

ROBERT MURRAY:

TEOLOGIE STVOŘENÍ: REFLEXE

O EKOLOGII

(Olomouc: Refugium, 2017,
349 stran, ISBN 978-80-7412-253-8)

Tradice Bible je stále velmi inspirující. Robert Murray to ve své studii prokazuje způsobem mimořádným. Jeho práce z oboru biblické teologie zrála dlouhou dobu a má potenciál inspirovat přístup k biblické tradici. Pokouší se v nejstarších pramenech Božího zjevení nacházet dodnes stále platné – ba ještě důležitější – způsoby uvažování o našem současném zájmu o ekologii. Opouští obvyklý přístup, který zdomácněl ve výkladu stěžejního pojmu Starého zákona – *smlouva* (mezi Bohem a izraelským národem). Nepokouší se jej vysvětlit výlučně na základě starověkých politických modelů Blízkého východu, ale zaměřuje se na uspořádání kosmického řádu, přírody a společnosti. Smlouva, kterou vyvolený národ ctí a která ho formuje, se stává v jeho interpretaci *kosmickou smlouvou*. Izraelský národ ve svých počátcích, podobně jako jeho sousedé, věřil, že svět je uspořádán vědomě harmonicky a že nebe a země k sobě patří. Lidská spolupráce se světem jej má uchovávat a rozvíjet tváří v tvář nepřátelským silám, které

tuto harmonii chtějí zničit. Důležitost spravedlnosti, která je spojena s milosrdenstvím a navenek vyjádřena bohoslužbou, je možno pochopit jen tím, že se postupně objasňuje role jednotlivých králů a náboženských elit. Tato jejich odpovědnost utváří postupně dějiny spásy, v nichž se smlouva mezi Bohem a člověkem naplňuje. Pro budoucnost je důležité, aby ti, kteří mají větší odpovědnost za společnost, dobře vnímali dopady nerespektování Bohem daného a člověkem přijímaného řádu světa a přírody.

Tato základní hypotéza autora je vyjádřena v šesti kapitolách: 1. Zavázání kosmických prvků přísahou při stvoření (s. 25–45), 2. Porušení kosmické smlouvy (s. 46–67), 3. Znovunastolení věčné smlouvy (s. 68–93), 4. Pozemské následky porušení kosmické smlouvy (s. 94–130), 5. Teorie a rituály pro zachování kosmického řádu (s. 131–173) a 6. Vztahy v království pokoje (s. 174–224). Tento nově nabytý pokoj se projevuje i ve vztahu mezi člověkem a zvířaty. V každé kapitole R. Murray velmi podrobně studuje jednotlivé biblické pasáže, které dokumentují přesvědčivé argumenty pro jeho tezi. Některé vybrané úryvky se stávají cílem jeho velmi hluboké analýzy obsahující všechny prvky biblické exegeze, navíc doplněné

o vynikající schopnost vyvozovat závěry z širokého záběru kulturní komparistiky. Jen při pochopení tohoto jeho přístupu můžeme porozumět tomu, jak vysvětluje předávání *modelů uvažování* o místě člověka ve světě, utvářených v předbiblické a biblické tradici až do dnešní doby. Již letmý pohled na index biblických míst a odkazy na literaturu tento závěr dobře dokládá. Navíc objasnění základních hebrejských výrazů, reálií a historicko-kulturních souvislostí velmi usnadňuje četbu i těm, kteří nejsou zcela doma v biblických studiích, vyžadujících skvělou lingvistickou vybavenost.

Ačkoliv Jer 33,20–26 a Žl 89 ukazují, že slavení kosmické smlouvy přispívá ke stabilitě království, R. Murray nachází Boží zaslíbení dané stvořenému světu jen v *První knize Henochově* (69, 13–15), kde je *tajemství přísahy* předáno a odhaleno *svatým*, vyvoleným. Kosmický chaos vedl k povodním. Ty byly připisovány nadlidským činitelům v Gn 6,1–7; v Iz 24 a Iz 33 pak byly připsány útoky proti kosmické smlouvě jiným nepřátelským silám. Věčná smlouva (Gn 9,15–16) byla vyličeána u proroka Ozeáše (Oz 2) obrazem manželství a rozvodu užitého jako symbolu v reakci na pohanské kultury plodnosti. Po písni o trpícím služebníkově užívá

Deuteroizaiáš tento obraz proroka Ozeáše, aby ujistil Svatý Izrael – postavu milované ženy – s odkazem na potopu (Iz 54,9–10) o Boží přísaze: „Nyní přísahám, že se již na tebe nerozhněvám, nebudu ti hrozit.“ Popisuje věčnou smlouvu jako smlouvu pokoje a míru. V Iz 55,3–4 je tato kosmická smlouva propojena s Davidem odkazem na královský kult v období prvního chrámu. Královská role v této smlouvě (Ez 34,23–31) je rozvinuta v Žl 72 a v Iz 11,1–9; 32,16–17 zdůrazněním spravedlnosti a počestnosti.

Dopady porušení kosmické smlouvy na zem jsou popsány v Sof 1,2–3 a Oz 4,1–3. Morální rozpad spočívá v převrácení všeho dosavadního ve světě i ve vztazích mezi lidmi. To, co doposud udržovalo rovnováhu ve vztazích mezi lidmi a ve vztahu mezi světem lidí a kosmem, bylo narušeno od základu. Rituály, které směřovaly k tomu, aby tento řád byl uchován, znázorňovaly víru, že nebeské a pozemské sféry se vzájemně doplňují a že jsou společně spojeny jedním, vše v sobě zahrnujícím řádem věcí, který bude vyjádřen v harmonii nebeských těles, ročních období setí a žní, harmonii společnosti a vlastní bohoslužby na zemi. Rituály měly nejen dostat pod kontrolu zlé mocnosti, ale také pomáhaly nastolit spravedl-

nost a blahobyt prostřednictvím požehnání spojeného s příslušnými symbolickými činy.

Gn 1 změnila koncept náhledu na člověka: Bůh se stal obrazem člověka, není jen jeho vládcem. Naopak, Bůh mu svěřil vládu nad světem, a tím mu svěřil i důvěru, že i člověk sám se nechá vést spravedlností a milosrdenstvím. Svěřil mu péči o celý svět. *Věčná smlouva* spojila člověka a zvíře společně: člověk i zvíře patří do Božího díla stvoření (Gn 9,9–17). Iz 11,1–9 načrtává novou vizi způsobu vlády nad světem. Bude to Mesiáš, který uvede celý svět opět do situace ráje (Gn 1–2). „Vlk a beránek se budou pást spolu, lev jako býk bude žrát plevy, ale hadovi bude chlebem prach. Nikdo nebude škodit ani pustošit na celé mé svaté hoře – praví Hospodin“ (Iz 62,25). Autor společně s Margaret Barkerovou¹ zastává tezi, že nová teologická syntéza židovské teologie v době exilu a po něm posouvá zásadně celý biblický text ve své redakci dále, než tomu bylo v době prvního chrámu. A tento posun ukazuje, jak pohled kněžské a deuteronomické školy přibližuje a připravuje evangelní zvěst.

¹ Margaret BARKER, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, London: SPCK, 1987.

Poslední kapitola (*Témata a variace v křesťanství a židovství*, s. 225–291) nás přenáší postupně z židovství k Novému zákonu a pak ještě dále, totiž k sv. Hildegardě z Bingen a sv. Františkovi z Assisi, od židovských středověkých kompilátorů až k Shakespearovi.

Kosmickou smlouvu věhlasného britského teologa Roberta P. Mur-
raye SJ (*1925) a jeho představení biblických témat spravedlnosti, pokoje a integrity stvoření můžeme vnímat jako vynikající studii otevírající bohatství, které obvykle nazýváme křesťanskými kořeny naší evropské civilizace. Nebude od věci jej trochu blíže představit. Syn anglikánského misionáře, narozený v Číně, kde jeho otec působil, a vnuk Sira Jamese Murraye (1837–1915), znamenitého skotského lexikografa a filologa, prvního editora *Oxford English Dictionary*, konvertoval ke katolictví po návratu do Anglie bezprostředně po druhé světové válce. Již toto rodinné zázemí dává tušit, proč byl mladý jezuita poslán studovat Starý zákon a syrskou patristiku. Pojilo ho vřelé přátelství s celou rodinou anglického spisovatele Johna R. Tolkiena (1892–1973), který proslul jako autor slavných tří svazků *Pána prstenů*. Byl to právě R. Murray, který byl poctěn tím, že jako jeden z prvních dostal k četbě rukopis celého díla. Tolkien a Mur-

ray byli v čilém korespondenčním kontaktu a především v otázkách náboženství byl Tolkien jeho partnerem v diskuzích. Když 1. srpna 1959 po svém návratu z Innsbrucku slavil svoji primici, byl to Tolkien, který mu při mši asistoval jako ministrant. Byl to rovněž otec Robert, který sloužil 6. září 1973 zádušní mši za zemřelého přítele v kostele sv. Antonína Paduánského v Headingtonu (Oxford). Roli zde hrál i obdiv k americkému naivnímu malíři Edwardu Hicksovi (1780–1849), jehož některé obrazy utvářely vnitřní atmosféru celé rodiny ještě v době jejich pobytu v Číně. Tato atmosféra se stala rodinným dědictvím, které jej učilo dívat se již od raného mládí na svět očima milovníka pokojné harmonie s přírodou. Hicks byl totiž přesvědčeným kvakerem. A jeho dílo vyjadřovalo víru v Boží působení v člověku skrze vnitřní osvětlení. Kvakeři kladli důraz na osobní duchovní zkušenosti a četbu Bible, která pro ně představovala spíše záznam zkušeností předků a předchůdců. Nezabývali se výkladem Bible, nýbrž hledáním stejného zdroje zkušeností, které texty obsahovaly. Mírumilovné uspořádání světa, jak jej předkládal prorok Izaiáš slavným veršem: „Vlk a beránek se budou pást spolu, lev jako býk bude žrát plevy, ale hadovi bude chlebem prach.

Nikdo nebude škodit ani pustošit na celé mé svaté hoře“ (Iz 65,25), ztvárnil Hicks na svém plátně *The Peaceable Kingdom* (1825). Podobně Murray vnímal i obrazy dalšího anglického výtvarníka Stanleyho Spencera (1891–1959).

Studia klasických jazyků na Oxfordu, teologie v Innsbrucku, vyšší teologická studia na římské Gregoriáně, Papežském biblickém institutu i Papežském východním institutu, to vše jej připravilo na dráhu univerzitního profesora na Heythrop College Londýnské univerzity a skvělou vědeckou kariéru, mimo jiné i v úloze předsedy britské *Společnosti pro studium Starého zákona* (*The Society for Old Testament Study*). Zorný úhel otce Roberta však byl mnohem širší. Zahrnoval studium Bible a dobového historického pozadí jako studium civilizace, o kterou je třeba pečovat společně s přírodou a kulturou, které tvoří její nedílnou součást. Za vrchol jeho vědeckého přínosu je nutno považovat vynikající studii *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* z roku 1975, která se dočkala po třiceti letech druhého, značně prohloubeného vydání v londýnském nakladatelství T&T Clark.²

² Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac*

Na závěr citát z jeho knihy, v němž sám autor shrnuje poselství své knihy: „Věřím, že když je učení Bible o Božím stvoření a o našem místě v něm náležitě stráveno, zní pro nás takto: Jste bratry a sestrami každé lidské bytosti a ve své stvořenosti jste spoléčníky všeho, co se nachází v kosmu; nemáte žádné *právo* vykořisťovat nebo ničit, ale máte *povinnost* vůči všemu, před Bohem, jemuž jste odpovědní“ (s. 312).

Kdo chce studovat proroka Ozeáš, Izaiáš, Jeremiáš, Ezechiela nebo Žalmy, najde v analýze výše zmíněných textů něco velmi živého a aktuálního, provokativního i probouzejícího intelektuální dobrodružství vidět ekologické otázky dneška jinými očima. Najde dostatečnou odpověď na tezi formulovanou americkým historikem Lynnem Whitem,³ podle níž židé a předmoderní křesťané užívali tento verš Gn 1,28, aby ospravedlnili sobecké využívání životního prostředí. R. Murray je zasvěceným průvodcem biblického dědictví, který ten-

to post-moderní mýtus vyvrací, jak už to dříve učinil historik Jeremy Cohen.⁴

Jen na závěr je možné připomenout zásluhy talentované studentky teologie Alžběty Drexlerové, stipendistky Centra Aletti v Olomouci, která celou knihu pečlivě přeložila a začala připravovat k vydání. Výsledků své práce se již bohužel nedožila, když smířena s Bohem a s velkou důvěrou v Boží milosrdenství se s námi rozloučila 27. listopadu 2014. Na její práci navázala a dokončila ji Luisa Karczubová. Hebrejské texty přehlédl doc. Petr Chalupa. Takto dovršené dílo vytváří jistý vzor hodný následování.

Pavel Ambros

ROBERTO REPOLE:

*IL SOGNO DI UNA CHIESA EVANGELICA:
L'ECCLESIOLOGIA DI PAPA FRANCESCO*

(Roma: Libreria editrice Vaticana,
2017, 136 stran,
ISBN 978-88-266-0034-5)

Knihu italského teologa Roberta Repola (1967), prezidenta pres-

Tradition, London – New York: T&T Clark, 2006.

