹¹³ H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*.

¹¹¹⁴ Srov. H. RAHNER, „Konstantinische Wende?“, s. 420-424; Srov. také TÝŽ, „Die Grundlegung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche“, s. 70n. Západ si natolik uchoval svou duchovní svobodu a čistotu víry, nakolik zůstal věrný papežům, kteří Západu vdechli duši. Křesťanský východ naopak postupně odumřel pod ochrannou, tíživou, podrobující rukou státu, od Konstantia k Justiniánovi, od schizmatu k ruským samovládcům a k bolševismu. Srov. TÝŽ, „Papsttum und Kirchenfreiheit. Zum 1600jährigen Gedenktage des Konzils von Sardika 343“, *Schweizerische Kirchenzeitung* 111 (1943), s. 327-329.339-341 (341).

¹¹¹⁵ Srov. H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, s. 13-15. V reakci na toto státní područí, tvrdí Rahner, východní křesťanská kultura propadla spiritualistické přemrštěnosti, již můžeme při vši účtě k úchvatné nadpozemskosti východního myšlení považovat za jednostrannou. Srov. TÝŽ, „Die Grundlegung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche“, s. 76.

¹¹¹⁶ Srov. H. RAHNER, „Der Beitrag des Christlichen zum Werden des Abendlandes“, s. 1166.1170.

Říma, Konstantinopole a Moskvy, a poukázal tak zároveň na problematickou svrchovanost státní a politické moci nad svobodným životem církve.¹¹¹⁷ V církvi totiž nikdy nemůže existovat – christologicky řečeno – duch bez těla, jinak by se mystický Kristus stal pouhým „přízrakem“ (Mt 14,26) bez „masa a kostí“ (Lk 24,40), ani tělo bez ducha, jinak by se církev stala mrtvolou.¹¹¹⁸ Církev v napětí své teandrické, a proto historicko-eschatologické základní struktury se přiklání ke státu, aniž by se s ním identifikovala¹¹¹⁹: její zakořeněnost v realitě tohoto světa a zároveň její domov mimo tento svět jsou základním stimulem pro trvající boj o svobodu v rámci státních zřízení. Na dějinách tohoto bolestiplného procesu, zvláště v prvním tisíciletí, které v základních liniích předznamenává veškeré další směřování, se ukazuje, jak se církev učí převádět do dějinného jednání elementární zákon svého Mistra: vítězí jakožto trpící.¹¹²⁰ Církev znovu kráčí ve stopách svého Zakladatele, jenž svou smrtí stvrdil jasné „Ne“ vůči zpolitizovanému náboženství pozdního judaismu s jeho pozemskými nadějemi na Boží království.¹¹²¹ Tak církev Západu, svou službou stále ve službě státní moci, jejíž poslání vždy chápala jako dané od Boha, nikdy nedovolila státu vniknout do nejvnitřnější svatyně církve.¹¹²² V tom také spočívá božský paradox církve, jež sice nikdy nevyhledává pronásledování, a přece, když nastane, právě v něm vidí největší dary Kristovy milosti a z něj vychází posílená.¹¹²³ Toto drama církve – Boží síly v lidské slabosti, nakonec stezkami dějin ústí do božského rozuzlení:

„Boj mezi státem a církví vytrhává člověka, jenž věří v Krista, vzhůru k výšinám onoho nadcházejícího dne, v němž jedině Kristus bude králem světa, v němž se má uskutečnit ‚Origenův sen‘ o jednom pokřesťanštěném impériu. Neboť na ramenu Boha, který se stal dítětem, ‚spočívá vláda‘ (Iz 9,5).“¹¹²⁴

¹¹¹⁷ Srov. H. RAHNER, „Vom Ersten bis zum Dritten Rom“, in TÝŽ, *Abendland*, s. 253-269.

¹¹¹⁸ Srov. H. RAHNER, „Konstantinische Wende?“, s. 427.

¹¹¹⁹ Srov. H. RAHNER, „Kirche und Staat: I. Das Grundproblem. II. Geschichte 1.“, in *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Band 4* (Freiburg i. B. 1959), s. 991-997 (992).

¹¹²⁰ Srov. H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, s. 18. Mystérium křesťanské svobody spočívá podle Rahnera v dějinné skutečnosti, že církev vyšla ze všech pronásledování posílená. Srov. H. RAHNER, „Dulcis libertas. Staat und Kirche im alten Christentum“, in H. RAHNER, O. KARRER, *Cit. d.*, s. 32-38 (36).

¹¹²¹ Srov. H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum* s. 23. Srov. také TÝŽ, „Kirche und Staat“, s. 992.

¹¹²² Srov. H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, s. 112.

¹¹²³ Srov. tamtéž, s. 492.

¹¹²⁴ *Der Kampf zwischen Staat und Kirche reißt den Menschen, der an Christus glaubt, hinauf zu den Höhen jenes kommenden Tages, an dem allein Christus König der Welt sein wird, an dem sich doch noch der ‚Traum des Origenes‘ von dem einen, christlich gewordenen Imperium verwirklichen soll. Denn auf den Schultern Gottes, der ein Kind geworden ist, ‚ruht das Imperium‘ (Is 9,5). Tamt.*

III. 4. 4. Shrnutí

V toto ohlédnutí za tématem dějinného charakteru a utváření církve patřil první důraz komunitnímu rozměru spásy, která se, ač v jednotlivcích, odehrává vždy v tajemné interpersonální vzájemnosti, tak typické a bytostné pro život člověka. Tento postřeh otevírá prostor pro vystižení podstaty církve jako společenství věřících s Kristem, stejně jako pro pochopení spásy v církvi a skrze církve i pro ty, kteří k ní viditelně nenáleží. Dále chtěl autor připomenout a dovysvětlit to, co už nám přiblížil v předchozí kapitole, že totiž církve sdílí osud svého Mistra a kráčí ve svém dějinném pronásledování a utrpení ke smrti a zmrtvýchvstání. Dějiny postupného utváření a růstu církve na základech antické společnosti nás podle staršího z Rahnerů poučují, že tato řecko-římská inkulturace církve je navždy neoddelitelně spjata s charakterem církve, která je církvi Západu. Tato vytvořená a předávaná podoba církve zazáří všude tam, kde bude rozvíjen opravdový život církve, a současná Evropa, pokud bude vůbec chtít, bude moci být touto církvi jen díky autentickým osobnostem církve Západu a příhodné teologii. Tato v dějinách zformovaná církve se ukazuje jako opravdu Kristova také tím, že (na rozdíl od východních církví) díky četným bojům a přes pronásledování udržela svou samostatnost vzhledem ke státní moci a rozvinula s ní oboustranně plodný vztah. Rahnerův pohled na dějiny církve tudíž znovu potvrzuje a vyzdvihuje základní tajemství církve: ona podle něj právě v dějinách Západu prokázala svým bojem za vlastní svobodu, že je vskutku pokračující skutečností vtěleného a ukřižovaného Krista, že na sobě zakouší všechna protivenství lidského času, v nich vítězí nad duchem vnitrosvětské bezbožnosti a stále je ve světě svědkem a zpřítomněním eschatologické duchovnosti. Církve posvěcuje svým božským pokladem dějiny a kráčí s utrženými ranami velikonočního umučení vstříc zaslíbenému plnému sjednocení s Kristem, svým nebeským Ženichem.

III. 5. Ekleziologický závěr

Rahnerův primát probodeného Srdce nás v tomto třetím díle práce přivedl k církvi, která se zrodila z boku Kristova – tento obraz je zde vůdčím pramenem, jakýmsi nosným základem. Hugo se mu sice tolik nevěnuje jako v christologii, ale snad lze směle říci, že na něm staví své chápání církve zpřítomňující Krista vtěleného, ukřižovaného a Ducha vydechujícího.

Pokud jsme Rahnerovu christologii označovali za soteriologickou, mohli bychom jeho ekleziologii směle zhodnotit jako eschatologickou: dějinně-spásný výhled na konečné oslavení je perspektivou, z níž Hugo shlíží na církev zrozenou z Krista v dramatu Velikonoc, na církev putující zaprášenými a klikatými cestami dějin, na církev Západu s jejími vklady, prohrami i výzvami, na církev poníženou a přece plnou naděje na oslavení, v níž dovrší svůj úděl se samotným Spasitelem. Jestliže nás innsbrucký profesor chce svou teologií provést dějinami spásy až do Božího Srdce, v němž se díky věčnému trojičnímu dialogu lásky všechno započalo, pak právě v církvi – v arše, luně, panně a matce či nevěstě – nachází přítomnou jistotu blízkosti Božího Srdce v Kristu a současně jistotu, „že to dobře dopadne“, jistotu vítězného přístavu. Být s Kristem tady a teď na pozemské pouti a být s Kristem již tajemně doma – to je jedním slovem Rahnerova dialektika církve, církve všech časů, která nepřestává vzbuzovat Rahnerův láskyplný údiv a je pro něj zárukou Boží starostlivosti. Této církvi, která je ve svém viditelném uspořádání a hierarchickém zřízení vedena Duchem, se Hugo dává po vzoru svatého Ignáce rád a náruživě do služeb, aby Kristovo působení dosáhlo co nejintenzivněji ke všem.

Toto zpracování ekleziologie je na prvním místě opět kerygmatické, a tedy u Rahnera bez nároku na propracovaný dogmatický traktát. Je proto nutně selektivní a systematicky nepostihuje klasická ekleziologická témata. Jako by jezuitský patrolog zřetelně a naléhavě vnímal, že převažující a oficiální ekleziologie jeho doby, stále pod vlivem potridentské hierarchologické apologetiky, potřebuje provát svěží vůní starocírkevní mystiky. Právě v tomto ohledu je ovšem jeho ekleziologie výrazně apologetická: ve smyslu náruživé obhajoby niterného tajemství Kristovy snoubenky. Snad lze bez nadsázky prohlásit, že ve výběru svých teologických témat je innsbrucký profesor zásadně důsledný: nikdy nepíše o všem, co by dané téma systematicky vyžadovalo, ale zbožně prodlévá tam, kde, inspirován starocírkevní teologií, nalézá a rozvíjí nadčasová ekleziologická a současně plně spirituální poselství otců určená všem generacím.¹¹²⁵

¹¹²⁵ H. Wulf konstatuje, že téma církevní zbožnosti bylo pro narozeninový sborník Hugovi vybráno velmi příhodně, protože duchovní osvětlení tajemství církve je jedním z velkých úkolů a cílů jeho vědecké tvůrčí činnosti. Srov. H. WULF, J. Daniélou, H. Vorgrimler (eds.), *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (Freiburg i. B. 1961) – recenze, *GuL* 35 (1962), s. 76n.

ZÁVĚR

V této práci jsme se pokusili charakterizovat myšlení a teologickou práci Hugo Rahnera. Naše podstatné závěry nyní představíme ve čtyřech odlišných medailonech: nejprve zcela stručně shrneme to nejdůležitější, co jsme v této práci objevili a představili; následně vykreslíme Rahnerovy důrazy v plastickém porovnání s jemu příbuznou teologickou osobností; z toho nám vyplyne jeden vůdčí rys a tím i užitečné poselství Rahnerova díla; a nakonec poukážeme na to, jaký přínos pro teologii církve můžeme od našeho autora očekávat.

I

Na předchozích stránkách jsme postupně zjišťovali, že Rahnerův bytostný a nejzazší badatelský zájem spočívá na poli teologie, nikoli historie nebo patrologie. Je to ovšem důsledně kerygmatický profil jeho teologie, jemuž slouží veškerá badatelská práce. výzkumy. Proto je také jádrem jeho teologických akcentů reflexe osoby a díla Bohočlověka Ježíše Krista, jehož reálné historické vtělení a ukřižování se stalo středem dějin spásy, která má svůj zdroj ve Spasitelově Srdci, na kříži probodeném. Tato do celého světa tryskající spása se dále uskutečňuje v církvi, která se v Rahnerově pohledu neustále vztahuje ke Kristu, a je tedy podle jeho vzoru boholidská, je jeho pokračováním, propojuje v tomto světě viditelné a neviditelné. V řecké inkulturaci radostné zvěsti nachází starší z Rahnerů přístupovou cestu k vystižení tohoto převážně soteriologického tajemství Ježíše Krista i církve. Proto se ve svém díle obrací k teologii a symbolickému myšlení církevních otců, u nichž spatřuje trvalý zdroj pro živé a plodné chápání obsahů křesťanské víry. V této tradici dostává základ a směr křesťanský humanismus, jenž je ospravedlnitelný pouze ve vyrovnaném boholidském pohledu na nebeský a pozemský svět a jenž právě pro svůj vztah k pramenům minulosti do sebe vstřebává také nekřesťanské cesty, vedoucí v posledku ke Kristu. Tuto starocírkevní tradici s jejím christocentrismem Rahner odkrývá a užitotňuje díky duchovním ideálům svého řádového zakladatele sv. Ignáce z Loyoly, jehož christologická mystika ve službě

viditelné církvi bytostně určovala životní kroky innsbruckého jezuita. Znalost dějin církve, zejména znalost teologie Západu pak Rahnerovi napomáhá k objevování živé víry jak v církvi dneška, tak v osobním životě křesťana. Z těchto důvodů starší z Rahnerů ve svém díle velmi bohatě zpracovává *auditus fidei*, od spisů církevních otců až po teologickou četbu dějin. Na životě a teologii církve se totiž vyjevují její podstatné rysy, ba přímo její jednota s Kristem. Všechny tyto pestré fronty Rahnerova teologického zápolení však nakonec ústí tam, odkud vzešly – z kontemplativního úžasu a posléze z jeho kerygmatického sdělování: Bůh v Kristu stále s námi, Emmanuel v církvi a v srdci každého Ježíšova učedníka. Christologie, ekleziologie a také všechny ostatní obory, s nimž starší z Rahnerů ve svém myšlení a díle bravurně rozehrál strhující patrie, jsou pro něj stálé teologické variace této nejhlubší skutečnosti naší křesťanské víry. Proto bude Rahnerova teologie vždy úzce provázaná se spiritualitou.¹¹²⁶

II

Pozorný čtenář si jistě povšiml, že na více místech práce byl konfrontován s citacemi či odkazy na myšlenky a knihy Josepha Ratzingera. Tento jev není náhodný. Právě z takových míst mohlo být patrné, že Ratzinger často uvažuje stejně jako náš teolog. Tyto shody mohou být častokrát ze strany Ratzingera uvědomělé, protože současný emeritní papež se ukazuje jako poměrně dobrý znalec Rahnerových děl, která také vícekrát ve svých spisech cituje.¹¹²⁷ Pokusíme se nyní alespoň v hrubých nárysech vyhmátnout jejich společné důrazy, čímž si opět, trochu z jiného pohledu, připomeneme teologický odkaz innsbruckého teologa.¹¹²⁸

Karel Skalický v jednom svém článku charakterizoval Ratzingerovu poslední knihu *Ježíš Nazaretský* jako homilii, kterou však nechápe jen jako bohoslužebnou meditaci, ale jako nejtěžší teologický žánr, protože musí kromě vědecké úrovně umět

¹¹²⁶ Z jiného úhlu pohledu si lze souhrnně všimnout, že teologické zvěstování božských tajemství přivádí Rahnera k častému vystižení paradoxální reality působení Boha v tomto světě: jeho výrazné teologické výpovědi se vyjadřují v dialektice vzájemně protichůdných důrazů: jedná se o napětí viditelného a neviditelného, přirozeného a nadpřirozeného, individuálního a společného, Boží síly a lidské slabosti, hry a vážnosti, vnitřního pohybu srdce a poslušnosti; o důraz na vyvázanost z tohoto světa ve spojení s angažovaností pro svět; o eschatologickou polaritu mezi temným procházením v tomto světě a nebeským zakotvením Božího vítězství, mezi nebezpečím a jistotou pozemské plavby církve. Podrobněji se některými těmito aspekty zabývá L. HLAD, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*, s. 34-41.