³ Lynn WHITE, „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” *Science* 155, č. 3767 (1967): 1203–1207; srov. Luisa KARCZUBOVÁ, *Překročit práh ekologie: K teologii dovršujícího se světa ve světle křesťanských tradic Východu a Západu*, Olomouc: Refugium, 2016),

⁴ Jeremy COHEN, *Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca, N. Y. – London: Cornell University Press, 1989.

tižní Asociace italských teologů, uvozuje *Prolog střežící a podněcující sny* (s. 11–19). Autor je přesvědčen, že v dějinách církve vždy byli křesťanky a křesťané, kteří „aktivovali onen stejný sen“ (Josef Egyptský, Josef, muž Marie; Sk 10), dnes k těmto postavám patří i papež František,¹ který neváhá v této tradici hovořit o svých touhách, přáních, aktivizaci procesů, jak s oblibou říká (s. 13). S tím svým pontifikát začíná (volba jména František – *církev chudá pro chudé*), jako refrén zaznívá jeho sen o církvi misionářsky zanícené (EG 27) a k tomu vybízí i ostatní: „Mějte i vy svůj sen o církvi, věřte v ni, obnovujte ji svobodou“ (s. 14). Toto vše – a bezpočet podobných vyjádření – je možné shrnout do *snu o církvi evangelní*. Proto je třeba neustálá schopnost církve poměřovat se evangeliem. Zde vzniká identita církve otevřená ke vztahům s Kristem, ve službě Kristu, který je vždy větší. Tu se rodí onen duchovně plodný neklid.

„Zde existuje riziko neutralizovat jeho magisterium tím, že se z něj dělá něco zdánlivě až příliš chudičkého na myšlenky a teologii, stejně tak existuje opačné ne-

bezpečí, které spočívá v tom, že je vynášeno jako něco zcela nového, co přivádí církev na novou plavbu, někam zcela jinam, než kde doposud magisterium a církev byly zakotveny“ (s. 16). Je možné připustit, že se jedná o novou fázi recepce ekleziologie Druhého vatikánského koncilu. Papež František je prvním papežem, který se neúčastnil jednání koncilu, jehož vliv je však velmi silný, můžeme říci, že je v něm velmi silně zakotven. Zcela záměrně a systematicky propojuje svůj pontifikát s koncillem: volí 8. prosinec jako den zahájení Jubilejního roku milosrdenství s odkazem na padesáté výročí ukončení koncilu (MV 4). EG 17 odkazuje na nezaměnitelný způsob, jímž se papež František na koncil odvolává. Vnáší do recepce koncilu svůj vlastní akcent na *teologii Božího lidu*. Zde je patrný vliv, který na papeže měl italsko-argentinský katolický myslitel Lucio Gera (1924–2012)² a ignaciánská spiritualita.³ Je to naplně-

¹ Maurizio GRONCHI, „Il sogno di papa Francesco,“ in *Il dolce stil novo papa Francesco*, ed. Maurizio Gronchi – Roberto Repole, Padova: Messaggero, 2015, s. 11–48.

² Srov. Virginia Raquel AZCUY – José Carlos CAAMAÑO – Carlos Maria GALLI (ed.), *La ecclesiologia del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires: Agape Libros, 2015, s. 405–471, především s. 424–431.

³ Alberto COZZI, „La verità di Dio dell'uomo di Cristo. Il teologico e l'antropologico nella cristologia di J. Bergoglio,“ in *Papa Francesco. Quale teologia*, ed. Alberto Cozzi – Roberto Repole – Giannino Piana, Assisi: Cittadella, 2016, s. 13–67.

ní slov K. Rahnera, který hovořil o tom, že Druhým vatikánským koncilem se církev stala světovou novým způsobem.⁴ Tento fenomén spolu s požadavkem *aggiornamenti* a *kreativní věrnosti* tvoří východisko ekleziologie papeže Františka (s. 19).

První kapitola: Primát evangelia (s. 21–47). Vynikající teolog Joseph Ratzinger se v některých bodech rozcházel s nejznámějším žákem K. Rahnera, s Johannem Baptistou Metzem. Jako prefekt Kongregace pro nauku víry měl pro něj uznání za jeho přednášku, kterou přednesl v roce 1993, když se v münsterské katedrále loučil na konci své akademické dráhy. Ocenil jeho důraz, jímž propojil evropský kontext s otázkou po Bohu. Je možné je oddělit od otázky, jaká je podstata církve. Stěžejní pro Druhý vatikánský koncil je rozvinutí diskurzu otázky o Bohu jako otázky o Bohu zvěstovaném církví. Z této perspektivy J. Ratzinger definoval své stanovisko ke koncilu: „Druhý vatikánský koncil chtěl přičlenit a podřídit řeč o církvi řeči o Bohu, chtěl navrhnout ekleziologii ve smyslu vskutku teologickém, ale recepce koncilu až doposud zanedbala tuto charak-

teristiku a dala přednost jednotlivým ekleziologickým tvrzením.“⁵ Samotný koncil, budeme-li analyzovat celý jeho *korpus*, invokoval ekleziologický diskurz do kristologického horizontu, jak ukazuje i *incipit* do LG („Kristus je světlo národů“, LG 1). Církev totiž odráží světlo Krista, v posledním důsledku také Trojici.⁶ Církev musí „opustit“ svůj *ekleziocentrismus* a stát se součástí všeobecného záměru spásy Otce, který se uskutečňuje v poslání Syna a naplňuje v daru Ducha. Církev je lidem „sjednoceným jednotou Otce i Syna i Ducha Svatého“ (LG 3 s odkazem na sv. Cypriána). Zde se ukazuje, že zlom, který přináší Druhý vatikánský koncil, je povahy spíše metodologické než obsahové (s. 23). Uvažujeme-li o církvi, bereme za její základ, dovršení a důvod existence toho, kdo v ní přebývá a z koho žije.⁷

Ekleziologii papeže Františka je možno porozumět jen z tohoto zorného úhlu. Církev je spojena s posláním Krista a darem Ducha, žije z nich a k nim tíhne. Zde nacházíme východisko pro novinář-

⁴ Karl RAHNER, „Il significato permanente del Concilio Vaticano II,“ in *Sollecitudine per la Chiesa*, Roma: Paoline, 1982, s. 362–380.

⁵ Joseph RATZINGER, „L'ecclesiologia della costituzione Lumen gentium,“ in *La Comunione nella Chiesa*, San Paolo: Cinisello Balsamo, 2010, s. 129–161, zde s. 132.

⁶ Tamtéž, s. 147–148.

⁷ Henri de LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Milano: Jaca Book, 1977, s. 13–31.

sky poněkud zprofanované zjednodušení toho, co papež s oblibou užívá jako své oblíbené termíny, například *vycházející církev*, církev *periferie*, církev jako *polní nemocnice*, pastýři, kteří mají být *cítili ovce-mi*. Pro papeže je církev výsostné místo, kde je Bůh činný (s. 24–25). Středem církve není církev, ale její nasměrování, jímž se zaměřuje na Boží působení, na evangelium jako zdroj radosti lidí. Pro představu, co to znamená, můžeme ocitovat slova z jeho promluvy: „Během tohoto týdne příprav na slavnost Letnic přemýšlejme: ‚Opravdu v Něho věřím, anebo je pro mne Duch Svatý pouze slovem?‘ A snažme se s Ním mluvit a říkat Mu: ‚Vím, že jsi v mém srdci, že jsi v srdci církve, vedeš církev kupředu a působíš jednotu mezi námi všemi, kteří jsme různí, v různosti nás všech.‘ Říkejme Mu tyto věci a prosme Jej o milost učít se prakticky ve svém životě to, co On působí. Je to milost poddajnosti, máme být poddajní Duchu Svatému. Přemýšlejme tento týden o Duchu a mluvm s Ním.“⁸ Církev totiž neexistuje, není-li plodem evangelia. Toto stěžejní vidění církve zůstává nepovšimnuto (EG 1). Počátkem církve je událost setkání s Kristem, *ipso facto* setkání se samotnou láskou Boží (EG 8).

Kristovo zmrtvýchvstání není tvrzením o minulé události, ale o skutečnosti, která je v Duchu stále živá a člověku dostupná. „Potkat se se Zmrtvýchvstalým pro křesťany znamená být položen pod jeho láskyplný pohled, který vede do samotné lásky Boží, do živého vztahu, který nikdy nepřestane“ (s. 27).

Můžeme však hovořit o novém, zcela zásadním důrazu, který papež přináší do pohledu na církev: je-li církev součástí diskurzu o Bohu, který přináší spásu v Ježíši Kristu a Duchu Svatém, slovem – zvěstování evangelia, jako nová fáze recepce koncilu, pak porozumíme tomu, že středem se stává *evangelium milosrdenství* (s. 28). Milosrdenství je totiž tváří Boha Otce v duchu papežova biskupského hesla: *Miserando atque eligendo*, „pohlédl na něj s milosrdenstvím a vyvolil si jej“.⁹

Tento přesun důrazu (2. *Evangelium milosrdenství*, s. 28–39) od jednotlivých prvků ekleziologie k Božímu působení v církvi je vyjádřen programově v učení papeže Františka o Božím milosrdenství. V něm se zračí Boží tvář (MV 1). Evangelium sděluje každému radost z toho, jaký je Bůh: „Milosrdenství je občanský prů-

⁸ FRANCESCO, *Perfetto sconosciuto*, in OR, 105, 10. 5. 2016, s. 7.

⁹ FRANCESCO, *Il nome di Dio è misericordia*, Milano: Piemme, 2016, s. 25–27; Bula *Misericordiae vultus* [= MV], 1.

kaz našeho Boha.“¹⁰ „Všechno v něm mluví o milosrdenství“ (MV 8). Milosrdenství vítězí (MV 9). Vždy však bude patrná asymetrie mezi tím, jak Bůh komunikuje člověku své milosrdenství (DV 2) a jak se v člověku odráží vůči druhým. Stále existuje riziko ideologizace kritérií pravdy („Církev zakazuje, aby byl někdo k přijetí víry nucen nebo přiváděn či lákán nepatřičnými způsoby“ /AG 13/). Napětí mezi objektivitou a subjektivitou je možné překonat jen v osobě Krista: zde se nachází reálné řešení vztahu mezi asymetrií daností duchovního života – Bůh *semper maior*, svoboda člověka, jedinečnost a reálná situace. Jádrem evangelia spočívá v tomto pojetí milosrdenství. Evangelium nemůžeme zredukovat na ideu (s. 32–35). Náboženská pravda, která by zastírala Boží milosrdenství, se stává překážkou pro Boží milost, a proto je falešná. Doktrinální výrok má paradoxně charakter definitivní, neměnný, zároveň jsou i provizorní, nehotové (s. 33, pozn. 21).¹¹ Dogmatická formulace uzavírá úsilí církve vyjadřovat tu-

též pravdu jiným způsobem, protože pravda se vždy znovu rodí v setkání s živým Kristem v Duchu a osobou – člověkem. Zde se utváří horizont otevřený papežem Františkem v EG 41: věnovat „ustavičnou pozornost snaze vyjadřovat trvalé pravdy jazykem, který umožňuje rozpoznat jejich neustálou novost. Vždyť v pokladu křesťanské víry je jednou věcí podstata... a druhou způsob formulace jejího vyjádření“. Při naslouchání zcela pravověrné řeči se někdy věřícím v důsledku jazyka, který používají a kterému rozumí, dostává něčeho, co neodpovídá pravému evangelium Ježíše Krista.“ Pouze formálně pravověrné vyjádření ještě nemusí být cestou nasměrovanou k evangelium Ježíše Krista (s. 34). Toto nikdy neutichající úsilí má velkou důležitost v tom, jak vyjádřit *celek* obecně sdílené víry: „ne výlučná možnost říci pouze tímto způsobem a ne jinak, ale možnost to říci takto jako *to, co máme společné*, je základem závaznosti a trvání učitelského úřadu“.¹² Církev je budována evangeliem, dogmatické formulace vyjadřují celek společné víry, ne však nutně spásné slovo víry. Slovo evangelia je slovem, kterým se člověk setkává s Kristem. A to

¹⁰ FRANCESCO, *Il nome*, s. 24

¹¹ Srov. Walter KASPER, *Il dogma sotto la Parola di Dio*, Brescia: Queriniana, 1968, s. 147–178; Karl RAHNER, „Was ist eine ‚dogmatische Aussage‘?“, in *Schriften zur Theologie* V, Zürich – Köln: Benziger, 1962, s. 54–81; Joseph RATZINGER, *Natura e compito della teologia: Il teologo nel-*

la disputa contemporanea, Milano: Jaca Book, 1993.