¹¹²⁷ Kromě již konzultovaných citací uvedme ještě např. italský překlad Rahnerova díla *Chiesa e struttura politica nel Cristianesimo primitivo* (Milano 1979), na který odkazuje J. RATZINGER, *Evropa: její základy dnes a zítra* (Kostelní Vydří 2005), s. 12; v téže publikaci odkazuje Ratzinger na Holdtovu disertaci o Rahnerovi (s. 18 a 20).

¹¹²⁸ V poznámkách budeme nyní uvádět jen odkazy na spisy J. Ratzingera; Rahnerovy postoje byly podrobně rozebrány na příslušných místech naší práce.

hovořit přístupně i k nevědeckému publiku a rovněž pomáhat v růstu vztahu ke Kristu.¹¹²⁹ Toto hodnocení Ratzingerovy teologie se nám zdá výstižné – a zároveň aplikovatelné rovněž na teologii Hugo Rahnera, protože přiléhavě vystihuje ideál jeho kerygmatické teologie. Vždyť Rahnerův styl si kromě vědecké erudovanosti klade za cíl oslovit širší spektrum posluchačů a přivádět je blíže ke Kristu. A tak se naše teologická dvojice shoduje v kerygmatickém zaměření teologie. U Rahnera se tento přístup stal formou jeho vědecké práce. Také Ratzinger zdůrazňuje: „Zvěstování víry je platným měřítkem i pro teologii: Právě toto zvěstování je předmětem její reflexe. Proto není víra prostých něco jako na úroveň laiků stlačená teologie, něco jako ‚platonismus pro lid‘, nýbrž vztah je určen přesně opačně: Zvěstování je měřítkem teologie a nikoli teologie měřítkem zvěstování.“¹¹³⁰ V tomto bodě nachází své vysvětlení homiletický ráz spisů obou profesorů. Jistě proto není náhoda, že jak Rahner, tak Ratzinger oplývají velkou výřečností a bohatstvím jazykových vyjádření – současně však jejich formulace nejsou planým krasořečněním.

A tak je příznačné, že oba němečtí teologové pro tento účel své teologie volí podobné prostředky.¹¹³¹ Zaprvé je to důraz na patristickou teologii. Viděli jsme, že Rahner spatřuje v učení církevních otců dominantní pramen své teologie. Také Ratzinger se naučil od svých profesorů vážit si patristického dědictví – čerpá v něm z mnoha otců, nejvíce z odkazu sv. Augustina,¹¹³² který je velmi drahý i Rahnerovi. Důraz na Písmo a jeho autentický církevní výklad je druhým důležitým pojítkem obou teologů – pro Ratzingera byla exegeze vždy středem jeho teologické práce¹¹³³, exegeze zohledňující moderní výzkumy včetně historickokritické metody, ale ve svém finále exegeze kanonická, která svým ohledem na celek Písma znamená vlastně návrat ke staré patristické exegezi.¹¹³⁴ Patristický výklad Písma razí jednoznačně také Rahner, který

¹¹²⁹ Srov. K. SKALICKÝ, „Homilie velkého stylu o Ježíši z Nazareta“, *Teologické texty* 19 (2008), s. 2-6 (2).

¹¹³⁰ ...die Verkündigung des Glaubens auch für die Theologie der gültige Maßstab ist: Gerade diese Verkündigung ist ja der Gegenstand ihrer Reflexion. Insofern ist der Glaube der Einfachen nicht so etwas wie eine auf Laienmaße heruntergeschraubte Theologie, nicht so etwas wie ‚Platonismus für das Volk‘, sondern die Verhältnisbestimmung ist genau umgekehrt: Die Verkündigung ist das Maß der Theologie und nicht die Theologie das Maß der Verkündigung. J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart* (Einsiedeln 1993), s. 54n.

¹¹³¹ V následujícím přehledu Ratzingerových důrazů se v mnohém opíráme o článek P. FRÝVALDSKÝ, „Christologie v díle Josepha Ratzingera – Benedikta XVI.“, *Studia theologica* 41 (2010), 43-62.

¹¹³² Srov. J. RATZINGER, „Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf *Einführung in das Christentum*,“ *Hochland* 61 (1969), s. 533–543 (542–543); srov. také TÝŽ, *Můj život*, s. 56.

¹¹³³ Srov. tamtéž, s. 53.

¹¹³⁴ Srov. K. SKALICKÝ, *Cit. d.*, s. 3. K Ratzingerově exegezi srov. studii R. VODERHOLZER, „Schriftauslegung im Widerstreit“. Joseph Ratzinger und die Exegeze,“ in G. L. MÜLLER (ed.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikt XVI.* (Regensburg 2007), s. 54-84.

však ve jménu tohoto zaměření zůstává imunní vůči novým exegetickým výzkumům. I když se v této věci od svého řezenského kolegy odlišuje, základní církevní postoj k Písmu a exegezi je jejich společnou hodnotou.¹¹³⁵ V otázce pramenů a zdrojů teologie se oba tito mistři shodnou také na kritériích výběru svých vzorů: pro Rahnera je to Scheeben a mnozí další teologové církve, jak jsme o tom pojednali v první kapitole. Ratzinger se s ním shoduje v tomto výběru ryze církevních vědeckých osobností: „Dlouho jsem sám měl dojem, že takzvaní kacíři jsou ve skutečnosti zajímavější než teologové církve, alespoň v poslední době. Ale když se teď podívám na velké věřící učitele, od Möhlera až po Newmana a Scheebena, od Rosminiho ke Guardinimu, nebo v současnosti na Lubaca, Congara, Balthasara – oč bohatší a současnější je jejich slovo než slovo těch, jimž se vytratil společný subjekt církve.“¹¹³⁶

Pokud budeme hovořit přímo o teologických tématech, ve kterých by si oba naši autoři mohli podat ruce, pak zde bude na prvním místě stát ekleziologie, jíž oba věnovali mnoho ze svého vědeckého úsilí. Patří k výrazným rysům Ratzingerova teologického odkazu, že „konsekventně vztahoval fenomén církve a křesťanství na osobu Krista.“¹¹³⁷ Stavěl se proti plané socializaci koncilního pojmu „Boží lid“ a zdůrazňoval pojetí církve jako *communio*, protože realizuje sdílení Boha s lidmi v Kristu, zvláště v jeho eucharistické přítomnosti.¹¹³⁸ Jen připomeňme, že právě úzká

¹¹³⁵ „Avšak čeho vlastně dosáhne exegeze, která se emancipuje z církve? V jaké svobodě pak ve skutečnosti stojí? Stává se antikvariátem. Zkoumá jen to, co se stalo, a předkládá proměnlivé hypotézy o původu jednotlivých textů a jejich vztahu k historickým skutečnostem ... Ale jak napínavou se stává exegeze, když se odváží číst Bibli jako celek a jednotu. Jestliže pochází z jediného subjektu Božího lidu a skrze něj ze subjektu Boha samého, pak hovoří o současnosti. A pak se stanou plodnými i poznatky o rozdílnosti jejích historických konstelací ... Dnes se ukazuje, že pouze zakotvení ve víře církve chrání historickou vážnost textu a umožňuje doslovnost, která není fundamentalismem.“ (*Aber was erreicht eine Exegese, die sich von der Kirche emanzipiert, eigentlich? In welcher Freiheit steht sie dann? Sie wird zum Antiquariat. Sie erforscht nur Gewesenes und stellt wechselnde Hypothesen über die Herkunft der einzelnen Texte wie über deren Verhältnis zur historischen Wirklichkeit auf ... Aber wie spannend wird Exegese, wenn sie wagt, Bibel als Ganzheit und als Einheit zu lesen. Wenn sie dem einigen Subjekt des Gottesvolkes und durch es hindurch gar dem Subjekt Gott selbst entstammt, dann spricht sie von Gegenwart. Und dann werden auch die Erkenntnisse über die Verschiedenheit ihrer historischen Konstellationen fruchtbar ... Heute zeigt sich, daß nur die Verankerung im Glauben der Kirche den historischen Ernst des Textes schützt und die Wörtlichkeit ermöglicht, die nicht Fundamentalismus ist.*) J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, s. 56n.

¹¹³⁶ *Lange Zeit hatte ich auch selber den Eindruck, daß eigentlich die sogenannten Ketzer interessanter seien als die Theologen der Kirche, wenigstens in neuerer Zeit. Aber wenn ich nun die großen gläubigen Lehrer, von Möhler bis Newman und Scheeben, von Rosmini bis Guardini, oder in unserer Zeit Lubac, Congar, Balthasar ansehe – wieviel reicher und gegenwärtiger ist ihr Wort als das derjenigen, denen das gemeinsame Subjekt Kirche entglitten war.* Tamtéž, s. 84n.

¹¹³⁷ E. BISER. Cit. in P. SEEWALD, *Benedikt XVI. Portrét zblízka* (Trnava 2007), s. 119.

¹¹³⁸ Srov. k tomu např. Ratzingerova díla: *Dogma und Verkündigung* (München-Freiburg i. B. 1973), s. 48; *Ein neues Lied für den Herrn*, s. 48-57; *Hledět na Probodeného*, s. 55-67; „Über die Ekklesiologie der Konstitution ‘Lumen gentium’“; *Unterwegs zu Jesus Christus*, s. 109-130. Christologickou a eucharistickou dimenzi Ratzingerovy ekleziologie vyzdvihuje R. IMBELLI, „The christocentric mystagogy of Joseph Ratzinger“, *ICR Communio* 42 (2015), s. 119-143 (124n).

vazba církve na Krista je jednou ze nejcharakterističtějších linií Rahnerovy ekleziologie. Stranou společného zájmu obou teologů nezůstává ani čerpání z odkazu svatých. Ratzinger vícekrát zdůraznil důležitost jejich žité teologie: aby mohla dnes růst víra, tvrdí v té době římský kardinál, musíme sami sebe i ty, s nimiž se setkáváme, vést k setkání se světcí.¹¹³⁹ Rahnerovým životním zájmem, jak dobře víme, byla osobnost a odkaz řádového zakladatele Ignáce, i když se příležitostně zaobírá také jinými světcí (zvláště jezuitskými, ale také např. svatým Augustinem). A nakonec v samotné oblasti christologické můžeme objevit mnohé společné důrazy: teologický zájem o úctu k Ježíšovu Srdci, nejvíce vyjádřený v pohledu na paschální mystérium¹¹⁴⁰; pohled na Ježíšovo božství v synovském vztahu k nebeskému Otcí¹¹⁴¹; Kristovo lidství jako naplněné povolání člověka¹¹⁴²; úzkou vazbu mezi vtělením a velikonočním tajemstvím¹¹⁴³; vzájemnou souvislost a neoddělitelnost christologie a soteriologie¹¹⁴⁴; meditativní prolnutí christologie a spirituality, jež se realizuje v modlitbě a následování.¹¹⁴⁵

Zároveň se ukazuje, že jak Rahner, tak Ratzinger sledují poselství spásy výrazně v pohledu vertikálním, tedy v konečném naplnění povolání člověka, a poněkud odhlížíjí od jeho vnitrosvětských potřeb a očekávání. To se vyjevuje v pojetí tajemství Ježíšova života, která oba převážně vrhají do světla velikonočního tajemství – určitou výjimku zde u obou tvoří zájem o zkoumání Ježíšovy modlitby.¹¹⁴⁶ Tento důraz je u Rahnera

¹¹³⁹ Srov. J. RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, s. 37. Pro Ratzingera jsou odkazy světců potřebné právě pro zvěstování: kazatel nestojí před dvoutisíciletou propastí mezi ním a Písmem – živý výklad ve zkušenosti svatých je vnitřním pojátkem, které jej nese a bez něhož styk s Biblií upadá do pouhého historismu. Srov. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, s. 116n.

¹¹⁴⁰ Srov. J. RATZINGER, *Hledět na probodeného*, s. 41–59. Srov. také TÝŽ, „Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft,“ in TÝŽ (ed.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini* (Düsseldorf 1985), s. 138–142;

¹¹⁴¹ Srov. Ratzingerova díla *Úvod do křesťanství*, s. 171–184; *Dogma und Verkündigung*, s. 135–136; *Hledět na probodeného*, s. 15–20. K Ratzingerově kritice domnělé nelegitimní helenizace biblických výpovědí srov. *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott* (München 1976), s. 74.

¹¹⁴² Toto poselství odhaluje Ratzinger ve svém užívaném titulu „poslední člověk“ nebo také „exemplární člověk“: Jestliže člověk je tím více člověkem, čím je více schopen vztahu, pak zcela vztahové bytí Ježíše, Syna Božího, směřující k vydanosti kříže, představuje vrchol a normu lidství. Poslední člověk je tak pravým a vlastním naplněním ideje člověka. Srov. např. J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 165–171.

¹¹⁴³ Pro Ratzingera není vtělení izolovaným aktem přijetí lidské přirozenosti samým Bohem, ale událostí zahrnující celý Ježíšův život, smrt a oslavení. Srov. např. Ratzingerovy spisy *Der Gott Jesu Christi*, s. 54–56; *Úvod do křesťanství*, s. 184–186.

¹¹⁴⁴ Srov. J. RATZINGER, *Hledět na probodeného*, s. 30n; TÝŽ, *Úvod do křesťanství*, s. 164–167.

¹¹⁴⁵ Tam, kde řeč o Bohu už nevychází ze zkušenosti živého rozhovoru s Bohem, tam ztrácí svou jednotící sílu a stává se rozštěpenou a prázdnou teorií.“ (*Die Rede von Gott verliert ihre einende Kraft und wird zur spaltenden und leeren Theorie, wo sie nicht mehr aus dem Erfahrungszusammenhang lebendigen Redens mit Gott hervorkommt.*) J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, s. 118.