¹² RATZINGER, *Natura e compito*, s. 138.

se děje jen uvnitř různých situací a kultur (EG 139). Skutečně existuje v církvi nauka, která je neodvolatelná, ale toto neodvolatelné se prožívá vždy v konkrétní situaci (AL 297). Mnozí vyjadřují výhrady vůči tomuto akcentu kontinuálně přítomnému v učení papeže Františka a podezírají ho z dvojznačnosti. Podle nich důraz na nezaslouženost Božího milosrdenství zbavuje člověka spoluodpovědnosti, a proto je nehumánní. To jen často ukazuje na neochotu zbavit se podezřívavosti pozornou četbou učení papeže Františka v jeho celistvosti. Zpravidla se postupuje takto: Jednotlivé části jsou vytrhávány z kontextu a připisuje se jim papežův *zlý úmysl* měnit nauku. Odtud není daleko k zatvrzelému opakování jednostranné interpretace, která chce postavit papežovy myšlenky mimo společně sdílený obsah víry celé církve. Zcela se pomíjí hlavní papežův záměr pokukázat nejen na objektivní složku víry, ale také na ještě jeden důležitý aspekt víry, totiž že je také osobní, subjektivní (ne subjektivní a relativistická). Jen tato rovina víry umožňuje osobní setkání s Kristem, jeho slovem ohlašované jako evangelium (kerygmatem). Milosrdenství neexistuje bez nasazení a oběti: „Rovněž ke Svaté bráně v Římě a kdekoli jinde bude každý muset vykonat pouť podle

svých sil. Bude to znamením skutečnosti, že také milosrdenství je cílem, kterého je třeba dosáhnout a který vyžaduje závazek a oběť“ (MV 14). Je však třeba rozlišit mezi hříšníkem, který potřebuje a žádá Boží milosrdenství, a nachází se tedy ve stavu stálé konverze, a mezi těmi, kdo propadli korupci zákonictví (s. 38). Podstata milosrdenství spočívá v tom, že se křesťan nechává obejmout ve svobodě, která se rodí v setkávání s Kristem a vede k obrácení. Takto je milosrdenství neustále zprostředkováno církví a je součástí Ježíšova způsobu jednání (s. 39–47). Církev proměněná v evangelium může být zprostředkovatelem spásy světa na způsob Ježíšův. Církev proměněná v přítomnost Boží jako Ježíšův způsob jednání zůstává tím životodárná. Světlo Kristovo a láska Boží se stávají v církvi zprostředkováním spásy – ale jsou především odrazem Božího jednání: „Ježíšovo světlo září v tváři křesťanů jako v zrcadle, a tak se šíří a dosahuje až k nám, abychom také my mohli mít účast na tomto vidění a odrážet k ostatním Jeho světlo, jako v liturgii Velikonoční svíce paškál rozsvěcuje mnoho jiných svící. Víra se předává tak říkajíc formou kontaktu, od osoby k osobě, jako se plamen zapaluje od jiného plamene“ (LF 37). Proměna církve sleduje jeden cíl: stát

se formou Krista (s. 41). Proto církev svou podstatou tíhne k chudobě (EG 198). Zde se rýsuje nový hermeneutický klíč ekleziologie: „Jako Kristus vykonal dílo vykoupění v chudobě a v pronásledování, tak je i církev povolána vydat se toutéž cestou, aby lidem zprostředkovala plody spásy“ (LG 8,3). Milosrdenství Boží vtiskuje do církve mateřský charakter: naše epocha je „doba milosrdenství. Církev ukazuje svou mateřskou tvář, svou tvář milující matky, zraněnému lidstvu. (...) Tato milosrdná tvář ozařuje také tvář církve a projevuje se skrze svátosti, především svátost smíření, a také prostřednictvím skutků lásky celého společenství i jednotlivců“.¹³

Druhá kapitola: Svatý lid věrný Bohu (s. 49–80). Pontifikát papeže Františka vrací do středu ekleziologie pojem *Boží lid*. Tímto vyjádřením Druhého vatikánského koncilu je vymezena nová fáze recepce koncilu. V jeho přípravách stál nejdříve v centru pozornosti text apoštola Pavla (1 Kor 12,4–29; Řím 12,3–8), který zakládá ekleziologii na pojmu *tělo Kristovo*. Tato tendence jen pokračovala v linii načrtnuté encyklikou Pia XII. *Mystici corporis* (1943), ale i v dílech, která dnes můžeme považovat za největší ekleziologické studie své

doby.¹⁴ Mnohem důležitější se během koncilu navíc stala kategorie, která je pro recepci koncilu klíčová: *Boží lid*. Přičemž co do vlivu se rozhodující stala předkoncilní studie.¹⁵ Církev podle LG je tajemstvím, které se uskutečňuje v dějinách (2. kapitola LG). Právě recepce této kapitoly nebyla přímá a bez zápasů (s. 51). Na řádném synodu biskupů byla tato vize vtištěna do ekleziologie společenství. Společenství mezi členy Božího lidu může růst pouze v té míře, v níž roste jejich společenství s Bohem v Trojici (J. H. Pottmeyer). Tento posun však nebyl bez rizika přílišné spiritualizace nebo naopak akcentovaného právního aspektu společenství. V tomto kontextu je třeba číst znovunalezené ústřední postavení pojmu *Boží lid* v ekleziologii papeže Františka. To se odráží velmi výrazně v rozhovoru papeže Františka s A. Spadarem: „Líbí se mi obraz církve jako svatého Božího lidu. Je to definice, kterou často používám a která pochází z LG 12. Příslušnost k lidu má značnou teologickou hodnotu: Bůh v dějinách spásy zachránil ur-

¹³ FRANCESCO, *Il nome di Dio*, s. 22–23.

¹⁴ Henri de LUBAC, *Méditation sur l'église*, Paris: Aubiere-Montaigne, 1952; *L'eucharistie et l'église au moyen âge*, Paris: Aubiere-Montaigne, 1949; Yves CONGAR, *L'église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris: Cerf, 2009, s. 413–472.

¹⁵ Mannes D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn: Bonifacius, 1940.

čitý lid. Není plné identity bez příslušnosti k lidu. Nikdo se nespasí sám, jako osamocený jedinec, ale přitahuje nás Bůh, který bere v úvahu komplikované tkanivo osobních vztahů, jak se uskutečňují v lidském společenství. Bůh vstupuje do dynamiky lidu. Lid je subjekt. A církev je Boží lid na cestě dějinami v radostech i bolestech. *Sentire cum Ecclesia* pro mne tedy znamená být v tomto lidu. Celek věřících je neomylný ve víře a projevuje tuto svoji *infallibilitas in credendo* nadpřirozeným smyslem pro víru celého putujícího lidu. To považují dnes za *cítění s církví*“ (s. 52).¹⁶ Podle papeže církev ukazuje, že Božím záměrem je spasit každého – ne individuálně, ale v propojení každého s Božím lidem (LG 9; EG 113). Tento aspekt je pro západní civilizaci prorocký, pro církev v jiném civilizačním okruhu je přirozený. Proto je třeba připomenout propojení ochrany přírody a sociální výzvy (LS 115–121) nebo rizika v pastorační uvnitř církve (EG 81–83).

Cíl takto pojaté církve jako Božího lidu je univerzální (s. 55–57), proto se *periferie* stává centrem. Z tohoto důvodu je pro papeže Františka důležité propojení církve chudé a lidové zbožnosti, jak

zdůrazňují teologové osvobození (C. M. Galli; J. Sobrino). Z tohoto pohledu vyrůstá i vidění téže důstojnosti a spoluodpovědnosti všech věřících (s. 57–60). Proto je evangelizace dílem celého Božího lidu (EG 120–121). Z tohoto hlediska dostává v recepci koncilu obsah a místo pojmu *laika* zcela jiné zabarvení.¹⁷ Nalezení onoho *být křesťan* je stěžejní pro další rozvoj chápání termínu *laik*.¹⁸ Služebné kněžství má svůj smysl jen uvnitř Božího lidu.

Lidovost neznamená populismus, ale je výrazem mystického bratrství a sesterství (s. 60–63). Propojení pastýřů a Božího lidu tvoří *celistvost Božího lidu*. Toto rozlišení vyžaduje vždy pečlivé zvážení, protože dává do hry hlas každého člena Božího lidu jako něco, co církev nemůže postrádat. Je známkou pravého bratrství a sesterství v církvi a zároveň projevem síly Ducha Svatého. Proto je tak důležitá role svobody každého při rozhodování (EG 91–92). Mystika bratrství nás léčí z nemoci individualismu. Výraz Boží lid rovněž vyvádí z rizika jen čistě sociologického nebo právního uspo-

¹⁶ Antonio SPADARO, „Intervista a papa Francesco,“ *La Civiltà cattolica*, č. 3918 (2013): 459.

¹⁷ Srov. Giacomo CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Brescia: Morcelliana, 1997.

¹⁸ FRANCESCO, „Il santo popolo fedele di Dio,“ *Il Regno. Documenti* 61, č. 7 (2016): 201–204.

řádání církve (EG 88). Pojem sám je výsledkem vidění vtělujícího se Slova Božího do reality dějin.

Pestrost církve je projevem kultury Božího lidu, tak jak jej rozvíjí patristická i středověká tradice při výkladu šatu patriarchy Josefa (Gn 37). Boží lid je projevem katolicity církve (s. 63). Lze vyjít z toho, že ve výrazu Boží lid je určující pro vystižení obsahu této skutečnosti slovo *Boží*. Boží je v dialogu s *národy*. Tato danost je základem úkolu a poslání (LG 13; GS 53–62). Tematizace *teologie lidu Božího* je součástí procesu, jak se stává teologie místní církve součástí církve univerzální. V učení papeže Františka proto zastává důležité místo již zmíněný italsko-argentinský teolog Lucio Gera. Opouští vidění *lidu* jako kategorie třídní, marxistické, přináší vidění společensky-kulturní, Boží lid je charakteristický *stylem společného života lidu*.¹⁹ Kultura přijímá význam sociologický a etnický, a to v duchu vize, kterou charakterizuje recepce GS 53, jak ji představil dokument z Puebla. Boží lid může existovat pouze v rozdílných kulturách, v pluralitě národů a kultur. Proto hovoří EG 115–118 o lidu mnoha tváří. Boží lid se inkarnuje do různých národů a obohacuje

jejich kulturu. Milost předpokládá přirozenost, proto milost předpokládá kulturu a Boží dar se inkarnuje do té kultury, která tento dar přijme (EG 115). Evangelizace vstupuje do kultury a proměňuje kulturu. Církev je obohacena takto formovanými kulturami a zároveň zůstává stále stejná. Z jedné strany se nově ukazují tradiční črty katolicity, ale jsou vystřídané novými aspekty zjevení. Žádná jednotlivá kultura nemůže vyčerpat bohatství, které v sobě Kristus nese (EG 117). Kde univerzální církev není s to zachytit skutečnou pluralitu, tehdy začne šířit jedinou exkluzivní kulturu pro všechny národy. Nelze tedy skrývat komplexitu vztahů evangelia a kultur. Neexistuje čisté evangelium, v ryzím stavu, ale vždy je součástí nějaké kultury.

Otcové koncilu nově zpracovávají nauku o *sensus fidelium* (smysl věřících /pro víru/), který vyplývá ze stejné důstojnosti (*vera aequalitas*) všech věřících. Zde neomylnost ve víře (prostřednictvím nadpřirozeného smyslu pro víru celého lidu – *mediante supernaturali sensu fidei totius populi* /LG 12/) vytváří základ pro neomylnost v učení (*in docendo*) (s. 71). Tento rys nenachází přílišného rozvinutí v recepci Druhého vatikánského koncilu.²⁰ Rozvíjí jej intenzivně ve

¹⁹ Juan Carlos SCANNONE, „La teología Argentina del pueblo,” *Gregorianum* 96 (2015): 12–13.

²⁰ Srov. Dario VITALI, „Una chiesa di popolo il *sensus fidei* come principio

své ekleziologii papež František (EG 119). Tento rys Božího lidu je přetaven do smyslu pro božské věci a schopnosti je stále lépe vyjádřit (s. 82–74). Konečně je vyjádřen v lidové zbožnosti (s. 74–79). Podle papeže Františka „jsou to projevy teologálního života oživeného Duchem Svatým, který nám byl vylit do srdcí (srov. Řím 5,5)“ (EG 125). Je to s odkazem na dokument z Aparecidy „spiritualita vtělená do kultury prostých lidí“ (EG 124). „Chceme-li vědět, kým Maria je, ptáme se teologů; chceme-li vědět, jak ji milovat, je třeba se ptát lidu. Maria milovala Ježíše srdcem lidu, jak čteme v chvalozpěvu Magnificat. „Cítění s církví“ se tedy nemusí chápat pouze ve vztahu k její hierarchické části“.²¹

Třetí kapitola (Otevřená církev, církev, která existuje pro druhé, s. 81–106) je věnována papežově vizi misijně založené církve. Církev v sobě nemá misijní poselství vedle dalších, ale je svojí podstatou *misijní* (LG 2–4). „Putující církev je svou podstatou misionářská“ (AG 2). Druhý vatikánský koncil byl novým čtením

evangelia ve světle soudobé kultury z toho důvodu, aby se církev přiblížila i k těm, kteří byli od ní vzdáleni. Toto poslání církve ke všem se uskutečňuje rozmanitým způsobem (AG 6). Je to především *Evangelii nuntiandi* Pavla VI., které souzní s Bergogliovou vizí: „I dnes je to nejdůležitější pastorační dokument, který nebyl překonán pokoncilním vývojem. Musíme stále jít tímto směrem. Tato apoštolská exhortace je důlnou inspirací“ (Promluva papeže na sympoziu římské diecéze, 16. 6. 2014). Dokument z Aparecidy, který Bergoglio významně ovlivnil, je jeho aplikací pro Latinskou Ameriku.²² Týká se několika hlavních oblastí: všichni členové církve jsou učedníky – misionáři (EG 19), přičemž hlavním nositelem misijního poslání je celé společenství (s. 85), předmětem ohlašování je milosrdenství Boží (s. 86), které musí být hlášáno společně s láskou k člověku, která usiluje o překonání lidské bíd. Proto existuje „vnitřní souvislost mezi evangelizací a lidským pokrokem, který se nutně musí projevovat a rozvíjet v celém evangelizačním

dell'evangelizzazione,” in *Evangelii gaudium: il testo interroga*, ed. Humberto Miguel Yáñez, Roma: PUG, 2014, s. 53–66, 58–59.

²¹ SPADARO, „Intervista a papa Francesco,” s. 459.