¹¹⁴⁶ Srov. J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi*, s. 65–68; TÝŽ, *Hledět na probodeného*, s. 15–23.

zřetelně patrný ještě v teologii dějin, které důsledně nahlíží z pohledu konečného naplnění.

Lze tedy konstatovat, že teologie „obou R“ vykazuje výrazné společné prvky a shodné ideové zaměření. Tento malý exkurs by si jistě zasloužil výraznější teologické zpracování, např. i v širším dějinně-teologickém rámci.

Pro následující třetí ohlédnutí se nyní přidržme posledního jmenovaného společného rysu innsbruckého i řezenského profesora: primátu nadpozemského, neviditelného. Může totiž pro nás znamenat cenné poselství z odkazu Hugo Rahnera, které bychom v tomto závěru chtěli obzvláště zdůraznit.

III

Ratzinger byl vícekrát kritizován za svou malou všímavost vůči konkrétním výzvám společnosti, které musí teologie reflektovat. Jeho metodě, která sleduje primát neviditelného, byl vytknut platónský přístup a latentní idealismus, tedy přílišná zaměřenost k ideálnímu v neprospěch pozemské dějinné reality.¹¹⁴⁷ V této souvislosti byl také pranýřován pro svou christologii, v níž nedostatečně vyjádřil sociální dimenzi Ježíšova života.¹¹⁴⁸ Jistě je potřeba přiznat, že Ratzinger poněkud opomíjí tyto oblasti, které pro vysvětlení uživotněného dosahu božských pravd a spojitostí s životem Ježíšových učedníků hrají nezanedbatelnou roli. Z druhé strany však on sám vysvětluje opodstatněnost svých důrazů: jasně se vyslovuje proti všem politickým interpretacím křesťanství, jak byly mnohdy předkládány v teologii osvobození. V nich je vykoupení nahrazeno osvobozením, jež je chápáno více psychologicky-individuálně nebo více politicky-kolektivně. Tak je podle jeho slov svět redukován na to, co je průkazné, a naše existence na to, co zažíváme. To s sebou nese osvícenstvím započaté vymizení Božího obrazu: už si nelze představit Boha, jenž se stará o jednotlivého člověka a jedná ve světě.¹¹⁴⁹ Ne že by Bůh byl popírán – zdaleka ne. Jen ho pro ‚realitu‘, jíž bylo nutné se věnovat, prostě nebylo zapotřebí. Byl nefunkční.“¹¹⁵⁰ Ratzinger tedy zdůrazňuje: ztráta primátu pohledu do nebes, tedy onoho pejorativně nazvaného „platónského přístupu“,

¹¹⁴⁷ Srov. k tomu Ratzingerovu diskusi s W. Kasperem na jeho *Úvod do křesťanství*: W. KASPER, „Das Wesen des Christlichen“, *Theologische Revue* 65 (1969), s. 182–188; J. RATZINGER, „Glaube, Geschichte und Philosophie“; W. KASPER, „Theorie und Praxis innerhalb einer theologia crucis. Antwort auf J. Ratzingers ‚Glaube, Geschichte und Philosophie‘“, *Hochland* 62 (1970), s. 152–159.

¹¹⁴⁸ Srov. např. M. EBNER, „Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken“, in T. SÖDING (ed.), *Das Jesus-Buch des Papstes: Die Antwort der Neutestamentler* (Freiburg i. B. 2007), s. 30–42.

¹¹⁴⁹ Srov. J. RATZINGER, *Ein neues Lied für den Herrn*, s. 50n.

¹¹⁵⁰ J. RATZINGER, *Úvod do křesťanství*, s. 8.

s sebou nakonec nese ztrátu všech těch skutečností, v jejichž jménu se teologie odvracela od svého zaměření na tajemství Boha v Kristu k úkolům pozemské záchrany člověka. „Co Ježíš vlastně přinesl? ... Odpověď zní úplně jednoduše: Boha. Přinesl Boha ... Jen kvůli tvrdosti našich srdcí si myslíme, že to je málo.“¹¹⁵¹

Ratzinger napsal své průlomové dílo – *Úvod do křesťanství* v roce 1968 – tedy v roce, na jehož sklonku odešel z tohoto světa Hugo Rahner. Kritiky vyslovované vůči Ratzingerově pojetí a také vůči dalšímu jeho teologickému směřování během 70. let 20. století odrážejí typickou atmosféru pokoncilní církve západní Evropy, která, vedená optimismem a nadšením z progresivního postoje církve ke světu, se začala výrazně orientovat právě na pozemské požadavky člověka.¹¹⁵² Jestliže jsme zjistili, že Ratzinger se typem a zaměřením své teologie výrazně blíží Rahnerovým důrazům, je nabíledni, že právě z týchž důvodů byl po své smrti z katolické teologické veřejnosti poněkud odsunut Hugo Rahner. J. Holdt toto pozadí vystihuje přesně: „Ostatně myšlení Hugo Rahnera, zavázané kořenům víry Západu, bylo jen obtížně slučitelné s utopicko-progresivním duchem roku 1968 ... Jeho teologie se tehdy musela jevit jako cizí, nemoderní, exotická.“¹¹⁵³ Byla to nejspíš jedna z příčin, proč Hugo Rahner nebyl příliš recipován v pokoncilní teologii a stal se osobností namnoze neznámou. Není bez zajímavosti, že ve stejném roce a ve stejném městě jako Rahner odešla z tohoto světa jiná velkolepá osobnost církve a teologie, Romano Guardini. Je příznačné, že také on, teolog ryzího duchovního života a liturgické zbožnosti, stál na určitou dobu po své smrti stranou zájmu teologické veřejnosti. Na Guardiniho odkaz vědomě a výrazně navazuje Ratzinger¹¹⁵⁴ a svým stylem a tématy se mu blíží i Rahner.

¹¹⁵¹ J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Ježíš Nazaretský I.* (Brno 2011), s. 42n.

¹¹⁵² Také H. de Lubac v roce 1967 poněkud hořce konstatuje: „V kruzích udávajících tón se stalo neslušným říkat nahlas, že milujete Kristovu církev. Netleskáte-li těm, kdo církev podrobují totální kritice, jste zvláštní podivín. Jakmile se chcete poučit u úctyhodné tradice – jakkoli bohaté a nosné –, je to jen důkaz, že jste zdtinštěli.“ H. DE LUBAC, *Meditace o církvi*, s. 13.

¹¹⁵³ *Im übrigen ließ sich Hugo Rahners den abendländischen Wurzeln des Glaubens verpflichtetes Denken nur schwer mit dem utopisch-progressiven Geist des Jahres 1968 vereinbaren ... Seine Theologie mußte damals fremd, unzeitgemäß, exotisch erscheinen.* J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 62.

¹¹⁵⁴ „Ratzinger je blízký Guardinimu už svým stylem meditativní, narativní christologie, on sám spatřuje spřízněnost v mnoha otázkách, v posledních letech především ve společném zájmu o zdůraznění vzájemné souvislosti christologie a liturgie.“ P. FRÝVALDSKÝ, „Christologie v díle Josepha Ratzingera – Benedikta XVI.“, s. 48. Pro Guardiniho christologické práce je charakteristická bezprostřednost fenomenologického bytostného pohledu, s nímž se autor snaží ještě bez pomoci historickokritické metody v samotných textech odhalit tvář Páně pro věřícího – a to vždy s utěšujícím poukazem na možnou skrytost této tváře a současně s radou, jak s touto prázdnotou zacházet, ba dokonce jak z ní žít. Tuto charakteristiku přináší H.-B. GERL, „‘Durchblick aufs Ganze‘. Romano Guardinis Werk in seiner Entfaltung“, in J. RATZINGER (ed.), *Wege zur Wahrheit*, s. 32-70 (55). Tyto (zopakujme znovu:) homiletické rysy jsou bezesporu pro Ratzingerovo myšlení a teologii důležité a také inspirativní.

Připomeňme, že právě v tomto zmíněném ohledu se teologie innsbruckého jezuita výrazně snoubí s pojetím jeho řezenského kolegy. Rahner se totiž zaměřuje na vskutku závratnou hloubku tajemství spásy v Kristu: utíká se k mystickému a produchovnílému světu teologie církevních otců, kontemplanuje tajemství božského vtělení pro nás a pro naši spásu, nechává se unést pohledem do boku Spasitele, otevřeného kopím na kříži, spatřuje v církvi přítomnost a osud Ježíše Krista, dějiny čte vždy jako duchovní dějiny se svým závěrem ve vítězném obětovaném Beránkovi, opěvuje povznesení člověka ke zbožštění, jež se uskutečňuje ve zrození Krista v srdci jeho učedníka. Rahnerova teologie je opravdu *theologia cordis*, teologie niternosti a vnitřní duchovní síly křesťanské zvěsti. Rahnerovi, teologovi ve službách kněžského pastýřského hlásání, jde vždycky nakonec o lidské srdce, protože právě v něm se rozhoduje, po vzoru Panny Marie, o přijetí či nepřijetí Boha do světa, do dějin, do všeho, čím svět žije. Také Rahner, podobně jako Ratzinger¹¹⁵⁵, svými důrazy učí, že to podstatné zaměření je vždy důsledné a úplné obrácení se ke Kristu a jeho božskému životu, který nám přináší. Odtud potom člověk může nalézat světlo, cesty a inspirace pro řešení jakýchkoli vnitrosvětských záležitostí.¹¹⁵⁶ Tak se innsbrucký teolog nechal utvářet tím, co se naučil při pohledu na mystický život sv. Ignáce: že totiž „pouze ten člověk je pozemsky zdrav, který je spasen z pohledu nebes. Země a pozemský svět jsou pro člověka snesitelné pouze tehdy, když je pevně zakotven v duševním kontaktu se světem nebeským.“¹¹⁵⁷ A v podobném smyslu Hugo praví: „V církvi toho, který zvítězil na kříži, neexistuje žádná jiná správná vyrovnanost mezi akcí a kontemplanací, mezi činností a modlitbou než ta, která spočívá v zásadní převaze kontemplanace.“¹¹⁵⁸ Právě

¹¹⁵⁵ Lze si v tomto ohledu s jedním americkým profesorem všimnout, že Ratzingerovy spisy mají jasný mystagogický účel: přivádět k novému uskutečnění a osobnímu přiblížení tajemství lidské spásy v Ježíši Kristu. Srov. R. IMBELLI, *Cit. d.*, s. 141.

¹¹⁵⁶ Např. ve své přednášce katolickým studentům zdůrazňuje P. Hugo, že jednota Evropy povstává a padá v hloubce jejich vlastního myšlení a ve středu jejich srdce. Založit *Pax Romana* je potřeba nejprve ve vlastních srdcích, pak se jednou stane i politickou skutečností. Srov. H. RAHNER, „Der katholische Student in der europäischen Einheit“, s. 13. Podobně Rahner tvrdí v proslovu k členům jednoho bratrstva, že tam, kde srdce začíná milovat a jednat, se najednou uskutečňují velké činy. Srov. TÝŽ, „Liebe, die von Herzen kommt“, s. 41. A do třetice – když hovoří o křesťanském přínosu pro vznik Západu, všímá si vlivu benediktinského ideálu nadpozemskosti uprostřed kukturních potřeb světa: tvrdí, že všude, kde si toto množství bylo vědomo své původní nadsvětlosti, stalo se v nejvyšším smyslu sociálně a politicky tvůrčím pro západní společnost. Srov. TÝŽ, „Der Beitrag des Christlichen zum Werden des Abendlandes“, s. 1168n; srov. podobně také TÝŽ, „Die Grundlegung der abendländischen Kulturgesellschaft durch die Kirche“, s. 74.

¹¹⁵⁷ *Nur der Mensch ist irdisch gesund, der jenseitig heil ist. Erde und Erdengestalt ist für den Menschen nur tragbar, wenn er sich festgegründet hat im seelischen Kontakt zum Himmlischen.* H. RAHNER, „Die ‘Anwendung der Sinne’ in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola“, s. 456.

¹¹⁵⁸ *Es gibt in der Kirche dessen, der am Kreuz gesiegt hat, keinen rechten Ausgleich zwischen Aktion und Innerlichkeit, zwischen Tun und Beten, außer in einer grundsätzlichen „Über“-betonung des Innerlichen.* H. RAHNER, „Die geistgeschichtliche Bedeutung der Marianischen Kongregation“, s. 6. Srov. také TÝŽ,

z této perspektivy Rahner hovoří kriticky o tom, že v poslední době povstali noví proroci nevykořenitelné lidské touhy po jednotě a pokoji: ti hlásají nové impérium celosvětové sociální rovnosti a za nimi dnes stojí zástupy bojovníků se zbraní v ruce. Národy vyčkávají plné strachu. Křesťané však již nyní dokážou předpovědět (a víme to ze zkušeností víry minulých dob), že spásy se lidem nedostane z vnitrosvětsky orientovaného spoléhání na sociální impérium; pokoj je možno obdržet, jen když všechno pozemské zakotvíme ve věčnosti.¹¹⁵⁹

Jistě bude v tomto smyslu oprávněné, stejně jako v případě řezenského teologa, vytknout Rahnerovi nedostatečný teologický zájem o věci pozemské a vnitrosvětskou spásu – ovšem pouze do určité míry, protože je současně potřebné si uvědomovat, že celá hluboká syntéza Rahnerovy zbožné teologie a úcty ke Kristu nutně vede (po vzoru Ježíšova Srdce) k osobnímu nasazení a k palčivému hledání cest k záchraně člověka uprostřed situací a zmatků tohoto světa. Rahner sám byl člověk společenské otevřenosti a praktické (byť převážně akademické) angažovanosti. Připomeňme rovněž, že byl neustále věrný svému konceptu kerygmatické soudobé teologie. Právě tato teologie zvěstování bývá spojována s důrazy na pastorační výhledy a praktickou teologii a chápána jako příspěvek ke koncilní obnově.¹¹⁶⁰ A nezapomeňme nakonec na již vícekrát zmíněnou skutečnost, že nesporně výraznou úlohu hrála u Rahnera spiritualita Ignácových Exercicií, která, vycházejíc z hloubek niterného rozjímání o Kristu, směřuje k nalézání Boha ve všech věcech a k tázání po konkrétní službě světu v Kristově církvi. Bylo by tedy zásadně rozporné, kdybychom kerygmatického a jezuitského teologa Rahnerova formátu odeslali spolu s jeho teologií do izolované cely pseudomystika či na odtažitou badatelskou katedru.

Ať už ovšem tak nebo tak, zkusme si z Rahnerova odkazu odnést spíše to, co napsal, než co nenapsal. Vůdčí linii jeho odkazu můžeme směle spatřovat právě v jeho nikdy neumenšovaném důrazu na teologický i osobní primát Božího Srdce v Kristu a jeho církvi; odtud se pak utváří pozemská nadzemskost pravého humanismu.

Immolatus vicit, s. 6; *Commori corde*, s. 3. „Naše modlitba je nejučinnější spoluprací na budování Božího království.“ (*Unser Gebet ist die wirkräftigste Mitarbeit am Aufbau des Reiches Gottes.*) Týž, „Oportet“, s. 82.

¹¹⁵⁹ Srov. H. RAHNER, „Die Sonne siegt doch“, s. 1.

¹¹⁶⁰ Srov. K. H. NEUFELD, „Verkündigungstheologie“, s. 691.

IV

Co si tedy počít s Rahnerovým poněkud pozapomenutým teologickým odkazem? Jistě existuje více příčin zapadnutí jeho teologické osobnosti – nelze přece všechno apriorně a až „romanticky“ či „bulvárně“ svalovat na „utopická sedmdesátá léta“. Ostatně v tomto smyslu říká i J. Holdt:

„Smysl života šedesátých (a sedmdesátých) let dal mezitím prostor letům devadesátým a mnohé dřívější utopie se ukázaly jako životní lži. A jestliže vzrůstá poznání, že není smysluplné chtít nově vynalézat křesťanství pro třetí tisíciletí, může přijít čas pro nové čtení Hugo Rahnera.“¹¹⁶¹

Že se Hugovi v teologické recepci posledních desetiletí nedopřává takového slyšení, jaké bychom si coby jeho sympatizanti asi přáli, může souviset kupříkladu s faktem, že Rahnerova symbolická řeč otců není pro dnešního člověka vždy oslovující formou kérygmatu.¹¹⁶² Avšak nejpádnější příčinou jeho zapomenutí, která Hugo Rahnera poněkud odsouvá z teologických publikací a z jejich poznámek pod čarou, je podle našeho mínění ta skutečnost, že mnohé Rahnerovy cenné myšlenky a teologické úvahy nejsou vždy shrnuty do přístupnějšího svazku a že jeho výzkumné práce nejsou dostatečně ucelené – představují vždy spíše jakýsi fragment či momentální teologické erupce jeho bohatého myšlenkového génia. To jistě opět souvisí s jeho kérygmatickým posláním, protože Hugo se často nechával vést přítomnou potřebou a momentálním naléhavými požadavky, jak ukazují jeho četné přednášky. Z takových rozesetých zmínek a nepříliš viditelných a jednoznačných výskytů se pro široké a „učebnicové“ teologické povědomí dá čerpat jen obtížně. Neopomeňme rovněž skutečnost, že v systematické teologické práci Rahnerovi bránila nejspíš také jeho extrémní vyčerpání, jak jsme pochopili z jeho životopisu, a také předčasná smrt, jíž předcházela vleklá zákeřná nemoc. Innsbrucký profesor tak neměl možnost shrnout svá teologická témata do syntetizující a ucelené monografie. Jeho editorské počiny v závěrečné fázi života byly nejspíše projevem touhy zanechat po sobě celistvé a uspořádané dílo. A tak je dnes

¹¹⁶¹ *Das Lebensgefühl der 60er (und 70er) Jahre hat mittlerweile dem der 90er Jahre Platz gemacht und manche einstige Utopie sich als Lebenslüge erwiesen. Und sofern die Erkenntnis reift, daß es nicht sinnvoll ist, das Christentum für das 3. Jahrtausend neu erfinden zu wollen, mag die Zeit für eine Relecture Hugo Rahners gekommen sein.* J. HOLDT, *Cit. d.*, s. 62n.

¹¹⁶² Tak např. námořní symbolika byla odpradáвна utvářena školami rétorů, básníky a řeči státní politiky a antický křesťan, který s ní byl důvěrně obeznámen, ji přejímal a užíval k oblíbenému obrazu církve jako lodi. Srov. SK, s. 313. Pro dnešního člověka je tento svět nejen vzdálený, ale i namnoze nesrozumitelný.

Hugo Rahner znám převážně jen díky některým svým patristickým studiím a četným výzkumům o sv. Ignáci z Loyoly.

Je však třeba přijmout Huga Rahnera takového, jaký je, a ne takového, jakého bychom ho chtěli mít; bude vždycky zaujímat pozici spíše mystika než systematika. Jiní doplní to, co v jeho díle nemáme. V tom se ukazuje krása a plnost církevní teologie, jíž byl starší z Rahnerů věrný po celý svůj badatelský život. Rahner zůstane pro teologii povždy služebníkem cenných teologických inspirací a dílčích témat. Pokud se v této práci podařilo alespoň částečně ukázat, jak může být takové teologické čtení Hugo Rahnera obohacující a plodné, splnili jsme tím náš cíl výtýčený v úvodu: „ukázat, k čemu může četba Rahnerových děl inspirovat teologicky uvažujícího čtenáře“. A k čemu tedy? Vyzdvihněme jen ty nejpodstatnější výtěžky: kérygmatické zaměření teologie, bohatý teologický svět církevních otců, koncept křesťanského humanismu, zpracování teologie Srdce Páně nejen v rámci paschálního mystéria, eschatologické ukotvení christologie i ekleziologie, teologická četba dějin a dějin církve, souvislost církve a Matky Boží, přímá a úzká vazba ekleziologie na christologii, boholidská vyrovnanost v přístupu ke světu a primát nadpozemských hodnot a jistě i další. Má-li kérygmatická teologie zasáhnout přímo srdce učedníka, pak si nakonec každý čtenář může z četby Hugo Rahnera odnést své vlastní, osobní inspirace.

S bohabojným vědomím, že nedostatečnost je v každé fázi osobního i profesního rozvoje nutným průvodním jevem a omezujícím faktorem, citujeme na samý závěr naší práce slova sv. Augustina: „Jazyk mluví, jak umí; ostatní ať si domyslí srdce.“¹¹⁶³ A tak spolu s Rahnerem, který nám po celou dobu našeho teologizování svým živým odkazem pomáhal, aby také naše slova vycházela z prodlévání vlastního srdce v Srdci Kristově, se obracíme – jako to učinil on – na ty, kteří naše slova sledují, a naléhavě je prosíme: *Corde locutus sum, respondeat cor*¹¹⁶⁴!

¹¹⁶³ AUGUSTINUS, *Tract. 4 in Epistolam primam Ioannis*: PL 35,2008-2009. Cit. in *Denní modlitba církve. Lekcionář pro modlitbu se čtením 3* (Praha 1988), s. 138.

¹¹⁶⁴ H. RAHNER, *Brief, KCC 89* (1955), s. 151.

POUŽITÉ ZKRATKY

a) zkratky Rahnerových spisů

- ETV *Eine Theologie der Verkündigung. Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie* (Freiburg i. B. 1939)
- GM *Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze.* (Zürich 1945)
- ME *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur* (Einsiedeln 1944)
- SK *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg 1964)

b) zkratky časopisů a periodik

- AAW *Anzeiger für die Altertumswissenschaften*, Innsbruck 1948nn
- ChS *Der christlicher Sonntag. Katholisches Wochenblatt*, Freiburg i. B.
- ČKD *Časopis katolického duchovenstva*, Praha 1828-1949
- GlDei *Gloria Dei*, Graz 1946-1954
- GrEnt *Der große Entschluß. Monatschrift für Aktives Christentum*, Wien 1945-1967 (1968-1999 jako *Entschluß*)
- GuL *Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik*, Würzburg 1947nn
- KCC *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum*, Innsbruck 1866nn; od roku 1942 *Korrespondenzblatt des Priesterebetsvereins*
- Orien. *Orientierung. Katholische Blätter für Weltanschauliche Informationen*, Zürich 1947nn
- StZ *Stimmen der Zeit. Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart*, Freiburg i. B. 1914nn
- WuW *Wort und Wahrheit. Zeitschrift für Religion und Kultur*, Wien 1946-1973
- ZAM *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, Innsbruck 1925-1946 (od 1947 jako *GuL*)
- ZKTh *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck 1871nn

c) ostatní zkratky

- a. articulus
- AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Roma, od r. 1909
- cit. citováno
- cit. d. citované dílo

DV	věřoučná konstituce II. vatikánského koncilu <i>Dei verbum</i> o Božím zjevení
GS	pastorální konstituce II. vatikánského koncilu <i>Gaudium et spes</i> o církvi v dnešním světě
kap.	kapitola
KKC	<i>Katechismus katolické církve</i>
LG	věřoučná konstituce II. vatikánského koncilu <i>Lumen gentium</i> o církvi
² LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> . 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1957-1965
³ LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> . 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1993-2001
<i>MySal</i>	FEINER, Johannes; LÖHER, Magnus, <i>Mysterium Salutis. Grundriß heilgeschichtlicher Dogmatik</i>
n	následující strana, verš nebo rok
nn	následující strany, verše nebo roky
PG	<i>Patrologiae cursus completus...</i> , <i>Series graeca et orientalis</i> (ed. J. P. Migne), Paris 1857-1866
PL	<i>Patrologiae cursus completus...</i> , <i>Series latina</i> (ed. J. P. Migne), Paris 1878-1890
q.	questio
SC	věřoučná konstituce II. vatikánského koncilu <i>Sacrosanctum Concilium</i> o posvátné liturgii
srov.	srovnej
<i>STh</i>	TOMÁŠ AKVINSKÝ, <i>Summa Theologiae</i>

Zkratky biblických knih jsou uváděny podle *Dokumentů II. vatikánského koncilu*, 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

Texty Písma svatého jsou citovány podle českého katolického překladu (Pentateuch), Bognerova překladu (knihy básnické a prorocké) a liturgického překladu (Nový zákon).

PRAMENY A LITERATURA

Předběžná poznámka:

Následující výčet použitých spisů jsem pro přehlednost a dohledatelnost rozdělil takto:

1. Spisy Hugo Rahnera. Jsou rozčleněny do tří skupin: nejprve uvádím Rahnerovy knihy, tedy jeho monografie či sborníky, které jsou i v textu práce vyznačeny kurzívou, a jsou tak jasně vyhledatelné v této první skupině; následuje dlouhá řada ostatních Rahnerových spisů, kromě citovaných recenzí, jež jsem umístil pod bod c); seřadil jsem je abecedně, aby bylo možno je snadno vyhledat – z tohoto důvodu jsem je dále nedělil podle typu prací (tedy články, přednášky, úvodníky či promluvy apod.), protože toto rozlišení nemusí být z textu práce patrné. U přednášek je v hranatých závorkách uvedena charakteristika převzatá z originálních textů (tedy: kdy, kde a pro koho Rahner přednášel).
2. Prameny a literatura týkající se Hugo Rahnera. I tady jsem provedl rozdělení: nejprve řadím spisy, které se věnují přímo jeho životu či dílu, aby bylo zřetelné, co všechno je o Rahnerovi napsáno; druhou skupinu tvoří spisy, jež se k němu primárně nevztahují, nicméně se o Rahnerovi zmiňují a jsou v této práci užity pro práci s jeho odkazem.
3. Další použitá literatura.

1. Spisy Hugo Rahnera

a) monografie a sborníky

Abendland. Reden und Aufsätze. Freiburg i. B.: Herder, 1966. 312 s.

Der spielende Mensch. 3. Aufl. Einsiedeln: Johannes, 1954. 79 s.

Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier. Freiburg: Herder, 1935. 159 s.

Die Kirche ist immer jung (hg. von O. Karrer). Innsbruck-Wien-München: Tyrolia Verlag, 1970. 143 s.

Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts. 2. Aufl. Freiburg i. B.: Herder, 1954. 89 s.

Eine Theologie der Verkündigung. Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie. 2. Aufl. Freiburg i. B.: Herder, 1939. 202 s.

Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze. Zürich: Rhein, 1945. 497 s.

Ignác z Loyoly. Velehrad: Refugium, 2004. 335 s. ISBN 80-86715-19-1 (orig. Leonard VON MATT, Hugo RAHNER SJ, *Ignatius von Loyola*, Wien 1955).

Ignác z Loyoly a dějinné pozadí jeho spirituality. Velehrad: Refugium, 2012. 109 s. ISBN 978-80-7412-119-7 (orig. *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Graz-Salzburg-Wien 1947).

- Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe.* Freiburg i. B.: Herder, 1964. 528 s.
- Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen.* Freiburg i. B.: Herder, 1956. 648 s.
- Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe.* Einsiedeln: Benziger, 1955. 340 s.
- Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung.* München: Kösel-Verlag, 1961. 493 s.
- Maria a cirkvi.* Velehrad: Refugium a Velehrad s.r.o., 1996. 83 s. ISBN 80-86045-00-5 (orig. *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1962).
- Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur.* Einsiedeln: Benziger, 1944. 149 s.
- Sinn der Geschichte. Persönlichkeit und Geschichte.* Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 1964). 30 s. Ve slovenském překladu: *Zmysel dejín – Osobnosť a dejiny.* Rím: Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1990?. 38 s.
- Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter.* Salzburg: Otto Miller Verlag, 1964. 576 s.
- Worte, die Licht sind. Mit einer Vorwort von Karl Rahner.* Freiburg i. B.: Herder, 1981. 128 s. ISBN 3-451-19377-9.

b) články, homilie, promluvy, předmluvy, přednášky

- „Das Abendland und der hl. Augustinus“ *Dolomiten* (28. 8. 1954), s. 7.
- „Abendländischer Humanismus und katholische Theologie“ [Zwei Reden, gehalten beim Katholischen Bildungswerk Innsbruck 1946], in: *Abendland*, s. 24-55.
- „Der alte Geist im neuen Gewande“ [Ansprache am Abend eines Weihetages], *KCC* 95, H 1/2 (1960/1961), s. 14-18.
- „Die Andacht zum hl. Herzen in der ersten Gesellschaft Jesu“ [Die Festrede der Herz-Jesu-Akademie], *KCC* 94 (1960), s. 21-26.
- „Die Anfänge der Herz-Jesu-Verehrung in der Väterzeit“, in J. STIERLI (ed.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung* (Freiburg ²1956), s. 46-72.
- „Ansprache zum Weihnachtsliedersingen im Canisianum“, *KCC* 99, H 3 (1965), s. 31n.
- „Die ‘Anwendung der Sinne’ in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola“, *ZKTh* 79 (1957), s. 434-456.
- „Archetypus. Zu C. G. Jungs 70. Geburtstag“, *Neue Zürcher Nachrichten*, Beilage Christliche Kultur 9, Nr. 29 (20. 7. 1945).
- „Die aszetischen Schriften in den ‚Monumenta Historica S. J.‘“ (ve spolupráci s K. Rahnerem); eingeleitet, bearbeitet und herausgegeben von K. H. Neufeld, *ZKTh* 108 (1986), s. 422-433.
- „Aus der altchristlichen Andacht zum Herzen des Herrn“, *KCC* 98, H 1/2 (1963/1964), s. 12-14.
- „Die ausgeschüttete Gnade“, *ChS* 13 (1961), s. 181n.
- „Die ausgeschüttete Gnade“, *KCC* 95 (1961), s. 22-24.