²² Carlos Maria GALLI, „La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco. L'ecclesiologia del popolo di Dio evangelizzatore,” in *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Brescia: Queriniana, 2016, s. 37–65, zde s. 41.

působení“ (EG 178). S odkazem na Benedikta XVI. říká, že „charitativní služba představuje konstitutivní dimenzi církevního poslání a je nepominutelným výrazem její samotné podstaty“ (EG 179).²³ Druhé, velmi silné téma je propojování misijního poslání s pastorační konverzí (s. 89–94). Proto „všechna společenství podniknou kroky nezbytné k tomu, abychom pokročili na cestě konverze v pastoračním a misijním působení, jež nemůže nechat věci takovými, jaké jsou. Nyní nestačí *pouhá administrativa*“ (EG 25). Proto stojí v centru tři skutečnosti: Kristus a tajemství Trojice, svoboda člověka a situace člověka, jeho životní podmínky (s. 90). Proto nelze obviňovat papeže ze zmrzačování evangelia nebo nauky, ale je třeba číst jeho slova jako výzvu najít samotné jádro misijního poslání církve, totiž hledajícího Krista.²⁴ To vyžaduje mimo jiné: změny v uspořádání křesťanských společenství ve prospěch hlásání evangelia těm, kteří

ho neznají nebo mají pochybné vnímání evangelia; vytváření míst autentického bratrství; přednostní zaměření na mladé lidi; reálné a odpovědné začlenění laiků (s. 91–92). Křesťanská společenství jsou dnes často uspořádána z chybného východiska, totiž z mylného předpokladu, že společnost jako taková je křesťanská, že víra je v rodinách předávána na základě původu, že křesťanský způsob života může počítat s podporou společnosti, která je příznivě nakloněna k předávání křesťanských hodnot. Proto je mnoho energie věnováno zachování stávajícího stavu, proto chybí zdroje pro hlásání evangelia. Ještě důležitější než to, že křesťanská společenství jsou místem pastorační aktivity, je to, že jsou místem zrání víry. Víra je žita vždy v bratrském společenství. Způsob předávání víry mladší generaci byl zcela přetrhán sekularizací, v níž se změnilly podmínky pro sdílení víry, přijmout víru je dnes chápáno pouze jako jedna z možností, která je na stejné úrovni jako rozhodnutí se pro ne-víru. Proto je požadavek papeže Františka vymanit církev z klerikalizace zcela pochopitelný, protože život sdílené lásky je a má být především projevem života křesťana ve světě.

Papež z tohoto zorného úhlu nově koncipuje úkoly laiků uvnitř

²³ BENEDIKT XVI., *Intima Ecclesiae natura*, 11. 11. 2012.

²⁴ ROBERTO REPOLE, *Come stelle in terra: La Chiesa nell'epoca della secolarizzazione*, Assisi: Cittadella, 2012; GIOVANNI FERRETTI, *Il grande compito: Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Assisi: Cittadella, 2013; GIOVANNI FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno: Per un superamento della mentalità sacrificale*, Assisi: Cittadella, 2016.

církve, která musí vycházet ven, kde jsou lidé (AL 230). „Laici jsou prostě nezměrnou většinou Božího lidu. Slouží jim menšina vysvěcených služebníků“ (EG 102). Neexistují dvě skupiny křesťanů: církev *ad intra* (klerici) a církev *ad extra* (laici). Všichni přináležejí k Božímu lidu a podílejí se na misijním poslání církve (s. 95). Ve čtvrté kapitole LG jsou laici chápáni jako určitý *sekulární ostrov* uvnitř církve, kam jsou posíláni s misijním úkolem. Přesto výsledek proměny církve není veliký a často je velmi nerovnoměrný: laici nejsou připravováni na odpovědné úkoly, nenacházejí prostor v místních církvích, narážejí na klerikalismus (EG 102). Nestačí jen uznat postavení laiků uvnitř církve, jichž je většina, a představovat kněžství jako službu pro jejich rozvoj. Jsou natolik spjatí s církví, že bez nich není možná proměna světa. Toto vědomí se musí proměňovat ve stále přítomný stimul naslouchání Božímu lidu (s. 96).

Autor dochází k tomuto závěru: „Na základě řečeného, ať už ve vztahu k předmětu zvěstování (čili evangelium milosrdenství), ať už ve vztahu k subjektu (čili všichni křesťané, předně většina tvořená laiky), nepřekvapuje, že František poukazuje na to, jak se poslání církve uskutečňuje ve styku osoby s osobou“ (s. 97). Není možné

zvěstovat evangelium v neosobním prostředí. „Netřeba si myslet, že evangelní zvěst je nutné předávat vždy určitými ustálenými formulacemi nebo přesnými slovy, která vyjadřují absolutně neměnný obsah. Vyjadřuje se formami tak odlišnými, že není možné je sepsat či katalogizovat, a jejich kolektivním subjektem je Boží lid se svými nesčetnými gesty a projevy“ (EG 129). To je charakteristický rys pastoračního stylu, který papež František prosazuje, který se promítá do jeho jazyka²⁵ a jeho pravidelných kázání.²⁶ Tento apel se obrací velmi silně k pastýřům církve (EG 135–159), pro které aspekt personální komunikace prostřednictvím homilie staví na první místo. Zde je také kořen papežova volání po autenticitě slova, proto také slovo k druhému se stává součástí kultury, kterou je nutno proměňovat jako vodu ve víno (s. 100; EG 132). I jazyk má funkci misijní.

Pastorační konverze má tři roviny: křesťanství se nepředává prostředky masové komunika-

²⁵ Christoph THEOBALD, *Fraternità: Il nuovo stile della chiesa secondo papa Francesco*, Magnano: Edizioni Qiqajon, 2016; Christoph THEOBALD, *Christentum als Stil: Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg: Verlag Herder, 2018.

²⁶ Severino DIANICH, *Magistero in movimento: Il caso papa Francesco*, Bologna: EDB, 2016, s. 35–66.

ce, ale od osoby k osobě; nutnost obnovy teologie jako nástroje přiblížení evangelia uvnitř dané kultury; vstupovat do veřejného prostoru bez mocenských a silových ambicí. Evangelium přinášené od osoby k osobě se opírá o jinou sílu (s. 101–102).

Prorocký charakter zvěstování je podle papeže Františka jediným způsobem, jak překonat soudobý relativismus. Zvěstování evangelia církví, která vychází ven, nese v sobě účinnou sílu vůči soudobému modlářství peněz,²⁷ techniky a dravého kapitalismu volného trhu.²⁸ Církev nemůže hlásat evangelium milosrdenství a zároveň se nepostavit proti soudobým modlům, které zaujímají místo Boha zjeveného v Kristu a živého v Duchu. Klanění se penězům a ekonomický liberalismus plodí nespravedlivé a nelidské hospodářské podmínky. Papež František celý tento systém nazývá *technokratickým paradigmátem* (LS 107–109). Představuje rozvoj, který je na úkor života a důstojnosti chudých

(LS 48–52). V papežových očích je praktický relativismus stejně nebezpečný jako relativismus ideový: „Týká se těch nejhlubších upřímných rozhodnutí, která určují způsob života. Tento praktický relativismus spočívá v tom, že jednají, jako by neexistoval Bůh, rozhodují se, jako by neexistovali chudí, sní, jako by neexistovali druhí, a pracují tak, jako by neexistovali ti, kterým ještě nebylo hlášáno evangelium“ (EG 80; srov. LS 123). V něm mohou křesťané žít podle nauky církve, ale ve skutečnosti neplní to, co Bůh od nich požaduje zde a nyní. Tak může být hlášáno tzv. evangelium bez skutečného *evangelia*. Proto vyžaduje trvalou konverzi (s. 106).

Obsahem čtvrté kapitoly (*La necessaria riforma*) otevírá téma nutnosti reformy (s. 107–124). Koncilní dokumenty nebyly v otázce reformy institucí v církvi vždy dost jednoznačné. Proto některé z nich nebyly uskutečněny. Papež František ve svých rozhodnutích ukazuje pevnou odhodlanost začít novou etapu recepce koncilu. Nespočívá ve změně struktur, ale v návratu k evangeliu a Božímu milosrdenství. Proto formuluje program reformy, aby „se zvyklosti, styly, harmonogramy, slovník i všechny církevní struktury staly přiměřenou cestou k evangelizaci současného světa spíše než k se-

²⁷ Daniel MARGUERAT, *Dio e il denaro*, Magnano: Qiqajon, Comunità di Bose, 2014.

²⁸ Marcel GAUCHET, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Bari: Dedalo, 2008; *La religione nella democrazia*, Bari: Dedalo, 2009; Severino DIANICH, *Chiesa e laicità dello Stato: La questione teologica*, San Paolo: Cinisello Balsamo 2011.

beprezentaci. Obnova struktur, kterou vyžaduje na konverzi založená pastore, může být chápána pouze v tomto smyslu: Počínat si tak, aby struktury byly více misijní, aby řádná pastore ve všech svých instancích byla více expanzivní a otevřená. Je proto nutné, aby se *vycházení* stalo trvalým postojem aktérů pastore, a tak aby snadněji Ježíši odpovídali všichni, kterým nabízí své přátelství“ (EG 24). Načrtává nový přístup k synodalitě, která má překonávat zúženou univerzalistickou vizi církve (s. 109–116).²⁹ Jít společně, podporovat *sensus fidei*, naslouchat, to všechno jsou známky hlasu Ducha Svatého. Způsob, jímž hovoří papež František o vztahu univerzální a místní církve, odráží známý spor kardinálů Ratzingera a Kaspara (EG 30; CD 11).³⁰ Ukazuje na důležitost synodality, roli biskupských konferencí a účinnou kolegialitu biskupů (EG 32!) a na vztah mezi papežem a synodem biskupů, jak k tomu vyzval papež Jan Pavel II.³¹

a jak na tuto výzvu odpověděl O. Clément.³² Konkrétně to znamená prohloubit synodální procesy a posílit roli biskupských konferencí. To vše má napomoci k hlubší biskupské kolegialitě, která „se může stát za daných okolností efektivnější a propojující biskupy mezi sebou i s papežem v zájmu o Boží lid“ (s. 123–124).³³

Autor ukazuje, jak pontifikát papeže Františka staví celou recepci koncilu do nového světla. Církev je Božím lidem, jehož nevyčerpatelným zdrojem je evangelium milosrdenství, které přináší Kristus a které zůstává živé působením Ducha Svatého. Podstatná je skutečnost, že evangelium musí dosáhnout k člověku jako osobě jen prostřednictvím osoby v celé jeho jedinečnosti, svobodě a uprostřed dané kultury. Milosrdenství je láska Boží, která je sice asymetrická, ale vyžaduje odpověď člověka. Uchovává ji ve své zkušnosti lid Boží, který je uprostřed světa vybaven zvláštním smyslem pro víru (*sensus fidei*). Proto církev jako instituce žije ze synodality, která je široce vnesená do celého

²⁹ Riccardo BATTOCCHIO – Serena NOCETI (ed.), *Chiesa e sinodalità: coscienza, forme, processi*, Milano: Glossa, 2007; Giuseppe RUGGERI, *Chiesa sinodale*, Bari – Roma: Laterza, 2017

³⁰ Srov. Pavel AMBROS, „Tradice a budoucí směřování církve,“ *Studia theologica* 6, č. 1 (2004): 11–13.

³¹ Srov. IOANNES PAULUS II, *Ut unum sint*, 95–96.

³² Olivier CLÉMENT, *Roma diversamente. Un ortodosso di fronte al papato*, Milano: Jaca book, 1998.

³³ Srov. Lorenzo BALDISSERI (ed.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo: il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale*, Città del Vaticano: LEV, 2016.

ústrojí církve, která je proto lido-
vá, ale ne populistická. Z toho
vyrůstá vědomí misijní podstaty
její existence, proto je zdůrazněn
význam charismat, vždyť všichni
jsou učedníci – misionáři. Osobní
předávání víry od osoby k osobě
odvisí od mnoha okolností: různorodost obdarování, jedinečnost
těch, kdo přijímají evangelium,
rozdílnost kultur, v nichž lidé
žijí, evangelium nelze ztotožnit
s ideou, proto je spojeno s orto-
praxí – láskou, milosrdenstvím
a lidským rozvojem. Je-li církev
misijní, je rovněž prorockou: vše,
co směřuje k dovršení pozem-
ských skutečností, musí ustoupit,
aby se mohlo naplnit to, k čemu
v Kristu církev dorůstá jako nové
stvoření. Z tohoto hlediska je mož-
ná i jednota církve, která nemusí
být jen snem, ale také zkušeností,
kterou člověk prožívá. Reformy
struktur církve jsou nutné, i když
podstatou je stálá osobní a vnitř-
ní konverze. Proto je třeba chápat
autentickou reformu církve jako
kreativně pojatou recepci výzev
Druhého vatikánského koncilu.
Především je třeba se soustředit
na tvořivost jednotlivých místních
církví, kde se má nejvíce projevit
proměna klerikálních modelů
církve v církev putujícího Božího
lidu (s. 125–129).