- „Der Beitrag des Christlichen zum Werden des Abendlandes“, in A. RANDA (ed.), *Handbuch der Weltgeschichte 2* (Olten 1956), s. 1165-1170.
- „Benedixit, fregit, deditque“ [Betrachtung in den Exerzitien], *KCC* 90 (1956), s. 90-95.
Brief, in *KCC* 89 (1955), s. 149-151.
Brief, in *KCC* 100 (1966), s. 2-4.
- „Brief des Rektors“, *KCC* 90, H 1-2 (1955-1956), s. 1-4.
- „Büchertruhe und Totentuch. Europäische Selbstbesinnung zum 1200jährigen Todestag des heiligen Bonifatius“, *StZ* 154 (1954), s. 161-168.
- „Christliche Bilanz an der Schwelle zum Neuen Jahr“, *GuL* (1962), 405-409.
- Der christliche Mensch in Arbeit und Freizeit*. Vortrag gehalten in Paderborn bei der Jahrestagung 1957 der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Frauen. Manuskript, Köln, 1957. 23 s.
- „Christliche Verantwortung des Laien für die Kultur“, in *Abendland*, s. 116-127.
- „Christlicher Humanismus als Reife“, *GrEnt* 1, H 5/6 (1946), s. 1-3.
- „Christlicher Humanismus und Theologie“ [Rede zur Feier der Wiederöffnung der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, gehalten von Professor Dr. Hugo Rahner, am Samstag, den 6. Oktober 1945], *KCC* 79 (1945), s. 74-84.
- „Die Christologie der alten Kirche im Licht heutiger Fragen“, *Theologie der Zeit* 1 (1936), s. 165-176.
- Commori corde*. Vortrag zur Weihe des Gurker Diözesanklerus an das Unbefleckte Herz Mariens im Marianischen Jubeljahr 1954, gehalten am Osterdienstag, 20. April 1954. Klagenfurt, 1954 [Sonderdruck], 7 s.
- „Das ist der Tag, den der Herr gemacht“ [Predigt von P. Hugo Rahner SJ zur Primiz unseres H. H. Neupriesters Johannes Kasuya aus Japan in Baar], *KCC* 92 (1957), s. 23-26.
- „De Dominici pectoris fonte potavit“, *ZKTh* 55 (1931), s. 103-108.
- „Dialektik der Papstgeschichte“, *ZKTh* 61 (1937), s. 99-104.
- „Dombau und Domfest des Herzens“ [Ein Nachwort zur 200-Jahr-Feier der Domkirchweihe und zum Eucharistischen Diözesankongreß in Brixen], *Katholisches Sonntagsblatt* 28 (28. 9. 1958), s. 1-3.
- „Dulcis libertas. Staat und Kirche im alten Christentum“, in H. RAHNER, O. KARRER, *Die Kirche ist immer jung*, s. 32-38.
- „Eben war die Sonne aufgegangen“, *Una Sancta* 6, Nr. 1 (1951), s. 1-4.
- „Einführung“, in *Überall bist du zu Hause. Dokumentarischer Bildband aus dem Leben der Weltkirche*. Bonn: Verlag des Borromäus-Vereins, 1957.
- „Eminenz Kardinal Bea“, *KCC* 94 (1960), s. 9n.
- „Epiphaneia. Betrachtungen zur Gestaltung des geistlichen Lebens“, *GlDei* (1946), s. 34-50.100-108.247-260.345-357, *GlDei* 2 (1947), 71-86.
- „Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie“, Sonderdruck *Eranos-Jahrbuch* 1945, Band XIII. Zürich: Rhein-Verlag, 1946, s. 237-276.

- „Die Erlösten“, *GrEnt* (April 1953), s. 197n.
- „Eucharisticon fraternitatis“, in A. P. KUSTERMANN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe*, s. 59-67.
- „Euploia. Abhandlung über das patristische Symbol der guten Seefahrt“, in H. RAHNER, E. VON SEVERUS (eds.), *Perrenitas. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie* [FS Th. Michels]. Münster, 1963, s. 1-7.
- „Exerzitien“, in *Lexikon der Pädagogik* 1 (Freiburg i. B. 1952), s. 1105-1108.
- „Eutrapelie, eine vergessene Tugend“, *GuL* 27 (1954), s. 346-353.
- „Der Forschungsbericht. Christliche Antike“, *AAW* 3 (1950), s. 5-20.
- „Der Forschungsbericht. Christliche Antike, 2. Bericht“, *AAW* 7 (1954), s. 193-206.
- „Die Frankreichreise der Innsbrucker Theologen“, *Nachrichten der österreichischen Provinz SJ* (Dezember 1948), s. 11-13.
- „Die freie und reine Kirche“ [Ansprache P. Hugo Rahners zur Herz-Jesu Akademie], *KCC* 84 (1950), s. 67-71.
- Gebete der Einkehr*, in K. RAHNER – H. RAHNER, *Worte ins Schweigen – Gebete der Einkehr*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1973. ISBN 3-451-01937-X. 124 s.
- „Geburt aus dem Herzen“, *GlDei* 4 (1949), s. 89-99.
- „Geburtstag an Kreuzauffindung“ [Betrachtungspunkta am Vorabend zu 60. Geburtstag P. Hugo Rahners], *KCC* 94 (1960), s. 30-33.
- „Der Geburtstag des Augustinus“, *StZ* 154 (1954), s. 321-328.
- „Gedanken zur biblischen Begründung der Herz-Jesu-Verehrung“, in J. STIERLI (ed.), *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung* (Freiburg ²1956), s. 19-45.
- „Gehorsam fordern – Frieden bringen. Gedanken an der Schwelle des Pontifikats Papst Johannes´ XXIII.“, *Kirchenbote des Bistums Osnabrück* Nr. 46 (1958), s. 700n.
- „Der Geist des hl. Ignatius und die Verehrung des Herzens Jesu“ [Festansprache bei der Akademie am Herz-Jesu-Fest], *KCC* 90 (1956), s. 17-24.
- „Geist und Kirche. Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius von Loyola“, *GuL* 31 (1958), s. 115-131.
- „Die geistgeschichtliche Bedeutung der Marianischen Kongregation. Grundgedanken aus drei Referaten von Professor P. Hugo Rahner S.J.“ Sonderdruck aus der „Korrespondenz“, 3 (1952). 12 s.
- „Die Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1857-1957“, *ZKTh* 80 (1958), s. 1-65.
- „Gibt es einen christlichen Humanismus?“ [Rede zum fünfhundertjährigen Jubiläum der Universität Basel 1959], in *Abendland*, s. 56-68.
- „Gibt es noch ein heiliges Österreich?“, *Der Volksbote* 50, Nr. 14 (1950), s. 17.
- „Glaube am Karsamstag. Eine österliche Meditation“, *WuW* 7 (1952), s. 245-249.
- „Der gläubige Christ und die Papstwahl. Ein Wort zu den verschiedenen Mutmaßungen über die Person des neuen Papstes“, *Der Volksbote* 58, Nr. 43 (1958), s. 1.

„Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen“, *ZKTh* 59 (1935), s. 333-418.

„Das göttliche Kinderspiel“, *WuW* 4 (1949), s. 1-11.

„Die Grabschrift des Loyola“, *StZ* 139 (1946-47), s. 321-337.

„Die Grundlegung der abendländischen Kulturgemeinschaft durch die Kirche“, in H. RAHNER, O. KARRER, *Die Kirche ist immer jung*, s. 67-81.

„Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung“, *ZAM* 18 (1943), s. 61-83.

„Grundzüge katholischer Geschichtstheologie“, *StZ* 140 (1947), s. 408-427.

„Das Haupt des eigenen Leibes suchend. Zum 1200jährigen Todestag des heiligen Bonifatius 5. Juni 754“, *Oberrheinisches Pastoralblatt* 55 (1954), s. 141-145.

„Hemmschuh des Fortschritts? Zur Enzyklika ‚Humani generis‘“, *StZ* 147 (1950-51), s. 161-171.

Herz und Wort. Mit Texten aus den Schriften der Kirchenväter. Freiburg: Erichewel Verlag, 1960.

Himmelfahrt der Kirche. Festrede beim Diözesankatholikentag Freiburg i. Br. am 14. August 1960. Freiburg i. B.: Herder, 1961. 26 s.

„Der hinausgeworfene König“, *Der Volksbote* 51, Nr. 43 (1951), s. 1.3.

Hugo Rahner [Selbstdarstellung], in W. E. BÖHM (ed.), *Forscher und Gelehrte* (Stuttgart, 1966), s. 15-16.

„Ignatius und die Kirchenväter“, *Mitteilungen aus der deutschen Provinz SJ* 14 (1938), s. 253-263.

„Ignatius von Loyola und das Priestertum“, *Oberrheinisches Pastoralblatt* 57 (1956), s. 193-198.

„Ignatius von Loyola und die asketische Tradition der Kirchenväter“, *ZAM* 17 (1942), s. 61-77.

Immolatus vicit. Vortrag zur Erneuerung der Weihe des Gurker Diözesanklerus an das heiligste Herz Jesu, gehalten am Osterdienstag, 7. April 1953. Klagenfurt, 1953 [Sonderdruck], 7 s.

„In einem Atom. Eine Besinnung zum Osterfest“, *Der Volksbote* 57, Nr. 16 (1957), s. 1.

„Die Jesuiten“, *Der Sendbote des Herzens Jesu* 81 (1951), s. 155n.

„Juda und Rom. Ein Schlagwort und seine geschichtliche Begründung“, *StZ* 128 (1934/1935), s. 169-182.

„Kaiser der Abendlandes“, *Der Volksbote* 58, Nr. 46 (1958), s. 6.

„Karl Prümm zum 60. Geburtstag“, *AAW* 3 (1950), s. 67/68.

„Der katholische Mann und die Geistliche Übungen“ [Vortrag gehalten an der Jahres- und Delegiertenversammlung des Schweizerischen Ignatianischen Männerbundes in Zürich am 27. März 1960], *Neue Züricher Nachrichten* 56, Nr. 151 (1960), s. 6n.

„Der katholische Student in der europäischen Einheit“ [Vortrag gehalten an einem am 28. Juli 1949 in der Aula der Universität Innsbruck stattgefundenen Festakt aus Anlaß der europäischen Tagung der „Internationalen katholischen Studentenbewegung Pax

- Romana“], *Österreichische Academia. Zeitschrift des Cartellverbandes* 1 (1950), H 5, s. 5-7; H 6, s. 12n
- „Kind, schenk mir dein Herz! Eine Weihnachtsmeditation“, *WuW* 7 (1952), s. 889-892.
- „Die Kirche als das starke Weib“, *Licht des Lebens* 2, H 6 (1947), s. 3n.
- „Die Kirche aus dem Herzen Jesu“, *KCC* 69 (1934/1935), s. 98-103.
- Die Kirche. Gottes Kraft in menschlicher Schwäche* [Die Rede von P. Hugo Rahner SJ auf dem deutschen Katholikentag in Köln 1956]. Freiburg i. B.: Herder, 1957. 20 s.
- „Die Kirche ist immer jung“, in H. RAHNER, O. KARRER, *Die Kirche ist immer jung*, s. 39-43.
- „Kirche und Staat: I. Das Grundproblem. II. Geschichte 1.“, in *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Band 4, Haurious bis Konsum* (Freiburg ⁶1959), s. 991-997.
- „Die Kirche zur Zeit der Apostel und Martyrer“, in *ChS* 5 (1953), s. 394.
- „Kirchweihe des Herzens“, *KCC* 96 (1961), s. 9-11.
- „Kongregation und Gemeinschaftsmesse“, *Unsere Fahne* 23 (Wien 1932-33), s. 39n.
- „Der königliche Weg des Kreuzes“, *ZAM* 8 (1933), s. 73-76.
- „Konstantinische Wende? Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenzukunft“, *StZ* 167 (1960-61), s. 419-428.
- „Krippe und Kreuz“, *GuL* 33 (1960), 401-404.
- „Der leere Thron“, *Rheinischer Merkur* 11, Nr. 52 (1956), s. 1n.
- „Leo der Große, der Papst des Konzils“, in *Das Konzil von Chalkedon 1.* (Würzburg 1951), s. 323-339.
- „Liebe, die von Herzen kommt“ [Ansprache zur Ozanam-Feier der Innsbrucker Vinzenzkonferenzen am 6. Dezember 1953], *Vinzenzbrieife* 175 (7. 3. 1954), s. 38-42 (41).
- „Liturgiegeschichte als Apologie“, *Orien.* 13 (1949), s. 56n.
- „Maria – Inbegriff der Kirche“ [Festrede in der Feierstunde], *Virgo Mater* 21 (1951), s. 4-7.
- „Marianische Frömmigkeit in der Kirche der Gegenwart“, in *Maria in Glaube und Frömmigkeit* (Rottenburg 1954), s. 129-146.
- „Die Marienkunde in der lateinischen Patristik“, in P. STRÄTER (ed.), *Katholische Marienkunde I: Maria in der Offenbarung* (Paderborn 1947), s. 137-182.
- Mariens Himmelfahrt und das Priestertum.* Festansprache zur Feier der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, gehalten am 1. November 1950 im Canisianum zu Innsbruck. Innsbruck: Felizian Rauch, 1951. 16 s.
- „Die Mauern die uns trennen, reichen nicht bis zum Himmel. Homilie zur Weltgebetsoktav“, *KCC* 95, H 3 (1961), s. 22n.
- „Mirabilis progressio. Gedanken zur Geschichtstheologie der Herz-Jesu-Verehrung“, in A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (eds.), *Cor Jesu*, s. 23-58.
- „Msgr. Dr. h. c. Viktor Bieler, Bischof von Sion [Unsere Toten], *KCC* 86 (1952), s. 128-131.