Pavel Ambros

TRACEY ROWLAND:

CATHOLIC THEOLOGY

(London: Bloomsbury, 2017, 256
stran, ISBN 978-0-5670-3438-0)

Nakladatelství Bloomsbury
pojalo velice ambiciózní úmysl: v rámci ediční řady nazvané
Doing Theology („dělat“ teologii)
představit hlavní konfesijní vět-
ve křesťanské teologie – metodo-
logické základy jejich teologické
reflexe, přední autory a školy.
Svazku věnovaného „dělání“ ka-
tolické teologie se ujala významná
australská katolická teoložka Tra-
cey Rowland. Svůj text vystavěla
jako akademického průvodce po
rozmanité krajině katolické teolo-
gie, pěstované mezi Druhým vati-
kánským koncilem a pontifikátem
papeže Františka. Zejména mladá
studentská generace tzv. mileniálů
by podle autorky mohla být
snadno zmatena tím, jak velké me-
todologické rozdíly panují mezi
katolickými teologickými fakulta-
mi nebo dokonce pedagogy téže
instituce (s. 1). Tato situace dokon-
ce podle autorky často u studentů
vyústí v názor, že by bylo žádoucí
provést „restart“ celého rozrůzně-
ného teologického diskursu a ob-
novit jej podle zdánlivě jednotné-
ho předkoncilního vzoru.

Náležité představení metodo-
logických principů vymezujících

prostor legitimního teologického pluralismu by skutečně mohlo přispět k odvrácení tohoto zmatení. Právě tímto směrem se Rowland ve svém textu vydala. Vzhledem k tomu, že autorka je v období od roku 2014 do roku 2019 členkou Mezinárodní teologické komise (dále MTK), zdá se být pochopitelné, že první kapitola (I.) knihy *Catholic Theology* tvoří právě komentář rozvíjející metodologické principy katolické teologie obsažené v dokumentech MTK. Ve světle této prezentace „základních stavebních kamenů“ katolické teologické reflexe autorka v dalších částech prozkoumává jednotlivé, navzájem se lišící přístupy, dominující katolickému teologickému diskursu po Druhém vatikánském koncilu. Nejsystematičtějšimu tomismu věnuje druhou kapitolu knihy (II.), ve třetí kapitole se zabývá přístupem, který nazývá podle stejnojmenného časopisu *Communio* (III.), ve čtvrté naopak školou utvořivší se kolem časopisu *Concilium* (IV.). V poslední páté kapitole pojednává autorka metodologické předpoklady tzv. teologie osvobození a zároveň načrtává teologický profil pontifikátu papeže Františka (V.). Celá kniha je doplněna přílohami tvořenými přehledovými tabulkami christologických herezí, dokumentů Druhého vatikánského koncilu,

papežských encyklik (od Lva XIII. až do současnosti) a učitelů církve.

Pro zdárné naplnění záměru celé knihy má úvodní kapitola (I.) rozhodující význam. Rozličnost metodologických důrazů, matoucí začínající studenty, je totiž nutné přivést opět k jednotě. Proto autorka, vycházejíc z dokumentu MTK *Jednota víry a teologický pluralismus* (1972), jako první metodologický princip katolické teologie předkládá přesaznost tajemství a neredukovatelnost ortodoxie na čistě rozumový systém (s. 7–10, 14–15). Víra přístupující k rozumu (s. 11–14), podobně jako milost přístupující k přirozenosti (s. 32–34), jej otevírá jeho pravé šíři a uschopňuje k setkání se Zjevením. Katolický teolog proto především věnuje pozornost pramenům sebe-darování Trojjedného, Písmu a Tradici, jejich vzájemnému vztahu (s. 36–40) i jejich vztahu k Magisteriu (s. 40–41). Přitom se neustále setkává se dvěma těžišti ortodoxie: tajemstvím Ježíše Krista a tajemstvím Trojice (s. 27–30). Takto otevřený teologický horizont se ale uskutečňuje v určité kultuře (s. 18–19) a v dějinách (s. 15–18; 19–22). Navazující na Josepha Ratzingera, pozdějšího papeže Benedikta XVI., jehož dílu se Rowland během svého dosavadního teologického pů-

sobení věnovala především,¹ autorka dokonce tvrdí, že hlavním filosoficko-teologickým problémem 20. století se stal právě vztah mezi dějinami a ontologií (s. 4; 205), související rovněž se vztahem teoretického *logos* a prakticko-pastoračního *ethos* (s. 34–36). Katolická teologie se s tím napětím musí dodnes vyrovnávat. Guardinioho teze, že moderní filosofie, odmítnuvši starou metafyzickou tradici, nejprve racionalisticky vyprázdnila *logos* a následně mu nadřadila technologický *ethos*, spolu s Ratzingerovým varováním před marxistickým „děláním“ pravdy proto udávají směr autorčinu vlastnímu přístupu k diskusi – „teologickým star wars“ (s. 93) – probíhajícím během druhé poloviny 20. a na počátku 21. století.² Zcela jasnou se tato skutečnost stane ve chvíli, kdy Rowland načrtává teologický profil současného pontifikátu a hodnotí spory spojené se synodou o rodině.

Na cestě vedoucí k této aktuální diskusi autorka nejprve prozkoumává tomismus (II.). Rowland navázala na svoji předchozí práci *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II*³ a předložila užitečného průvodce po rozmanitých podobách tomistického myšlení. Z hlediska celkového vyznění této kapitoly se jako nejdůležitější ukazují rozdíly mezi ryzím novotomismem (Garrigou-Lagrange), tomismem transcendentálně-filosofickým (Maréchal, Rousselot, Rahner, Lonergan) a tomismem otevřeným dějinně-teologické hermeneutice (Gilson, Chenu, Norris Clarke, Fabio, Ulrich, de Finance, Wojtyła, Schindler). Podle Rowland se tradicionalistický, barokně-leoninský novotomismus sice striktně vymezuje vůči novověké filosofii, avšak implicitně přejímá její metafyzická východiska. Transcendentálně-tomistický projekt zase zůstává v pasti kantovského subjektivismu. Teprve třetí proud tomismu dějinně-hermeneutického přivádí tomistické prameny i jejich tradici k současnému promyšlení adekvátním způsobem.

Tento třetí tomistický proud je blízký přístupu, který autorka nazývá podle mezinárodní katolické

¹ Tracey ROWLAND, *Ratzinger's Faith: the Theology of Pope Benedict XVI*, New York: Oxford University Press, 2008.

² Českého čtenáře jistě překvapí, že jako projev nadřazení praxe teorii Rowland zmiňuje represe středoevropských intelektuálů a stavbu Branického mostu („Most intelligence“). Autorčina citlivost vůči tomuto tématu je dána jejím studiem středoevropské politické teorie u české emigrantky Vendulky Kubalové.

³ Tracey ROWLAND, *Culture and the Thomist Tradition after Vatican II*, London: Routledge, 2003.

revue *Communio* a kterému věnuje třetí kapitolu své práce (III.). Charakteristické rysy teologické reflexe vlastní hlavním zakladatelům tohoto časopisu – Hansi Urs von Balhasarovi, Josephu Ratzingerovi a Henri de Lubacovi – tvoří jádro její expozice. Především je vyzdvížena specifická genealogie sekulární modernity. Citujíc studie Javiera Martineze a Kevina J. Vanhoozera autorka shrnuje, že za ústřední moment umožňující vznik představy čistě sekulárního fyzického či politického prostoru, zbaveného teologických implikací, je zde považováno scotistické opuštění participativní ontologie založené v tzv. *analogii entis* a její nahrazení ontologií, jejíž pojem jsoucna je čistě univokální. Zastření *analogie entis* způsobilo nerovnováhu v celé kreaturální metafyzice: ve vztazích mezi stvořením a Stvořitelem, přirozeností a milostí, filosofií a teologií. Přirozenost zbavená analogické vazby k milosti se stává čistou přirozeností. Naopak: milost, která neproniká přirozenost přirozeně zevnitř, musí uskutečňovat své panství násilnými dekrety absolutní vůle. Genealogie modernity je tak zároveň genealogií novověkého absolutního státu. Jak Rowland poznamenává, tento narativ sdílí přístup *Communio* s teologií a filosofií spojenými s tzv. Radikální

ortodoxií, tj. teologickou školou utvořivší se převážně (ale nikoli výlučně) v prostředí anglikánské *High Church* kolem autora *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990) Johna Milbanka.⁴

Za protipól tohoto přístupu lze podle Rowland považovat k modernitě a sekularizujícímu se světu vstřícnější školu spojenou s časopisem *Concilium* a jeho zakladateli: Hansem Küngem, Karlem Rahnerem, Yvesem Congarem, Johannem Baptistou Metzem a Edwardem Schillebeeckxem (IV.). Pro tento teologický přístup je totiž typické, že sám proces sekularizace a celou modernitu chápe jako jev sice v určitých ohledech ambivalentní, ale sám o sobě pozitivní, umožňující, aby se církev prostřednictvím toho dobrého, co přineslo osvícenství a moderní sociálně-kritické teorie, vystříhala neevangelijní praxe a otevřela modernější formulaci svého učení. Jestliže tak autoři školy *Communio* budou svá pojednání začínat spíše trinitárně-teologickým či teologicko-antropologickým založením tématu, pro metodu autorů spojených s časopisem *Concilium* je typické, že postupují od sociálně-kritického či antropologického

⁴ John MILBANK, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell Pub., 2006.

zhodnocení současné praxe k hledání jejího významu v pramenech Zjevení.

Pátá kapitola knihy pojednávající problematiku teologie osvobození a pontifikátu papeže Františka (V.) začíná nikoli náhodou citací hlavního představitele proudu *Concilium* Karla Rahnera, předpovídajícího vznik specifické teologické reflexe, odpovídající jiné než evropské zkušenosti. Podle Rowland je tak hned od počátku teologie osvobození lapena v paradoxním napětí: na jednu stranu má představovat svébytnou mimoevropskou regionální teologii s ambicí proměnit teologickou metodu jako takovou, na druhou stranu ale vychází její zakladatelé z impulsů politické teologie německé provenience. Byl to právě jeden z plodů německé filosofie 19. století, marxismus, který tento teologický přístup zásadně ovlivnil. Vždyť podobně jako marxismus také teologie osvobození nadřazuje intelektuálnímu *logos* praktické jednání, resp. prakticko-sociální význam křesťanské spásy.

Autorčiny obavy z nadřazení soudobé sociální praxe nad *logos* církevního učení dominují také jejímu pokusu vystihnout teologický profil pontifikátu papeže Františka (s. 191–199). Na jednu stranu se Rowland pokouší vyká-
zat význam Guardiniho a Baltha-

sarova díla pro intelektuální vývoj Bergogliův, na druhou stranu tento svůj pokus při prvních obtížích opouští a spokojuje se s poukazem na Juanem Carlosem Scannonem popsanou blízkost základních principů Františkova pontifikátu vyjádřených v *Evangelii gaudium* k myšlenkám argentinskou tradicí a peronismem ovlivněné „teologie lidu“. Všechny tyto principy podle Rowland ovládá tendence nadřazující praxi nad teorii. Vždyť podle papeže Františka je realita důležitější než idea (*Evangelii gaudium*, čl. 231–233). Metafyzický princip vyjadřující, že jednota má převahu nad konfliktem (*Evangelii gaudium*, čl. 226–230), Rowland považuje za projev hegeliánské dialektiky. Protože ale své hodnocení teologického profilu papeže Františka nemůže autorka přivést k jasnému vyústění, spokojuje se alespoň s několika až netaktními poznámkami naznačujícími Františkovu teologickou nezodpovědnost, ba dokonce nezpůsobilost (např. s. 192). Z řečeného je již evidentní, v čem spočívá důvod autorčiny skepse vyjádřené na závěr této kapitoly tváří v tvář výsledku biskupské synody o rodině (2014–2015): doktrinární nejasnost spojená s problematikou interpretace některých pasáží *Amoris laetitia* má prý svůj kořen v hegeliánské představě, že dějinně-politická

realita se neustále dialekticky vyvíjí a její vývoj má přednost před teoretickým *logem*.

Přestože se autorka v celé své práci explicitnímu pravo-levému politickému schematismu spíše vyhýbá, výsledný obraz krajiny pokoncilní katolické teologie – právě kvůli poněkud dualistickému zdůraznění polaritý *logos/ethos* – nese jeho jasné rysy. Na levo marxismem ovlivněná teologie osvobození, blíže středu pak proud spojený s časopisem *Concilium*. Na pravém středu nám autorka představuje školu *Communio*, v její blízkosti Radikální ortodoxii, částečně také existenciální tomismus. Zcela napravo pak nacházíme „striktní“ tomismus. Teologie se na takovém obraze jeví být poziční válkou různých stanovisek odpovídajících příslušným teologickým školám. „Dělat“ teologii pak znamená účastnit se této poziční války prostředky vědeckého argumentu a církevně-politického vlivu.

Hlavním problémem tohoto schematismu není pouze to, že nám autorka jemně, avšak přesto patrně naznačuje, která část teologického spektra je ta správná (*Communio*, Radikální ortodoxie a existenciální tomismus). Hlubší pochybnosti vzbuzuje autorčin záměr poskytnout toto schéma začínajícím katolickým teologům

jako první uvedení do metody katolické teologie a orientační plán. Obáváme se, že četba této práce sice skutečně významně přispěje k obeznámení se s hlavními autory a pozicemi diskutovanými na teologických fakultách, avšak její forma svádí k teologické povrchnosti. Srovnáme-li tuto práci s dílem českého autora Ctirada V. Pospíšila *Hermeneutika mystéria*,⁵ vidíme jasně, v čem je autorčin přístup zavádějící. Místo toho, aby důkladně propracovala první metodologickou kapitolu a přivedla principy metody katolické teologie k jejich christologickému a trinitárním založení, spokojuje se s výčtem polarit, které nejsou založeny v hlubší teologické námaze a reflexi. Celý zbytek knihy – prezentace jednotlivých škol – tímto zásadním opomenutím trpí. V knize o „dělání“ teologie není teologie pěstována, nýbrž pouze inscenována. Recenzovaná kniha o „dělání“ teologie nevychovává k hlubšímu vztahu k věřenému tajemství a ke společnému teologickému hledání adekvátních forem vyjádření Božího sebe-darování, nýbrž k až příliš lidské připravenosti účastnit se pouze zdánlivě teologických debat o různých autorech a pozicích.