- „Nachruf, gehalten im Rundfunk“ [P. Richard Gutzwiller], *Nachrichten der österreichischen Provinz* (September 1958), s. 6n.
- „Neue Wege der antiken Missionsgeschichte. Zum Andenken an Franz Joseph Dölger (1879-1940)“, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1945), s. 12-23.
- „Nicht eingegrenzt werden vom Größten, dennoch eingeschlossen bleiben im Kleinsten, das ist göttlich. Grabinschrift des hl. Ignatius“, *Blätter österreichischen Jesuiten* 29, H 2 (1956), s. 1n.
- „Noch ein neues Dogma? Das neue Wort über Maria. 1. Assumptio. 2. Mediatrix. 3. Corredemptrix“, *Orien.* 13 (1949), s. 13-16.25-27.41-43.
- „Nur aus der Geburt des Herzens“, *ChS* 3 (1951), s. 405n.
- „Oporet. Über den Eifer des Priesters für die Missionen“, *KCC* 86 (1952), s. 77-83.
- „Österliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandria“, in B. FISCHER – J. WAGNER (eds.), *Paschatis sollemnia* (Freiburg i. B. 1959), s. 68-75.
- „Österlicher Frühling“, *WuW* 4 (1949), s. 241-248.
- „Österreichisches Confiteor und Gloria“ [Programmrede beim österreichischen Katholikentag in Wien im September 1952], in *Abendland*, s. 270-285.
- „P. Franz Pangerl S. J. †“, *ZKTh* 61 (1937), s. 161n.
- „P. Franz Xaver Mitzka“, *KCC* 84 (1950), s. 11-13.
- „Papst- und Kirchengeschichtliche Dialektik – Gegenäusserung“, *ZKTh* 61 (1937), s. 275-278.
- „Papsttum und Kirchenfreiheit. Zum 1600jährigen Gedenktag des Konzils von Sardika 343“, *Schweizerische Kirchenzeitung* 111 (1943), s. 327-329.339-341.
- „Patristisch-ikonographische Probleme der Darstellung des Gekreuzigten“, *Scholastik* 32 (1957), s. 410-416.
- „Die Politik des Jesuskindes“, *Der Volksbote* 50, Nr. 51/52 (1950), s. 1.6.
- „Préface“, in J. F. GILMONT, P. DAMAN (eds.), *Bibliographie Ignatienne 1894-1957* (Paris-Louvain 1958), s. IX-X.
- „Der Priester und die großen Exerzitien“, *Österreichisches Klerus-blatt* 90, Nr. 8 (1957), s. 74n.
- „Prius corde quam corpore“ [Dvě přednášky z 24. a 25. března 1953 diecéznímu kléru švýcarského kantonu Wallis k přípravě na zasvěcení diecéze Sitten Nejčistšímu srdci Mariinu], *MKR Communio* 62 (2012), s. 75-94.
- „Qui corde fundis gratiam“, *KCC* 85 (1951), s. 1-6.
- „Das ritterliche Menschenbild und der moderne junge Christ“, in H. RAHNER, *Abendland*, s. 146-169.
- „Saint Denis ohne Kopf. Ein paar Gedanken zum Menschenbild von heute“, *Civitas* 4 (1949), s. 217-222.
- „Schließung der Heiligen Pforte“, *Tiroler Nachrichten* 6, Nr. 298 (1950), s. 1.
- „Segen über das Neue Jahr“, *GuL* 34 (1961), s. 410-414.

- „Sehnlich hat mich danach verlangt, dies Osterlamm mit euch zu essen, ehe ich leide“ [Primizpredigt], *KCC* 93 (1959), s. 1-5.
- „Der Sinn der Geschichte“, *ChS* 11 (1959), s. 109n.
- „Die Sonne siegt doch“, *Die Furche* 3, Nr. 51 (1947), s. 1
- „Ströme fließen aus seinem Leib“, *ZAM* 18 (1943), s. 141-149.
- „Suscipe. Gedanken zum Abschluß der Exerzitien im Jänner 1954“, *KCC* 88 (1954), s. 73-79.
- „Theologie der Heimatliebe“, *Vorarlberger Volksblatt* 151 (5. 7. 1950), s. 6.
- „Theologie des Barocken. Zur Ausstellung der Kunstwerke des Madrider Prado in Genf“, *StZ* 137 (1939/40), s. 82-88.
- „Theologie von Paris aus“, *Die österreichische Furche* 4, Nr. 50 (1948), s. 6n.
- „Die theologische Fakultät“, *Sonderheft des KCC* 1959, s. 30-33.
- „Totes Riff oder lebendige Koralle?“, *Jesuiten* (1954), s. 72-77.
- „Die Tötung des Todes“, *Rheinischer Merkur* 13, Nr. 14 (1958), s. 1n.
- „Unser Tedeum“, *Singende Kirche. Zeitschrift für katholische Kirchenmusik* 1 (1953), s. 5n.
- „Die Verbindung als Erziehungsgemeinschaft im Dienste des Volkes“ [Festvortrag im Rahmen der 8. Cartellversammlung in Innsbruck anlässlich eines Festaktes in der Aula der Universität am 26. März 1950], *Austrier-Blätter* 10 (1950), s. 505-513.
- „Vom Ersten bis zum Dritten Rom“ [Antrittsrede bei der Inauguration zum Rector magnificus der Universität Innsbruck am 3. Dezember 1949], in *Abendland*, s. 253-269.
- „Vom heiligen Singen“ [Ansprache bei der kirchenmusikalischen Andacht zu Ehren Unserer Lieben Frau am 22. Mai 1947 zu St. Nikolaus, Innsbruck], *Der alpenländische Kirchenchor* 1 (1947), s. 3-5.
- „Vom Sinn des Tanzes“ [Vortrag an der Universität Innsbruck in der Reihe „Die Universität spricht“], *GuL* 38 (1965), s. 7-13.
- „Von Bruder zu Bruder“, in A. R. BATLOGG, M. E. MICHALSKI (eds.), *Begegnungen mit Karl Rahner* (Freiburg i. B. 2006), s. 337-342.
- „Von der Materie zum Geist. Ein Wort des Gedenkes an Daniel Swarovski“, *Wattener Buch, Schlern-Schriften* 165 (Innsbruck 1958), s. 541-548.
- „Wandlung des Herzen“, *Der Volksbote* 52, Nr. 37 (1952), s. 1.5.
- „Warum beten wir um heilige?“ [Festpredigt, gehalten am 18. August 1957, anlässlich der Liga-Wallfahrt nach Mariazell, in der Basilika], *Jahrbuch der Gebetsliga* (1958), s. 5-13.
- „Wege zu einer ‘neuen’ Theologie?“, *Orien.* 11 (1947), s. 213-217.
- „Die Weide als Symbol der Keuschheit in der Antike und im Christentum“, *ZKTh* 56 (1932), s. 231-253.
- „‘Werdet kundige Geldwechsler!’ Zur Geschichte der Lehre des hl. Ignatius von der Unterscheidung der Geister“, *Gregorianum* 37 (1956), s. 444-483.

- „Wissen und Leben. Die Ideale der altchristlichen Hochschule von Alexandria“, *Katholischer Universitätsverein Salzburg. Mitteilungen NF 1*, H 3 (1953), s. 13-20.
- „Zum Drama des atheistischen Humanismus“, in H. DE LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott* (Salzburg 1950), s. 7-11 [Vorwort].
- „Zum Geleit“, in F. A. PLATTNER, *Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jahrhundert* (Freiburg i. B. 1960), s. 7n (8);
- „Zum Geleit“, in H. RAHNER (ed.), *Aspekte des Lebendigen* (Freiburg i. B. 1965), s. 8n.
- „Zur Christologie der Exerzitien“, *GuL* 35 (1962), 14-38.115-140.
- „Zwei Gebete als Weihnachtsgabe“, *KCC* 96 (1961), s. 41-44.

c) recenze:

- Daniélou. J., *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée* (Tournai 1958), *ZKTh* 82 (1960), s. 482.
- Müller, A., *Ecclesia-Maria, die Einheit Marias und der Kirche* (Fribourg 1951), *ZKTh* 74 (1952), s. 249.
- Prümm, K., *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig 1935), *ZKTh* 60 (1936), s. 280n.
- Rahner, H., *Abendländischer Humanismus und katholische Theologie* (Innsbruck 1946), *AAW* 2 (1949), s. 48.
- Völker, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (Tübingen 1931), *ZAM* 7 (1932), s. 183-185.

2. Prameny a literatura týkající se Hugo Rahnera

a) Spisy pojednávající o Rahnerovi

- Archiv der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu, *Personalia – Hugo Rahner*, Abt. 45B-27/444, Nr. 443.
- BATLOGG, Andreas R., „Hugo Rahner als Mensch und Theologe“, *StZ* 218 (2000), s. 517-530.
- BORENGÄSSER, Norbert M., „Hugo Rahner und das Forschungsprogramm ‚Antike und Christentum‘“, *ZKTh* 123 (2000), s. 188-196.
- BROX, Norbert, „Hugo Rahner – ein christlicher Humanismus“, *Orien.* 52 (1988), s. 253-256.
- BURR, Wolfgang, „Historiae ecclesiasticae peritus – Zum 100. Geburtstag von Bbr. Hugo Rahner SJ“. Dostupné na: <http://www.unitas-ruhrania.org/index.php?newsid=706§ion=news&cmd=details> [3. 6. 2011].
- DANIÉLOU, Jean, „Hugo Rahner dem Sechzigjährigen“, in J. DANIÉLOU, H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire ecclesiam*.

- „Die Raucher-Ode und ihr Kommentar“, *St. Meinradsknaben: Zeitschrift für Zölinge & Freunde der Stiftschule Einsiedeln* 34 (1945), Nr. 5/6, s. 103-105.
- FRÖHLICH, Roland, „Erinnerungen an Hugo Rahner“, in A. P. KUSTERMAN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe*, s. 51-57.
- FRÖHLICH, Roland, „Zum Menschenbild Hugo Rahners“, *ZKTh* 123 (2000), s. 164-172.
- HLAD, Ľubomír, „Antropologická dimenzia kerygmatickej teológie a jej myšlienkové pozadie“, *Nové horizonty* 2 (2008), s. 166-168.
- HLAD, Ľubomír, *Hugo Rahner e la teologia kerygmatica*. Praha: Evropské vzdělávací centrum, 2013. 99 s. ISBN 978-80-87386-16-3.
- HLAD, Ľubomír, „Životné etapy Huga Rahnera a jeho dielo“, *Nové horizonty* 1 (2008), s. 19-22.
- HOLDT, Johannes, *Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1997. 211 s. ISBN 3-506-73956-5.
- JUNGMANN, Josef Andreas, „In memoriam P. Hugo Rahner SJ“, *ZKTh* 91 (1969), s. 76-78.
- JUNGMANN, Josef Andreas, „P. Hugo Rahner †“, *KCC* 103 (1969), s. 43-46.
- KETTEL, Joachim, „Exerzitien. Hinführung Hugo Rahners“, *ZKTh* 128 (2006), s. 237-252.
- KUSTERMAN, Abraham Peter; NEUFELD, Karl Heinz (eds.), *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe. Hugo und Karl Rahner: Dokumente und Würdigung Ihrer Weggemeinschaft*. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1993. 86 s. ISBN 3-926297-48-4.
- LAKNER, Franz, „Der 60. Geburtstag von P. Hugo Rahner SJ – Ein Tag der Freude und des Dankes“, *KCC* 94 (1960), s. 13-17.
- MEYER, Hans Bernhard, H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* (Freiburg i. B. 1964) – recenze, *ZKTh* 87 (1965), s. 101-103.
- NEUFELD, Karl Heinz „‘Gottes Kraft in menschlicher Schwäche‘. Hugo Rahner und Innsbruck“, *ZKTh* 123 (2000), s. 173-187.
- NEUFELD, Karl Heinz, „Herz Jesu. Spiritualität und Theologie: die Brüder Rahner“, *Gregorianum* 90, 2 (2009), s. 393-403.
- NEUFELD, Karl-Heinz, *Hugo a Karl Rahnerové*. Velehrad: Refugium, 2004. 554 s. ISBN 80-86715-31-0.
- NEUFELD, Karl Heinz, „Hugo und Karl Rahner – ‚Lehrer des Glaubens‘“, in A. P. KUSTERMAN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe*, s. 33-50.
- NEUFELD, Karl Heinz, „Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner“, in A. P. KUSTERMAN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe*, s. 11-31.
- NEUFELD, Karl Heinz, SCHÖPF, Wolfgang G., „Hugo Rahners Schriftum“, *ZKTh* 125 (2000), s. 114-156.
- PISSAREK-HUDELIST, Herlinde, H. Rahner, *Abendland. Reden und Aufsätze* (Freiburg i. B. 1966) – recenze, *ZKTh* 88 (1966), s. 487-489.

RAHNER, Karl, „Ein brüderlicher Geburtstagsbrief“, in A. P. KUSTERMANN, K. H. NEUFELD, (eds.), *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe*, s. 69-73.

RAHNER, Karl, „Ein spielender Mensch. Gedenkwort für Hugo Rahner“, in A. P. KUSTERMANN, K. H. NEUFELD (eds.), *Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe*, s. 75-78.

RAHNER, Karl, „Es ist merkwürdig bei einem Konzil. Bericht und Ermutigung für den älteren Bruder Hugo Rahner SJ“, *StZ* 137 (2012), s. 590-596.

ROSENBERG, Alfons, „Hugo Rahner“, in H. J. SCHULZ (ed.), *Tendenzen der Theologie in zwanzigsten Jahrhundert* (Stuttgart-Berlin-Olten-Freiburg 1966), s. 447-453.

SAUSER, Ekkart, „Hugo Rahner“, in T. BAUTZ (ed.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, Band VII (Herzberg 1994), 1271-1275.

SAUSER, Ekkart, „Inkarnation und Kirche. Hugo Rahner und ein Neuansatz in der nachkonziliaren Ekklesiologie“, *Trierer Theologische Zeitschrift* 78 (1969), s. 110-114.

SAUSER, Ekkart, „Väterkunde und Vätertheologie. Gedanken anlässlich des neuesten Buches von Hugo Rahner SJ“, *ZKTh* 87 (1965), s. 203-206.

SCHREDT, Franz X., „P. Hugo Rahner S.J. – Mensch und Gelehrter!“, *Unitas* 100 (1960), s. 95n

„Unser Geburtstagsbrief“, *KCC* 99 (1965), s. 14n.

VORGRIMLER, Herbert, „Den Vätern und dem Vater. Der Theologe und Historiker Hugo Rahner“, in G. BRUMMER, E. STÜBEL (eds.), *Das Bodenseebuch* (Kreuzlingen 1963), s. 20-30.

VORGRIMLER, Herbert, „Mystische Innerlichkeit und weltoffene Humanität. Hugo Rahner SJ 60 Jahre“, *ChS* 12 (1. 5. 1960), s. 143n.

VORGRIMLER, Herbert, „Persönliche Erinnerungen an Hugo Rahner“, *ZKTh* 123 (2000), s. 157-163.

WAGNER, Georg, „Um eine neue Verkündigung, gottbezogene Innerlichkeit und christliche Weltoffenheit. Eine Würdigung des Lebenswerkes von Pater Hugo Rahner S. J. Nachklang zur Feier seines 60. Geburtstages“, in *Religion, Wissenschaft, Kultur* 13 (1962), s. 227-248.

WULF, H., J. Daniélou, H. Vorgrimler (eds.): *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* (Freiburg i. B. 1961) – recenze, *GuL* 35 (1962), s. 76n.

b) Spisy se vzťahem k Rahnerovi

ALTRICHTER, Michal, „Die Rahner-Rezeption in Böhmen“, *StZ* 224 (2006), s. 196-201.