⁵ Ctirad Václav Pospíšil, *Hermeneutika mystéria*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.

Konečně naše nejzávažnější námitka se týká autorčiny práce s polaritou teoretického *logu* a praktického *ethosu*. Její centrální místo v celém autorčině rozvrhu jsme již ukázali. Autorka přitom zdůrazněním této polarity velmi vhodně navazuje na Ratzingerovu tezi, že hlavní otázkou katolické teologie 20. století se stal vztah mezi metafyzikou a dějinami. Avšak ve chvíli, kdy má na základě této polarity popsat teologický profil pontifikátu papeže Františka, zamění Františkovo nadřazení reality, tj. jednoduše jsoucího, ideji, tj. pouhé pojmovosti, za marxistické nadřazení společenské praxe nad teorií. Naopak z inkarnačního založení tohoto Františkova principu (srov. *Evangelii gaudium*, čl. 233) vyplývá, že realita, kterou František nadřazuje pouhému myšlení, se uskutečňuje coby projev Boží lásky vzorově i účinně zářivší v Ježíši Kristu, tj. jakožto boho-lidská ortopraxe, nikoli pouze lidská praxe dobových sociálních poměrů. Tím, že autorka toto genuinně teologické pozadí ústředního Františkova principu skutečně teologicky nepromýšlí, nýbrž pouze zvažuje v souvislosti s možným Guardiniho nebo Balthasarovým vlivem na mladého Bergoglia, nedokáže se ubránit pokušení vyvodit z chybějící literární evidence, která by dokazovala

Františkovu intelektuální návaznost na guardiniovske nebo balthasarovské pojetí poměru teorie-praxe, Františkovu závislost na novověkém (a konkrétně marxistickém) chápání tohoto vztahu. Rowland zároveň úplně pomíjí Františkovu jezuitskou formaci a explicitní recepci „inkarnačního“ idealismu vyjádřeného v díle *Idee Europa* jezuitu Ericha Przywary, učitele Balthasarova i Rahnerova.⁶ Právě v řeči přednesené během udílení ceny Karla Velikého⁷ vyzdvihuje papež František, s odkazem na Przywaru, skutečné – eideticky reálné – město lidského soubytí a odmítá pouze ideální (implicitně karteziánské) město politicko-sociálního konstruování. Papež František tak nepadá do oné novověké pasti, která vztah ideje a reality, teorie a praxe dualisticky polarizuje. Celou *Catholic Theology* prostupující varování Tracey Rowland před nadřazením praktického *ethosu* nad teoretický *logos* tak samo ústí do neblahého rozporu: jakkoli je toto varování oprávněné, tváří v tvář pontifikátu papeže Františka autorka sama „dělá“ jeho teologickou pravdu.

⁶ Erich PRZYWARA, *Idee Europa*, Nürnberg: Glock und Lutz, 1956.

⁷ FRANTIŠEK, „Promluva papeže Františka při přebírání Ceny Karla Velikého,“ <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php?id=23729> [cit. 4. 9. 2018].

Zcela ve shodě s názvem příslušné ediční řady *Doing Theology* („dělat“ teologii) autorka „dělá“ (!) to, před čím varuje. Mladým studentům by lépe posloužilo pozvání k účasti na společném reflektujícím následování Ježíše Krista a k setkávání v teologickém prostředí, které svou – v Trojici založenou a v církvi žitou – vztažností transcenduje veškerý politicko-ideologický schematismus a uskutečňuje příchzení onoho království, které není z tohoto světa.

Eduard Fiedler

KLAUS KIENZLER:

*BEWEGUNG IN DIE THEOLOGIE
BRINGEN: THEOLOGIE IN ERINNERUNG
AN KLAUS HEMMERLE*

(Freiburg i. Br.: Herder, 2017, 664
stran, ISBN 978-3-451-32656-1)

Klaus Kienzler, emeritní profesor fundamentální teologie v Augsburgu a jeden z žáků německého filosofa, teologa a cášského biskupa Klause Hemmerleho, předložil ve svém posledním díle *Bewegung in die Theologie bringen: Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle* („Vněst pohyb do teologie: teologie v návaznosti na

Klause Hemmerleho“) své celoživotní opus magnum.

Tato skutečnost je na první pohled patrná jednak z úctyhodného rozsahu práce, jednak z její struktury. Kniha sestává z šesti velkých částí, které se dále člení do třinácti rozsáhlých kapitol. První část obsahuje rozbor nejznámějšího díla Klause Hemmerleho *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* („Teze k trinitární ontologii“). Právě tato úvodní část udává knize její celkový ráz (1). Druhá část podrobněji rozebírá metodologické základy nového strukturálně-ontologického přístupu k teologii inspirovaného Hemmerleho *Teze mi* (2). Třetí část pojednává v této perspektivě fundamentálně teologickou problematiku Zjevení, Písma, Tradice a aktu víry (3). Čtvrtá část představuje traktát trinitárně-teologický (4), doplněný o trinitární teologii stvoření, a pátá část christologický (5). Konečně šestá část se otevírá traktátem pneumatologickým, pokračuje pojednáním soteriologickým a ústí do reflexe eklesiologické (6). Kienzler se tak pokusil v návaznosti na rozsáhlé, avšak fragmentární filosoficko-teologické dílo Klause Hemmerleho sklenout celý teologický oblouk, sjednocující všechny aspekty systematické teologie. K úplnosti snad chybí samostatné

traktování tajemství posledních věcí – eschatologie.

Takto celostně komponované dílo není dnes v systematické teologii z mnoha pochopitelných důvodů vůbec obvyklé. Pro stále se prohlubující specializaci jednotlivých systematicko-teologických oborů se zdá být prakticky nemožné, aby jediný autor dokázal adekvátně traktovat všechny součásti systematicko-teologické reflexe. Navíc systematický teolog musí vstoupit v rozhovor s dalšími teologickými i vědeckými obory. Například není možné správně vypracovat úplné systematicko-teologické pojednání, aniž bychom pracovali s poznatky exegetickými nebo kdybychom ignorovali postup dobového filosofického tázání. Ambiciózní rozvrh Kienzlerova díla proto vzbuzuje jisté předběžné pochybnosti. Po přečtení několika úvodních stran se věc ale rychle vyjasní: autorovi nejde o komplexní systematické pojednání celé dogmatické teologie, nýbrž o filosofickými i teologickými důvody motivovaný metodologický posun téžisti systematicko-teologické reflexe inspirovaný Hemmerleho dílem, posun od teologie substanční a systémové k teologii strukturální, od teologie rozumu fixujícího k teologii rozumu, který se pohybuje spolu s tím, co myslí. Plodnost tohoto

nového – fenomén pohybu (*Bewegung*) a jeho dějinně-spásný význam náležitě zohledňujícího – teologického myšlení pak autor hodlá prokázat při průchodu jednotlivými dogmatickými traktáty. Titul práce „Vnést pohyb do teologie“ má proto význam doslovný i přenesený: Kienzler chce učinit ze samotné skutečnosti pohybu (*Bewegung*) ústřední teologické téma a zároveň tím proměnit – „rozpohybovat“ – teologické myšlení ve všech jeho systematických dimenzích.

Vzor pro tento paradigmatický posun od substance či systému k dynamické struktuře Kienzler našel především v Hemmerleho *Tezích*, krátkém spise věnovaném pokusu formulovat specificky křesťanské porozumění bytí, vycházející z tajemství Trojice.¹ Právě analýze tohoto díla věnuje Kienzler první část své práce (1). Postupuje spolu s Hemmerlem od předběžných úvah o vztahu filosofie a teologie k diferencially analytickému rozpoznání toho, v čem se křesťanské Zjevení liší (*das Proprium des Christlichen*) od filosofického vztahu k universálnímu logu

¹ Klaus HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln-Freiburg i. Br.: Johannes Verlag, 1992. Srov. také stručné představení Hemmerleho *Tezí* v Karel ŘÍHA, „K trinitární ontologii,“ *Studia theologica* 13, č. 3 (2003): 9–15.

i od staré smlouvy Izraele s Hospodinem. Důraz, který Kienzler klade právě na tuto předběžnou část Hemmerleho postupu, tj. na diferenciálně-analytickou metodu, není nahodilý: podle Kienzlera právě tato součást fenomenologické reflexe umožňuje myslet fenomén z hlediska jeho uskutečňování, z hlediska jeho povstávání. Fenomén se totiž ukazuje v určitých podstatných vztazích, které je zapotřebí rozpoznat a na jejich pozadí se fenoménu pokusit porozumět. Rozum, který prostřednictvím diferenciální analýzy sleduje povstávání fenoménu v jeho vztahovosti, proto svým pohybem sleduje vlastní pohyb fenoménu (*Bewegung*). Kienzler Hemmerleho předběžné, diferenciálně analytické úvahy z *Tezí* vykládá na pozadí Rombachovy strukturální ontologie. Právě ta si klade za cíl myslet pohyb jako pohyb a cestu jako cestu, a tím korigovat jednostrannost celé západní filosofické tradice, která pohyb či cestu vždy myslela jakožto pouhou nedokonalost, tj. jakožto privaci cílové – k dokonalosti přivedené – existence.²

V druhé části své práce Kienzler toto strukturálně-ontologické východisko filosoficky

a fundamentálně-teologicky rozpracovává a vyvozuje z něj příslušné závěry, týkající se metody v systematické teologii (2). Na pozadí specifických důrazů freiburské fenomenologické školy (ke slovu přicházejí zejména Heidegger, Welte a Rombach), jíž byl Hemmerle coby žák Bernharda Welteho pochopitelně zásadně ovlivněn, a na základě Riceuorova rozlišení aristotelského a augustinovského pojetí času hledá Kienzler způsob, jak se vypořádat s časoprostorovými aporiemi, které fenomén pohybu vždy doprovázejí. Náležité porozumění skutečnosti času by totiž umožnilo přivést pohyb v jeho časovosti ke slovu. Pro teologii by tento nový způsob vypovídání, který by byl adekvátní skutečnosti pohybu, měl mimořádný význam: zprostředkoval by totiž systematickou intelektuální reflexi dějinné a zároveň věčné pravdy Božího dynamického (!) sebe-darování, sebe-sklánění se k člověku. K naplnění takového úkolu podle Kienzlera běžná nečasová logika vědeckého myšlení a diskursu nestačí. Jakkoli se těchto plodů aristotelského pojetí vědy nelze vzdát (má-li teologie zůstat obecně sdělitelná), Kienzler se domnívá, že teprve Heideggerova fenomenologie a Rombachova strukturální-ontologie připravují

² Heinrich ROMBACH, *Strukturontologie: Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg i. Br.: Karl Alber, 1988, s. 9–12.

takový způsob vypovídání, který tuto svrchní významovou vrstvu překračuje a otevírá perspektivu, v níž je pohyb (*Bewegung*) respektován co do svého dynamického sebe-rozvíjení a cesta (*Weg*) co do své podstatné průběhovosti (*Vorgang*). Nemohla by se pak právě v této fenomenologické perspektivě nově ukázat také kenotická hybnost Boží lásky, sklánějící se v dějinách spásy k člověku, a cesta Ježíše Krista, vrchol tohoto sklánění se?

Ve třetí části Kienzlerovy práce tak nachází tato strukturálně-teologická metoda, vycházející z fenomenologie pohybu, své první uplatnění při hledání odpovědi na fundamentálně-teologickou otázku, jak se Bůh v čase a jeho prostřednictvím člověku daruje, jak k němu promlouvá (3). Křesťanský Bůh je Bohem, který mluví (fenomén řeči v její průběhovosti – *Sprechen*), a Bohem, který se daruje (fenomén daru v jeho průběhovosti – *Geben*). Tyto dva základní fenomény (*Grundphänomen*), dějinně uskutečněné v Písmu a Tradici, proto ve spojení s jim odpovídající dvojicí víra a následování na straně člověka tvoří předpolí již obsahového pojednání o Trojediném Bohu, které podává Kienzler ve čtvrté části své práce (4). Bůh, který se daruje navenek, musí být darem, dárce a obdarova-

ným již sám v sobě. Pozorná recepce filosofie a metafyziky daru (zde především Lévinase, Heideggera, Waldenfelse, Hemmerleho, ale také Derridy)³ pomáhá Kienzlerovi nově prezentovat křesťanské chápání Boha jakožto lásky prostřednictvím dynamické kategorie mnoho-počátkového (Hemmerleho *Mehrrursprünglichkeit*) sebe-darování (*Sich-Geben*). V páté části se pak v kontextu Riceuorovy filosofie svědectví, rozlišující empirickou, martyrologickou a juristickou dimenzi svědectví, ukazuje, že právě Ježíš Kristus vydávající sebe sama za druhé je věrným svědkem (*treuer Zeuge*) tohoto intra-trinitárního sebe-darování (5): jako své svědectví Otcí vydává totiž svobodně celý svůj život. Konečně závěrečná část Kienzlerova opus magnum vyzdvihuje pneumatologickou dimenzi Božího sebe-darování člověku, v jejímž světle se lze vyhnout jednostrannostem v pojetí problematiky ospravedlnění (milorndenství i spravedlnost nachá-

³ Kienzler zcela pomíjí jiný, z díla anglikánského teologa Johna Milbanka vycházející přístup k trinitární metafyzice daru, který je vůči Derridově dekonstrukci ekonomického smyslu darování značně kritický. Srov. John MILBANK, „Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic,” *Modern Theology* 11 (1995): 119–161.

zejí své usouvztažnění)⁴ i církve (překonává se napětí pneumatického a institučního charakteru církve) (6).

Kienzlerovo strukturálně-ontologické zvýraznění dynamického charakteru Božího sebe-darování člověku tak slibuje ve všech systematických oblastech teologie nový pohyb myšlení. Tento nový pohyb je v Kienzlerově práci pozitivně prezentován jednak v návaznosti na významné spisy a myšlenky Klause Hemmerleho, zároveň však také prostřednictvím impulsů, které systematické teologii může zprostředkovat recepce nedávných či zcela aktuálních filosofických návrhů především fenomenologické provenience. Rozsah Kienzlerova záběru je skutečně již na první pohled ohromující. Jeho spis *Vnést pohyb do teologie* tak v tomto smyslu představuje vzhledem k jinak nedostatečné recepci Hemmerleho díla i sám o sobě počín hodný pozornosti.

Na druhou stranu si musíme položit otázku, zda skutečně bylo nutné odmítnout starší, předmoderní substanční metafyziku (resp. „substanční teologii“) ja-

kožto myšlení, které nepostihuje adekvátně pohyb v jeho hybnosti. Vždyť již pozdní Platón, ale zejména Aristotelés důsledně promýšlí metafyzický význam pohybu. Při povrchní četbě se jistě může zdát, že Aristotelovo zdůraznění aktuality coby plné podoby jsoucího a jeho teleologický přístup znehodnocují to, co je dosud na cestě, tj. v pohybu uskutečňování, avšak není to právě dějinný příběh Ježíše Krista, který nás učí, že plný význam průběhovitosti a cesty se odhaluje zpětně, tj. ve světle cíle, jímž je v Ježíšově případě jeho vzkříšení a přebývání u Otce? Rombachově tezi o zapomenutí na cestu a pohyb, dominující západnímu metafyzickému myšlení, proto nemůžeme přitakat. Pohyb myšlený ve vztahu k cílové tvářnosti (entelechie) neztrácí nic na své skutečnosti, ba právě naopak: teprve je-li světlo cílové tvářnosti postaveno do středu pohybu, rozjasní se tento pohyb v plnosti svého bytí.

Ústřední Kienzlerovo rozhodnutí – interpretovat Hemmerleho *Teze* především na základě strukturálně-ontologického schématu Rombachova – v nás proto vyvolává pochyby. Rombachův vliv na Hemmerleho je jistě dobře doložitelný,⁵ na druhou

⁴ Kienzler při této příležitosti vtahuje do svého pojednání také teologické důrazy papeže Františka. Srov. Klaus KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen: Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*, Freiburg i. Br.: Herder, 2017, s. 561.

⁵ Jak je patrné také z Hemmerleho recenze Rombachovy *Strukturontologie*

stranu sám Hemmerle v úvodu svých *Tezí* explicitně odkazuje na jiný primární pramen a jiný původní intelektuální kontext své trinitární ontologie: Balthasarovu „trinitárně čtenou událost Ježíše Krista“ (*trinitarisch gelesenes Christusereignis*).⁶ Kdyby Kienzler tento pramen ve své práci zcela neopominul (!), kdyby pátral po nejhlubších kořenech Balthasarova teologického přístupu a jeho přítomnosti v myšlení Klause Hemmerleho, kdyby věnoval pozornost Przywarově *Analogia entis* s její vnímavostí vůči aristotelské metafyzice pohybu, nemohl by tak snadno a samozřejmě převzít Rombachovo odmítnutí veškeré substanční metafyziky. Jistě si substanční metafyzika zasluhuje v kontextu trinitární teologie stvoření hlubokou reinterpretaci, zejména pokud jde o aristotelskou kategorii vztahu, avšak tato reinterpretace musí dostát mimořádné závažnosti, kterou pojem substance pomáhá tváří v tvář jsoucímu jakožto jsoucímu vyjádřit. Sám Hemmerle právě takto postupuje, když v kontextu

trinitárně-ontologického přístupu nově promýšlí pojem osoby.⁷ Domníváme se proto, že by bylo vhodnější, kdyby byl Kienzler ve svém hodnocení substanční metafyziky, resp. teologie, opatrnější.

Jako zástupce tohoto způsobu teologie jmenuje zejména Josepha Ratzingera (resp. papeže Benedikta XVI.). Kienzlerova kritika Ratzingerovy teologie, táhnoucí se jako kontrastní moment napříč celou prací a koncentrující se zejména kolem otázky správné eklesiologické interpretace koncilního „*subsistit in*“ (*Lumen gentium* 8)⁸ a tajemství transsubstanciacie,⁹ nepůsobí ale – obdobně jako jeho kritika substanční metafyziky, resp. substanční teologie jako takové – zcela přesvědčivě. Kienzler Ratzingerově zároveň substančně-ontologické (*subsistere* jako speciální případ *esse*) i substančně-teologické (tajemství inkarnace a hypostatická unie) interpretaci „*subsistit in*“ podsouvá motivy mocenského exkluzivismu, čímž sebe i své dílo ochuzuje o možnost zahlédnout skutečnou vážnost konkrétně přetrvávajícího

(„Strukturální ontologie“). Srov. Klaus HEMMERLE, „Besprechung von: Heinrich Rombach ‚Strukturontologie‘,“ in *Ausgewählte Schriften I*, Freiburg i. Br.: Herder, 1996, s. 416–432.

⁶ Srov. předmluvu k Hemmerleho *Tezím*: HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, s. 7–8.

⁷ Klaus HEMMERLE, „Person und Gemeinschaft – eine philosophische und theologische Erwägung,“ in *Ausgewählte Schriften III*, Freiburg i. Br.: Herder, 1995, s. 299–314.

⁸ KIENZLER, *Bewegung in die Theologie bringen*, s. 566–570.

⁹ Tamtéž, s. 581–583.

(*subsistere*) pod-stupování implikovaného v sobě-náležícím bytí substance, které je v Hemmerleho trinitární ontologii právě vzhledem k tajemství eucharistie, vyjádřeného prostřednictvím pojmu *trans*-substanciace, a vzhledem k tajemství Trojice a jejího sebe-darování v konkrétní historické existenci Ježíše Krista přivedeno jako ke svému pravému smyslu k paradoxnímu přetrvávání na sobě netrvalý, sebe-sama darující lásky (*Sich-Geben*). Troufáme si říci, že by Hemmerle zdravý exkluzivismus Ratzingerovy interpretace na rozdíl od Kienzlera chápal (ovšem ve shodě s Ratzingerem) nikoli jako protiklad, nýbrž jako plodný proti-pól ekumenického inkluzivismu.

Snaha recipovat a domyslet filosoficko-teologické dílo Klausa Hemmerleho v kontextu strukturně-ontologického a fenomenologického myšlení je jistě oprávněná. Ale neměli bychom při tom zapomenout na to, že Hemmerle není jednoduše zařaditelný ani mezi moderní „zastavovatele bytí“ („konservativní“ substanční metafyzika), ani mezi „tekuté“ („progresivní“ funkcionální, resp. strukturní ontologie, či nesubstanční metafyziky). Podobně jako se Platón snažil najít filosofickou cestu, která se pohybuje mezi extrémní parmenidovského statické-

ho monismu a herakleitovského dialektického proudu protikladů,¹⁰ také Hemmerle se pokusil, vycházející z *analogia entis* chápané jako *analogia trinitatis*, přivést ke slovu jsoucí jakožto jsoucí v jeho zároveň relační (dynamické) i substanční (statické) tvářnosti.¹¹ Platí tak, že výrazně proti-substanční způsob, jakým Kienzler Hemmerleho trinitární ontologii ve své práci *Vnést pohyb do teologie* recipuje a domýšlí, se ale v tomto podle nás rozhodujícím bodě od Hemmerleho vlastního myšlení a intence odchyľuje.

Eduard Fiedler

ALEŠ MUDRA A KOL.:

V OPLATCE JSI VŠECEK TAJNĚ:

EUCCHARISTIE V NÁBOŽENSKÉ

A VIZUÁLNÍ KULTUŘE ČESKÝCH ZEMÍ

DO ROKU 1620

(Praha: Národní památkový ústav, 2017, 431 stran, ISBN 978-80-7480-016-0)

Svátost eucharistie a její slavení bylo již od období prvotní církve

¹⁰ Srov. PLATÓN, *Theaitétos*, 180e–181a.

¹¹ Obdobně jako Karel Říha, autor prvního představení Hemmerleho *Tezí* českému čtenáři. Srov. Karel ŘÍHA, *Identita a relevance*, Svítavy: Trinitas, 2002.

důležitou a výraznou součástí života církve, při slavení eucharistické bohoslužby se setkávalo celé křesťanské společenství. Zatímco samotné eucharistické tajemství, proměna chleba a vína v tělo a krev Krista, je nezobrazitelné, zobrazitelný je průběh slavení, eucharistický kult, liturgické oděvy či nádoby. Podobně i lidové zvyklosti a jiné projevy nejen ve výtvarném umění do určité míry znázorňují eucharistické tajemství.

Recenzovaná publikace se zaměřuje, jak je uvedeno v jejím názvu, na projevy vizuální kultury spojené s eucharistickým kultem v Českých zemích. Publikace je závěrečným výstupem z grantového projektu GAČR *Vizuální kultura v kontextu eucharistické devoce v Českých zemích pozdního středověku*. Autoři, kteří tvoří zkušený badatelský kolektiv, v ní představili výsledky svého dlouhodobého, nejen projektového výzkumu.

Vlastní text publikace je rozdělen do tří hlavních částí. Úvodní studie ve stručném přehledu seznamuje čtenáře s problematikou eucharistické teologie do 16. století. Následující kapitola si všímá textů, kde je pozornost věnována jak přijímání eucharistie, zvl. před smrtí, tak výrobě eucharistických způsob apod. Je zajímavé, že leckdy tyto aktivity v jistém slova smyslu „předběhly dobu“, např.

touha po častém přijímání eucharistie (časté až každodenní přijímání eucharistie bylo výslovně doporučeno dekretem *Sacra Tridentina synodus* až v době pontifikátu Pia X.), aktivní účast v podobě pozorného sledování slavení mešní liturgie (vydávání dvojzračných misálů pro laiky se rozšířilo až v 19. století v souvislosti s liturgickým hnutím) či chápání eucharistie jako posily (a nikoli jako odměny za svatost).

Další studie je zaměřena na eucharistii v kultovní praxi pozdního středověku a jejím projevu na patrociniích, procesích a poutích v Českých zemích. Autor připomíná rozvoj eucharistické úcty, který dokládají zvláště v městském prostředí kostely zasvěcené Božímu Tělu, poutě do míst spojených s eucharistickými zázraky v okolních zemích či slavnostní tzv. božítělová procesí opět převážně v městském prostředí. Na ni navazuje kapitola o vzestupu a pádu eucharistického kultu během české reformace. Ten byl v předhusitských i husitských Čechách výrazný a projevoval se do značné míry i ve výtvarném umění. V teologii se však stejně jako jinde v Evropě objevovaly spory o „formu“ Kristovy přítomnosti v Eucharistii, které jednotliví autoři publikace ve svých studiích hojně připomínají. Právě různé polemiky s radi-

kály upevnily eucharistickou úctu utrakvistů. V jagellonské době bránili utrakvisté eucharistickou úctu častěji nežli kalich, až tento spor postupně začal rozdělovat utrakvistickou stranu. Úvodní soubor studií uzavírá etnografický pohled na eucharistická procesí v průběhu času a jejich podobu v dnešní době.

Druhá obsáhlá část s názvem „Výtvarná kultura“ se postupně zabývá sanktuárii a liturgickými nádobami spojených s eucharistií, jako jsou monstrance, kalichy, pyxidy či ciboria. Autoři připomínají, že zavádění sanktuárií zejména pro uchovávání eucharistie či posvěcených olejů bylo požadováno již pražskou synodou z r. 1349. Jak autoři poznamenávají, dochovaná sanktuária však není vždy jednoduché datovat či stylově zařadit. Typologicky jsou odlišeny tři základní druhy podle kritéria vztahu hmoty ostění a prostoru niky sanktuária ke zdivu kostela, které pak mohou být dále členěny. Postupně se na bohatém množství příkladů může čtenář seznámit s příklady jednotlivých typů sanktuárií, včetně obrazové dokumentace. Zvláštní pozornost je pak věnována funkci a ikonografii zkoumaných sanktuárií, včetně relevantních příkladů ze zahraničí. Kromě poukazů na liturgické texty, hymny, se v iko-

nografii nacházejí také odkazy na liturgické náčiní (kadidelnice, zvonky, svíčky, dalmatiky apod.), nebo nebeskou liturgii (andělé). Od 20. let 16. století v souvislosti s pronikáním reformace už mnoho sanktuárií nevzniklo, ale ani nedocházelo k jejich ničení. Posléze závěry Tridentského koncilu vedly k přesunu uchovávání eucharistie do tabernáklů umístěvaného na oltář. Pozornost je věnována také pořizování druhých/dalších sanktuárií, např. pro potřeby rozměrnějších monstrancí, ale ne vždy je možné takto pozdější sanktuária zdůvodnit. Další otvory jsou pak sakrária a pisciny (výlevky) či výklenky pro Boží hrob užívané při velikonočním triduu.