BATLOGG, Andreas R., „Die theologische Fakultät Innsbruck zwischen ‘Anschluss’ und Aufhebung (1938)“, *ZKTh* 120 (1998), s. 164-183.

BATLOGG, Andreas R., „Karl Rahners theologische Dissertation ‘E latere Christi’. Zur Genese eines patristischen Projekts (1936)“, *ZKTh* 126 (2004), s. 111-130.

BATLOGG, Andreas R., KLEIN, Nikolaus, „Kollektive Wahrheitsfindung auf dem Zweiten Vatikanum. Zu einer Momentaufnahme von Karl Rahner SJ“, *StZ* 137 (2012), s. 579-589.

CORETH, Emmerich, *Das Jesuitenkolleg Innsbruck. Grundzüge seiner Geschichte*. Theologische Fakultät der Universität Innsbruck: Herder, 1991. 76 s. [Sonderdruck aus der *ZKTh* 113 (1991), s. 140-213].

ČUNÁT, Jiří, *Herman Schmid: Tajemství úžasná*. Brno: Proglas, 1999. 107 s. ISBN 80-902146-4-9.

DACÍK, Reginald, „Studium bohosloví“, in *Bohosloví. Co a jak číst pro studium jeho jednotlivých oborů* (Praha 1946), s. 5-10.

GANGL, Peter, „‘Ein Herz und eine Seele‘. Ein Beitrag zur Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung im theologischen Konvikt Innsbruck“, *ZKTh* 131 (2009), s. 150-173.

IMHOF, Paul; BIALLOWONS, Hubert (eds.), *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*. Düsseldorf: Patmos, 1986. ISBN 3-491-77631-7.

KARRER, Otto, *Streiflichter. Aus Briefen an mich 1933-1975*. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht, 1976. 192 s. ISBN 3-7820-0354-3.

NEUFELD, Karl Heinz, „‘Aufhebung’ und Weiterleben der theologischen Fakultät Innsbruck (1938-1945). Fakten, Reaktionen und Hintergründe während des Zweiten Weltkriegs“, *ZKTh* 119 (1997), s. 27-50.

NEUFELD, Karl Heinz, „Lehramtliche Missverständnisse. Zu Schwierigkeiten Karl Rahners in Rom“, *ZKTh* 111 (1989), s. 420-430.

NEUFELD, Karl Heinz, „Karl Rahner: Predigten zur Verkündigungstheologie 1938“, *ZKTh* 129 (2007), s. 183-206 (183n).

NEUFELD, Karl Heinz, „Theologiegeschichtliches zur innsbrucker ‘Verkündigungstheologie’“, *ZKTh* 115 (1993), s. 13-26.

NEUFELD, Karl Heinz, „Verkündigungstheologie“, in ³LThK, 10. Band, s. 690n.

RAHNER, Karl, „Kerygmatische Theologie“, in ²LThK, 6. Band, s. 126.

SCHÖNBORN, Christoph, „Úvodní slovo“, in J. ČUNÁT, *Herman Schmid: Tajemství úžasná* (Brno 1999), s. 7-9.

SCHÜTZNER, Svatopluk, „K otázkám kerygmatické theologie“, *ČKD* 111 (1946), s. 120-130.

VORGRIMLER, Herbert, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*. 2. Aufl. Freiburg i. B.: Herder, 1988. 222 s. ISBN 3-451-21315-X.

3. Další použitá literatura

ADAM, Karl, *Jesus Christus*. 4. Aufl. Augsburg: Literarisches Institut von Haas & Grabherr, 1935. 326 s.

AMBROS, Pavel, „Teologické aspekty úcty Božského Srdce Ježíšova“, in K. KAISEROVÁ, J. MIKULEC, J. ŠEBEK, (eds.), *Srdce Ježíšovo: teologie – symbol – dějiny* (Praha 2005), s. 29-39.

AUBERT, Roger, „Die Theologie während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“, in R. VAN DER GUCHT, H. VORGRIMLER (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*.

Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Band II. (Freiburg 1969), s. 7-70.

BALTHASAR, Hans Urs von, „Čas Krista“, *Teologický sborník* 1 (1995), s. 70-79.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Das Herz der Welt*. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes, 2008. 174 s. ISBN 978-3-89411-372-8.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Licht des Wortes. Skizzen zu allen Sonntagslesungen*. Trier: Paulinus-Verlag, 1987. 279 s. ISBN 3-7902-0047-6.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Mysterium Paschale*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1984. 262 s.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Vol. 2. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1991. ISBN 0-8028-2410-2.

BEA, Augustinus; RAHNER, Hugo; RONDET, Henri; SCHWENDIMANN, Frederich (eds.), *Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP. XII „Haurietis aquas“*. I. Pars *theologica*. Roma: Herder, 1959. 780 s.

BENEDIKT XVI., Encyklika o křesťanské naději *Spe salvi*. Praha: Paulínky, 2008. 63 s. ISBN 978-80-86949-41-3.

BENEDIKT XVI., Homilie z půlnoční mše vánoční 2006. Dostupné na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=6967> [6. 4. 2011].

BENEDIKT XVI., Katecheze na generální audienci 20. 4. 2011. Dostupné na: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=14440> [21. 4. 2011].

BENEDIKT XVI., List k 50. výročí vydání encykliky *Haurietis aquas*, AAS 98 (2006), s. 458-462.

BOUBLÍK, Vladimír, *Teologie dějin spásy*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 165. s. ISBN 80-7192-486-5.

BRAGUE, Rémi, *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011. 170 s. ISBN 978-80-7325-246-5.

BROŽ, Prokop, *Kristus, Duch a jednota církve v dějinách. Ekleziologie J. A. Möhlera*. Praha: Karolinum, 2011. 340 s. ISBN 978-80-246-1892-0.

BUGNINI, Annibale, „Le messe del SS. Cuore di Gesù“, in A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (eds.), *Cor Jesu*, s. 61-94.

CONGAR, Yves, *Der heilige Geist*. Leipzig: St. Benno-Verlag, 1988. 495 s. ISBN 3-7462-0196-9 (orig. *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1979).

CONGAR, Yves, *Jesus Christus – unser Mittler, unser Herr*. Stuttgart: Schwabenverlag, 1967. 231 s. (orig. *Jesus-Christ notre Médiateur, notre Seigneur*, Paris 1965).

CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Istruzione sullo studio dei Padri della chiesa nella formazione sacerdotale*. Roma, 1988. Dostupné na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19891110_padri_it.html [29. 12. 2010].

„‘Cor ad cor loquitur‘. John Henry Cardinal Newman's Coat of Arms“. Dostupné na: <http://www.newmanfriendsinternational.org/newman/?p=123> [2. 6. 2011].

CORETH, Emerich, „In memoriam P. Josef Miller SJ“, *ZKTh* 108 (1986), s. 1-4.

CROUZEL, Henri, „Die Patrologie und die Erneuerung der patristischen Studien“, in R. VAN DER GUCHT, H. VORGRIMLER (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Band III.* (Freiburg 1969), s. 504-529.

ČERNÝ, J. M., „Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod... Johannes Stufler S. J.“, *Časopis katolického duchovenstva* 4 (1906), 304-308.

Český misál. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015. 1071 s. ISBN 978-80-7195-810-9.

DANDER, Franz, „P. Ludwig Lercher S. J. †“, *ZKTh* 61 (1937), s. 656.

DANIÉLOU, Jean, *Chrám jako znamení Boží přítomnosti.* Řím: Křesťanská akademie, 1986. 55 s. (orig. *Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu*, Paris 1942).

DANIÉLOU, Jean, *Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern.* München: Kösel-Verlag, 1963. 397 s. (orig. *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fetes d' après les Pères de l' Église*, Paris 1951).

DANIÉLOU, Jean, *Vom Geheimnis der Geschichte.* Stuttgart: Schwabenverlag, 1955. 403 s. (orig. *Essai sur le Mystère de l'histoire*, Paris 1953).

DANIÉLOU, Jean; VORGRIMLER, Herbert (eds.), *Sentire ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit.* Freiburg i. B.: Herder, 1961. 828 s.

DANKER, Frederick William (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature.* 3rd ed. Chicago a London: The University of Chicago Press, 2000. ISBN 0-226-03933-1.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. 603 s. ISBN 80-7192-467-9.

DVOŘÁK, Václav (v rozhovoru s Janem Mazancem), *Čím to je, že jste tak klidný?* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008. 189 s. ISBN 978-80-7195-237-4.

EBNER, Martin, „Jeder Ausleger hat seine blinden Flecken,“ in T. SÖDING (ed.), *Das Jesus-Buch des Papstes: Die Antwort der Neutestamentler* (Freiburg i. B. 2007), s. 30-42.

FABER, Eva-Maria, „Universale concretum. Zur Auslegung eines christologischen Motivs“, *ZKTh* 122 (2000), 299-316.

FRANTIŠEK, Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě *Evangelii gaudium.* Praha: Paulínky, 2014. 183 s. ISBN 978-80-7450-118-0.

FRIES, Heinrich, „Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung“, in *MySal 4/1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde* (Einsiedeln 1972), s. 224-252.

FRÝVALDSKÝ, Pavel, „Christologie v díle Josepha Ratzingera – Benedikta XVI.“, *Studia theologica* 41 (2010), 43-62.

FRÝVALDSKÝ, Pavel, „Kříž jako ‘liturgie poslušnosti’“, *MKR Communio* 3 (2012), s. 75-85.

GERL, Hana Barbara, „‘Durchblick aufs Ganze‘. Romano Guardinis Werk in seiner Entfaltung“, in J. RATZINGER (ed.), *Wege zur Wahrheit*, s. 32-70.

- GIBELLINI, Rosino, *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011. 644 s. ISBN 978-80-7195-177-3.
- GNILKA, Joachim, *Theologie des neuen Testaments*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Suppl.-Bd. 5. Freiburg i. Br.: Herder, 1994. 470 s. ISBN 3-451-23307-X.
- Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch*. Köln: Verlag J. P. Bachem, 1975. 1135 s. ISBN 3-7616-0278-2.
- GRAMMATICA, Alvaro, *Mesiánští židé a Mesiáš v kontextu současné židovské rozpravy o Ježíši z Nazareta*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014. 244 s. ISBN 978-80-244-4257-0.
- GRIENER, George E., „Hermann Schell and the reform of the Catholic Church in Germany“, *Theological Studies* 54 (1993), s. 427-454.
- GRILLMEIER, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. 2. Aufl. Freiburg i. B.: Herder, 2004. 832 s. ISBN 3-451-28351-4.
- GRILLMEIER, Alois, „Jesus von Nazaret – ‚im Schatten des Gottessohnes‘? Zum Gottes- und Christusbild“, in KOLEKTIV AUTORŮ, *Diskussion über Hans Küngs „Christsein“* (Mainz 1976), s. 60-82.
- GRILLMEIER, Alois, „Theologia cordis. Das Herz in Glaube und Frömmigkeit“, *GuL* 21 (1948), s. 333-351.
- GUARDINI, Romano, *Der Herr. Betrachtungen über das Leben und die Person Jesu Christi*. 2. Aufl. Würzburg: Werkbund-Verlag, 1938. 762 s.
- GUARDINI, Romano, *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*. Freiburg i. B.: Herder, 1968. 126 s.
- GUARDINI, Romano, *Konec novověku*. Praha: Vyšehrad, 1992. 95 s. ISBN 80-7021-055-9.
- HAECKER, Theodor, *Der Christ und die Geschichte*. 2. Aufl. München: Kösel-Verlag, 1949. 172 s.
- HAKL, Hans Thomas, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*. 2 vyd. New York: Routledge, 2014. 456 s. ISBN 978-1-84553-115-7 (orig. *Verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen zwischen Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Gaggenau 2001).
- HAMON, Auguste, „Nejsvětější Srdce“, in KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské Srdce*, s. 80-88.
- IMBELLI, Robert, „The christocentric mystagogy of Joseph Ratzinger“, *ICR Communio* 42 (2015), s. 119-143.
- JAN PAVEL II., Encyklika o eucharistii a jejím vztahu k církvi *Ecclesia de eucharistia* ze 17. dubna 2003. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003. 53 s. ISBN 978-80-247-1821-7.
- JAN PAVEL II., Encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem *Fides et ratio* z 14. září 1998. Praha: Bell, 1999. 106 s. ISBN 80-7113-234-9.
- JAN PAVEL II., Encyklika *Redemptor hominis* z 4. března 1979. Praha: Zvon, 1996. 72 s. ISBN 80-7113-178-4.

JAN PAVEL II., Apoštolský list o přípravě na jubilejní rok 2000 *Tertio millennio adveniente* z 10. listopadu 1994. Praha: Zvon, 1995. 55 s. ISBN 80-7113-126-1.

Kancionál. Společný zpěvník českých a moravských diecézí. 8. vyd. Praha: ZVON, 1999. 718 s. ISBN 80-7113-235-7.

KASPER, Walter, *Die Kirche Jesu Christi*, Walter Kasper – Gesammelte Schriften, Band 11. Freiburg i. B.: Herder, 2008. 531 s. ISBN 978-3-451-29946-9.

KASPER, Walter, *Glaube und Geschichte.* Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1970. 447 s.

KASPER, Walter, *Jesus der Christus.* Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1974. 332 s. ISBN 3-7867-0464-3.

KASPER, Walter, „Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus“, *IKZ Communio* 17 (1988), s. 433-443.

KASPER, Walter, „Kříž jako zjevení lásky Boha“, *MKR Communio* 14 (2010), s. 10-18.

KASPER, Walter, *Milosrdství. Základní pojem evangelia – klíč křesťanského života.* Brno: CDK, 2015. 229 s. ISBN 978-80-7325-366-0.

Katechismus katolické církve. 2. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. 793 s. ISBN 80-7192-488-1.

KEHL, Medard, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie.* Würzburg: Echter Verlag, 1992. 472 s. ISBN 3-429-01454-9.

KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské Srdce. Teologická reflexe.* Velehrad: Refugium, 2002. 196 s. ISBN 80-86045-86-2.

KOLEKTIV AUTORŮ, *Kamínky. Drobná svědectví o pronásledování křesťanů v době komunistické totality i o jejich snahách o svobodu a dobro vlasti*, 4. díl. Hradec Králové: Biskupství královéhradecké, 2002. 189 s. ISBN 80-238-9786-1.

KOLVENBACH, Peter-Hans, *Velikonoční cesta. Exercicie k obnově života.* Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1996. 175 s.

LAKNER, Franz, „Die dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck 1857-1957“, *ZKTh* 80 (1958), s. 101-141.

LEV XIII., Encyklika o zasvěcení nejsvětějšímu Srdci *Annum sacrum* ze dne 25. května 1899. Leonis XIII. P. M. Acta 19 (1899), s. 71-80, český překlad in KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské Srdce*, s. 12-17.

LUBAC, Henri de, *Katolicismus.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995. 287 s. ISBN 80-7192-017-7. (orig. *Catholicisme*, Paris 1965).

LUBAC, Henri de, *Meditace o církvi.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. 339 s. ISBN 978-80-7195-120-9. (orig. *Méditation sur l'Église*, Paris 2006).

LUBAC, Henri de, *The Motherhood of the Church, followed by particular Churches in the universal Church and an interview conducted by Gwendoline Jarczyk.* San Francisco: Ignatius Press, 1982. ISBN 0-89870-014-0. (orig. *Les églises particulières dans l'Église universelle, suivi de La maternité de l'église, et d'une interview recueillie par G. Jarczyk*, Paris 1971).

LURKER, Manfred (ed.), *Wörterbuch der Symbolik.* 5. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1991. 871 s. ISBN 3-520-46405-5.

- MENKE, Karl-Heinz, „Balthasarova ‚teologie tří dnů‘. Ježíš jde na kříž, k mrtvým, k Otcí“, *MKR Communio* 14 (2010), s. 19-35.
- MENKE, Karl-Heinz, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2008. 586 s. ISBN 978-3-7917-2115-6.
- MENKE, Karl-Heinz, „Svár ostrých kontroverzí. Závěrečná mariologická kapitola koncilní konstituce o církvi *Lumen gentium*“, *MKR Communio*, 18 (2014), s. 86-102.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O lidském rozvoji a křesťanské spáse*; český překlad in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995* (Kostelní Vydří 2010), s. 49-72.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Teologie – Christologie – Antropologie*; český překlad in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995* (Kostelní Vydří 2010), s. 79-103.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Víra a inkulturace*; český překlad in *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK* (Kostelní Vydří 2011), s. 54-80.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÉ KOMISE, *Vybraná témata z eklesiologie*; český překlad in *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi* (Kostelní Vydří 2011), s. 133-186.
- MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybrané otázky z christologie*; český překlad in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise věnované christologii a soteriologii do roku 1995* (Kostelní Vydří 2010), s. 13-44.
- Missale Romanum: ex decreto Sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*. Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970. 966 s.
- NICHOLS, Aidan, *Catholic thought since the Enlightenment: A survey*. Leominster: Gracewing, 1998. 224 s. ISBN 0-85244-474-5.
- NOVOTNÝ, Vojtěch, *Odvaha být církvi: Josef Zvěřina v letech 1913-1967*. Praha: Karolinum, 2013. 589 s. ISBN 978-80-246-2452-5.
- PACIK, Rudolf, „Das ganze Christentum konzentrieren. Die Anfänge von Jungmanns theologischen Ideen 1913-1917“, *ZKTh* 111 (1989), s. 305-359.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a christologie*. Praha: Krystal OP, 1999. 98 s. ISBN 80-85929-31-7.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi*. Praha: ZVON, 1996. 109 s. ISBN 80-7113-156-3.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004. 146 s. ISBN 80-7192-900-X.
- PASQUALE, Gianluigi, *La Teologia della Storia della Salvezza nel secolo XX*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2002. 616 s. ISBN 88-10-40563-3.
- PAVEL VI. Apoštolský list *Investigabiles divitias Christi*, AAS 57 (1965), s. 298-301.
- PETRÁČEK, Tomáš, *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*. Praha: Vyšehrad, 2011. 347 s. ISBN 978-80-7429-248-4.
- PINSKER, Anton, „P. Ludwig Lercher S.J.“, in *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950*, Bd. 5, (1972), s. 152n.

PIUS XI., Encyklika o smíru, jímž jsme všichni povinni největšímu Srdci Ježíšovu, *Miserentissimus Redemptor* z 8. května 1928, AAS 20 (1928), český překlad in KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské Srdce*, s. 165-179.

PIUS XII., Encyklika o úctě k Nejsvětějšímu Srdci Ježíšovu *Haurietis aquas* ze dne 15. května 1956, AAS 48 (1956), s. 309-353; český překlad in KOLEKTIV AUTORŮ, *Božské Srdce*, s. 18-50.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, „Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho dílu *Breviloquium*“, in BONAVENTURA, *Breviloquium. Compendium scholastické teologie* (Praha 2004), s. 15-70.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, „Bůh Otec a kenóze Syna“, *Teologická revue* 71 (2000), č. 1-2, s. 92-101.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, „Důsledná obhajoba úplnosti Kristova lidství ve spekulativní christologii Jana Duns Scota“, in J. DOLINSKÝ (ed.), *Studia Aloisiana: ročenka Teologické fakulty Trnavské univerzity* 2004 (Bratislava 2004), s. 283-292.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Hermeneutika mystéria*. Praha a Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2005. 243 s. ISBN 80-7195-001-7 (Krystal OP), ISBN 80-85929-77-5 (Karmelitánské nakladatelství).

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha a Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2007. 590 s. ISBN 978-80-85929-99-7 (Krystal OP), ISBN 978-80-7195-123-0 (Karmelitánské nakladatelství).

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009. 134 s. ISBN 978-80-7195-369-2.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd. Praha a Kostelní Vydří: Krystal OP a Karmelitánské nakladatelství, 2006. 415 s. ISBN 80-85929-80-5 (Krystal OP), ISBN 80-7195-000-9 (Karmelitánské nakladatelství).

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, „Mysteria carnis Christi – velký dluh teologie“, *MKR Communio* 6 (2002), s. 238-241.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Tajemství srdce vtěleného Syna. Nástin teologie boholidského srdce Páně*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2001. 46 s. ISBN 80-7266-084-5.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, „Trinitární paradigma implicitně přítomné v díle sv. Bonaventury a jeho využití“, in L. KARFÍKOVÁ, Š. ŠPINKA (eds.), *Pán a dárce života*. Brno: CDK, 1999, s. 75-109.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, „Trojice a Marie z Nazareta“, in KOLEKTIV AUTORŮ, *Maria z Nazareta. Plnost člověka a jádro církve* (Svitavy 2003), s. 93-123.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, „Základní východiska křestanské pneumatologie“, in KOLEKTIV AUTORŮ, *Duch svatý*, Studijní texty Centra Aletti VI. (Velehrad 2000), s. 30-48.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav, *Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850-1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014. 281 s. ISBN 978-80-244-3855-9.

RAHNER, Karl, „‘Siehe dieses Herz!’ Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung“, in *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln 1960), s. 379-390.

- RAHNER, Karl, „Zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes“, in *Schriften zur Theologie XVI* (Einsiedeln 1984), s. 348-363.
- RATZINGER, Joseph, *Církev jako společenství*. Praha: ZVON, české katolické nakladatelství, 1994. 113 s. ISBN 80-7113-102-4. (orig. *Zur Gemeinschaft gerufen*, Freiburg i. B. 1991).
- RATZINGER, Joseph, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*. München: Kösel-Verlag, 1976. 93 s. ISBN 3-466-25663-1.
- RATZINGER, Joseph, „Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus“, in J. DANÍELOU, H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire ecclesiam*, s. 152-175.
- RATZINGER, Joseph, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglaube der Kirche*. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes, 1977. 83 s. ISBN 3-265-10188-6.
- RATZINGER, Joseph, *Dogma und Verkündigung*. München-Freiburg i. B.: Erichewel Verlag, 1973. 464 s. ISBN 3-87904-039-7.
- RATZINGER, Joseph, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*. 2. Aufl. Freiburg i. B.: Herder, 2007. 238 s. ISBN 978-3-451-29092-3.
- RATZINGER, Joseph, *Evropa: její základy dnes a zítra*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. 101 s. ISBN 80-7192-801-1.
- RATZINGER, Joseph, *Hledět na probodeného. Pokus o spirituální christologii*. Brno: CDK, 1996. 100 s. ISBN 80-85959-11-9 (orig. *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984).
- RATZINGER, Joseph, *Můj život. Vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu*. 2. vyd. Brno: Barrister & Principal, 2005. 126 s. ISBN 80-85947-94-3 (orig. *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998).
- RATZINGER, Joseph, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach Bonaventura (1955)*, in *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften (hg. G. L. Müller), Band 2. Freiburg i. B.: Herder, 2009. 912 s. ISBN 978-3-451-30130-8.
- RATZINGER, Joseph, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München: Erichewel Verlag, 1982. 416 s. ISBN 3-87904-081-8.
- RATZINGER, Joseph, „Über die Ekklesiologie der Konstitution ‘Lumen gentium’“. Dostupné na: <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/veliternum-signia.josephus-ratzinger.01.html> [16. 5. 2011].
- RATZINGER, Joseph, *Unterwegs zu Jesus Christus*. 5. Aufl. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2005. 171 s. ISBN 3-936484-63-5.
- RATZINGER, Joseph, *Úvod do křesťanství. Výklad apoštolského vyznání víry*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. 285 s. ISBN 978-80-7195-012-7. (orig. *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2000).
- RATZINGER, Joseph, „Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft“, in J. RATZINGER (ed.), *Wege zur Wahrheit*, s. 138–142.
- RATZINGER, Joseph, „Vztah mezi učitelským úřadem Církve a exegezí“, *MKR Communio* 13 (2009), s. 396-402.

- RATZINGER, Joseph, (ed.), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1985. 144 s. ISBN 3-491-77633-3.
- RATZINGER, Joseph, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortbestimmung im Disput der Gegenwart*. Einsiedeln: Johannes, 1993. 115 s. ISBN 3-9411-316-2.
- RATZINGER, Joseph – BENEDIKT XVI., *Ježíš Nazaretský I*. Brno: Barrister & Principal, 2011. 269 s. ISBN 978-80-87474-30-3 (orig. *Jesus von Nazareth*, Freiburg i. B. 2007).
- ROLLAND, Romain, *Život Beethovenův; Život Michelangelův; Život Tolstého*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957. 445 s.
- SESBOUÉ, Bernard, „Ignatian spirituality and theology“, *Review of Ignatian Spirituality* 38 (2007), s. 28-35.
- SCHEFFCZYK, Leo, *Maria, Mutter und Gefährtin Christi*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2003. 360 s. ISBN 3-929246-91-0.
- SCHMAUS, Michael, „Ein Wort zur Verkündigungstheologie“, *Theologie und Glaube* 33 (1941), s. 16-24.
- SCHMAUS, Michael, *Katholische Dogmatik. Zweiter Band: Gott der Schöpfer und Erlöser*. 3. a 4. Aufl. München: Max Hüber Verlag, 1949. 962 s.
- SCHNEIDER, Wolfgang, *Die Herzenswunde Gottes: die Theologie des durchbohrten Herzens Jesu als Zugang zu einer spirituellen Theodizeefrage – Inaugural-Dissertation* (Passau 2007). Dostupné na: <http://d-nb.info/98715009X/34> [25. 6. 2015].
- SCHÖNBORN, Christoph, „Člověk je stvořen, aby se stal Bohem“, *MKR Communio* 1 (1997), s. 279-292.
- SCHÖNBORN, Christoph, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*. Paderborn: Bonifatius, 2002. 372 s. ISBN 3-89710-202-1.
- SCHÖNBORN, Christoph, *Ikona Krista. Teologické východiská*. Bratislava: Vydavateľstvo Oto Németh, 2002. 223 s. ISBN 80-88949-56-4. (orig. *Die Christus – Ikone. Eine theologische Hinführung von Christoph Kardinal Schönborn*, Wien 1998).
- SCHÖNBORN, Christoph, *Weihnacht Mythos wird Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung*. 2. Aufl. Einsiedeln: Johannes, 1992. 87 s. ISBN 3-89411-311-1.
- SCHUPP, Franz, „In memoriam P. Franz Lakner SJ“, *ZKTh* 96 (1974), s. 345n.
- SCHÜTZ, Christian, „Mysteria Ježíšova života – prizma víry“, *MKR Communio* 8 (2002), s. 218-230.
- SKALICKÝ, Karel, „Homilie velkého stylu o Ježíši z Nazareta“, *Teologické texty* 19 (2008), s. 2-6.
- SPINDELBÖCK, Josef, „Das Heiligste Herz Jesu im ‚Katechismus der Katholischen Kirche‘“ (Vortrag beim 14. Herz-Jesu-Studenten tag am 22. 1. 2005 in Wien). Dostupné na: http://stjosef.at/artikel/katechismus_herz_jesu.htm [19. 4. 2011].
- Spisy apoštolských otců* (přel. L. Varcl, D. Drápal, J. Sokol). 3. vyd. Praha: Kalich, 2004. 278 s. ISBN 80-7017-003-4.
- STANLEY, David M., „'From his heart will flow rivers of living water' (Jn 7,38)“, in A. BEA, H. RAHNER, H. RONDET, F. SCHWENDIMANN (eds.), *Cor Jesu*, s. 509-542.
- SZILAS, László, „Lercher, Ludwig“, in *Neue Deutsche Biographie* 14 (1985), s. 315.

- ŠPIDLÍK, Tomáš, *Důvody srdce*. Praha: Vyšehrad, 2001. 212 s. ISBN 80-7021-533-X.
- ŠPIDLÍK, Tomáš, *Ignác – starec. Příklad duchovního otcovství*. Velehrad: Refugium, 2005. 114 s. ISBN 80-86715-38-8.
- ŠTĚCH, František, „Kdo (co) nás osvobodí? Kristologie následování a praktická ekleziologie“, in M. CÁB, R. MÍČKA, M. PELECH (eds.), *Mezinárodní symposium o teologii osvobození* (České Budějovice 2007), s. 37-43.
- TESSAROLO, Andrea, *Theologia cordis appunti di teologia e spiritualità del cuore die Gesù*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1993. 117 s. ISBN 88-10-50720-7.
- TICHÝ, Ladislav, *Chvála lásky. Interpretace a účinky 13. kapitoly prvního listu Korint'ánům*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008. 202 s. ISBN 978-80-244-2052-3-
- TILLICH, Paul, „Symboly víry“, in P. TILLICH, *Lidské tázání po nepodmíněném* (Brno 1997), s. 76-84.
- TILLICH, Paul, *Systematic Theology. Volume II*. 3. vyd. Digsweil Place: James Nisbet & Co. Ltd., 1964. 216 s.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae*. Dostupné na: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> [3. 6. 2011].
- ÚŘEDNÍČEK, František, *Skrytý poklad. Pobožnost k Božskému Srdci Páně*. Olomouc: Refugium, 2010. 127 s. ISBN 978-80-7412-056-5.
- ZANDER, Helmut, „Die ‘Ergriffenen’ von Ascona. Wissenschaft und Spiritualität im Eranos-Kreis“, *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 271 (2001), s. 68.
- ZIMMERMANNOVÁ, Marie, „Josef Andreas Jungmann a kerygmatický přístup ke katechezi“, *Cesty katecheze* 1 (2011), s. 20n.
- ŽŮREK, Jiří, *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*. Praha: Krystal OP, 2008. 319 s. ISBN 978-80-87183-01-4.