Monstrance, které se vyvinuly z relikviářů (ostensorií), slouží k uctívání eucharistie mimo mši. Od 14. století se vyvíjely dva typy: terčové a věžové doplněné o ozdobu ve formě opěrného systému gotické architektury. Tyto monstrance byly zpravidla z drahocenných kovů, autoři však připomínají výjimky, např. monstrance ze dřeva. Zpočátku nebyla pevná pravidla pro jejich zhotovování, jedny z prvních pokynů sepsal až Karel Boromejský ve svých *Instructiones fabricae et supellectilis* (1577). Vznikaly také dílenské předlohy sbírky pro jejich zhotovování. V publikaci jsou prezentovány

monstrance z prostředí pražské svatovítské huti a dalších zlatnických dílen, monstrance pozdní gotiky atd. Zvláštní pozornost je pak věnována ikonografii vybraných monstrancí, včetně přehledu a četnosti výskytu námětů. Vedle slavnostních a skvostných monstrancí byly zhotovovány i obyčejnější, všednodenní, které byly jako druhé monstrance u významných chrámů nebo v běžných farních kostelích.

Největší množství i s ohledem na potřeby liturgie bylo zhotoveno kalichů. Každý zlatník musel také zhotovit mešní kalich, aby se mohl stát členem cechu. Druhou část zakončuje oddíl věnovaný alegorickým zobrazením spojeným s eucharistií, naukou o eucharistii a eucharistickým kultem, např. tzv. mystický mlýn, který v kontextu rozvoje kultu získal výrazný eucharistický akcent. I ten se však proměňoval a namísto mlýna byl později zobrazován vinný lis. Oblíbeným námětem bylo také zobrazení eucharistických zázraků (mše sv. Řehoře, Bolsenská mše apod.).

Je škoda, že autoři nepřipojili alespoň krátkou připomínku gotických paramentů, kasulí, a to jak s ohledem na to, že tato přímo souvisela s eucharistickým kultem a jeho vizuální podobou, tak také na jejich umělecko-historickou hodnotu. Je však třeba ocenit, že

jejich existenci připomínají alespoň v souvislosti s inventáři v závěrečném oddílu případových studií.

V případových studiích vybraných lokalit (Znojmo, Hradec Králové, Ústí nad Labem a Kadaň) jsou na základě pramenů a podrobného výzkumu představeny jednotlivé objekty spojené (nejen) s eucharistickým kultem, různými rituály v kontextu jejich funkce, ikonografické interpretace apod. Připomenuty jsou také odpovídající paralely z Českých zemí a ze zahraničí, které napomáhají interpretaci popisovaných objektů.

Následují přehledové a soupisové přílohy, které doplňují jednotlivé studie.

Čtenář ocení bohatý a kvalitní obrazový doprovod, jak popisovaných objektů, tak různých tisků apod. I poděkování na začátku textu je „tematicky“ ve tvaru hostie. Velmi podrobný a užitečný je poznámkový aparát s odkazy jak na prameny, tak literaturu, a také osobní a místní rejstřík.

Po stránce teologické najdeme jen drobné nepřesnosti. Kupříkladu na s. 150 se uvádí, že dogma o transsubstanciaci schválil Tridentský koncil. Pojem transsubstanciace a jím vyjadřovaná nauka se však staly oficiálním učením církve už na IV. lateránském koncilu (1215, což je ostatně v publika-

ci uvedeno na s. 165), Tridentský koncil ji jen podobně jako i jiná rozhodnutí IV. lateránského koncilu potvrdil. Rovněž není přesné tvrzení, že je mše svatá opakovaným Kristovy obětí na kříži. Ta byla ovšem přinesena jen jednou a nelze ji opakovat. Tridentský koncil sice definoval obětní charakter mše, ale ve smyslu zpřítomnění, nikoli opakování Kristovy oběti. Tyto nepřesnosti na celkové kvalitě publikaci nikterak neubírají.

Celkově představuje publikace zdařilé představení vizuálního umění souvisejícího s eucharistickým kultem ve vytyčeném období do roku 1620 v Českých zemích. Právě v Českých zemích byl ve zkoumaném období vývoje eucharistického kultu velmi dynamický, protože do něj vstupovala výše zmíněná témata jako časté přijímání laiků, přijímání podobojí apod. To mělo dopad i na bohatství výtvarné kultury vzniklé v dané době, kterou publikace představuje čtenářům velmi erudovaným způsobem. Ač pohled na eucharistický kult může být různorodý, umělecké předměty a památky, které v jeho souvislosti vznikly, si zaslouží pozornost a odborné zpřístupnění širší veřejnosti, jakých se jim v této publikaci hojně dostává.

Jitka Jonová

MAREK ŠMÍD:

*VATIKÁN A ITALSKÝ FAŠISMUS
1922–1945*

*(Praha: Triton, 2018, 208 stran,
ISBN 978-80-7553-523-8)*

Celé velké plochy bílých míst na pomyslné mapě výzkumu církevně-československých, resp. vatikánských dějin již svými dosavadními díly zaplnil Marek Šmíd, pedagogicky působící na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích a také na Univerzitě Karlově. Nyní předkládá čtenářské veřejnosti k „prověření“ další svůj opus, v němž se věnuje vztahům mezi Svatým stolcem a italským fašistickým hnutím, přičemž výzkum těchto vztahů logicky ohraňuje lety 1922 a 1945.

Autor své střízlivé a v mnohém objevené závěry opírá o výsledky svého již dekádu trvajícího bádání ve vatikánských archivech. Silná pramenná základna není pro ty, kteří již znají Šmídovo dílo, žádným překvapením. Samozřejmostí jsou také vývody z hloubkového studia četné sekundární literatury, a to různé jazykové provenience, především italské, anglicky psané, ale například i španělské. Tradičně důsledný je autor ve využívání domácí, české tvorby, která je v bibliografii také hojně zastoupena. Není, žel, ještě vždy úplně běžné,

aby si autoři dali záležet na důkladném rešeršování a přezkumu toho, co napsali o daném tématu jejich kolegové a kolegyně z jiných domácích vědeckých pracovišť. U Marka Šmída je tento aspekt již dobrým standardem.

Rovněž je opět nepřekvapivým velice čtivý, srozumitelný a přístupný styl autorova psaní o dějinách, což činí i toto jeho další dílo velice „uživatelsky příjemným“ a otevřeným nejenom odborníkům a odbornicím v tématu již zorientovaným, ale také laické veřejnosti, která by se o něm ráda dověděla něco víc, resp. se s ním obeznámila poprvé. I když tedy kniha splňuje všechny nejpřísnější nároky, jaké klademe na tento typ vědeckého textu, není zatížena komplikovaností či hutností vět nebo konkrétních výrazů. Díky tomu se stává uchopitelnou pro široké publikum, což bude, věřme, oceněno její dobrou prodejností na trhu.

Šmíd v mnohém koriguje dosavadní ploché, někdy až zjednodušující pohledy zejména popularizační historiografie, týkající se především osoby papeže Pia XII. A to zejména co se týče jeho reakcí na holocaust a celkové nacistické válečné běsnění. Vpravdě lze konstatovat, že se tento papež pohyboval zejména zpočátku na poli diplomacie a politiky poměrně

neobratně a postupoval opatrně, čehož důkazem je i jím provedené fyzické zničení připravované encykliky jeho předchůdce Pia XI. namířené proti rasismu, která měla nést název *Humani generis unitas* (srov. s. 102). Jistá naivita se projevovala i v případě jeho pokusu o předložení pětibodového plánu britské, německé a italské vládě, kde kromě jiného požadoval „uznat závaznost Božího práva nad všemi lidskými zákony a smlouvami“ (s. 131), což se z pohledu nejenom dnešního, ale také v kontextu tehdejších událostí jeví přinejmenším jako úsměvné. Není divu, že tento jeho pokus zůstal bez pozitivní odezvy. Pouhou apelativní funkcí, přirozeně bez reálného dopadu, měl i Piův dopis Adolfu Hitlerovi, „v němž protestoval proti nelidskému pronásledování Židů“ (s. 158). Na druhou stranu, jak na mnoha místech zdůrazňuje Marek Šmíd, nelze Pia XII. v žádném případě vinit z absolutní nečinnosti či dokonce ze sympatií k nacismu.

Autor se v knize zevrubně věnuje také postupné proměně styků mezi Apoštolským stolicem a italskými fašisty. Právě ti byli zpočátku vnímáni ústředím katolické církve a mnohými jejími čelnými představiteli jakožto slibní ochránci víry, řádu, tradice, autority, konservatismu a bojov-

níci proti liberalismu, hodnotám osvícenství a Velké francouzské revoluce (srov. s. 27), nebo – jak píše docent Šmíd – „za nositele a šířitele křesťanských zásad v sekularizujícím se světě“ (s. 117). Pius XI. „považoval Mussoliniho režim za prvotního příjemce katolické restaurace Evropy“ (s. 78). Zjevně tento římský biskup příliš nezkoumal upřímnost jeho úmyslů nebo personální historii, jelikož jako někdejší představitel levicového politického tábora stál pozdější *Duce* „na protikřesťanských, proticírkevních a protikatolických pozicích“ (s. 52). Nebyli to jenom církevní hierarchové, ale také významné intelektuální osobnosti tehdejší Itálie, kteří sdíleli tuto náklonnost k fašismu. Známy lékař a řeholník Agostino Gemelli a jiní vnímali třeba vpád Mussoliniho do Etiopie „jako nezbytnou oběť pro velkolepé vítězství Kristova kříže neseného italskou armádou“ (s. 84). Alcide de Gasperi, který je dnes oslavován jako jeden z „otců zakladatelů“ myšlenky sjednocené Evropy, jakožto tehdejší reprezentant pravicové frakce Italské lidové strany patřil k těm, kteří prosazovali spolupráci s fašisty (srov. s. 38). Jak autor na základě archivního bádání konstatuje, „fašisté představovali tehdy pro Vatikán menší zlo než liberální vlády,

kteří tvrdě vystupovali proti katolické církvi“ (s. 50).

Někdy byly tyto sympatie vůči fašistické ideologii a hnutí jako takovému umocňovány i, diplomaticky řečeno, nepříliš velkou náklonností k Židům, což se na počátku minulého století objevovalo v italských katolických kruzích poměrně výrazně. Tak například u Achilla Rattiho se „projevovaly antijudaistické stereotypy (...), které následně sdílel rovněž jako papež Pius XI.“ (s. 97). I některé tiskoviny, jako např. *La Civiltà Cattolica*, „s železnou pravidelností výpady proti Židům opakovaly (...). Podle nich si byli Židé svým neštěstím vinni sami“ (s. 96).

Zmíněný pohled se ale proměnil postupně poté, co bylo patrné, že Mussolini a jeho stoupenci katolickou církev především účelově využili pro své vlastní politické potřeby. Navíc ostentativní projevy osobní zbožnosti u Mussoliniho (pokřtění a biřmování dětí, modlitba v chrámu sv. Petra...) či jistá politická vstřícnost vůči církvi (nezapomínejme, že to byl on, kdo v roce 1929 podepisoval za Italské království Lateránské smlouvy) nekorespondovaly jednak s jeho osobním morálním profilem, ale konečně ani s fašistickou ideologií jako takovou. To si ale představitelé církve, bohužel, uvědomova-

li až postupně a pomalu. To je vzhledem k aktuálnímu vývoji společenských vztahů více než výmluvné připomenutí. Stejně jako fakt, že Mussolini jako takový i fašistické hnutí se zpočátku orientovali spíše levicově, alespoň co se sociální oblasti týče, a že za jeho politickým úspěchem a vzestupem „stálo především dobytí venkova“ (s. 26).

A zde spočívá zřejmě největší přínos publikace. Je to pomyslný zdvižený varovný prst nad některými částmi představitelů církve s populistickou (krajní) pravicí, která se dnes opět tváří jako ochránkyně „tradičního řádu“. I dnes se v Evropě i České republice objevují politici, kteří neváhají deklarovat, podobně jako kdysi Mussolini, že jejich „duch je hluboce náboženský“ (s. 42), a to čistě ze zjištěných, politických důvodů, aniž by jejich osobní morální profil o tomto faktu výrazněji svědčil. Nemluvě o tom, že pod rouškou hlásání obrany tradic, autority a řádu, resp. dnes boje proti islámu, získávají sympatie také části katolických věřících, církevní hierarchii nevyjímaje. Také sociální program těchto subjektů v současnosti i geografické rozvrstvení voličské podpory, kterou získávají, nejsou nepodobny těm, z nichž před téměř sto lety těžili italští fašisté. To je velké varování pro dne-

šek, i když ze Šmídovy knihy prosvítá spíše v kontextu, mezi řádky a implicitně.

Marián Sekerák

*VĚDECKÉ KOLOKVIUM CRUX SOLA EST
NOSTRA THEOLOGIA: THEOLOGIE KŘÍŽE
V EKUMENICKÉ PERSPEKTIVĚ*

*Cyrlometodějská teologická fakulta,
Univerzita Palackého, Olomouc,
12. 10. 2018¹*

Jaký je význam Kristovy smrti na kříži pro člověka, pro poznání Boha, pro život křesťana a církvi? Reflexí nad těmito otázkami se zabývalo vědecké kolokvium, které proběhlo 12. října 2018 na olomoucké teologické fakultě. Organizátorem akademického pracovního setkání byl Institut interkulturního, mezináboženského a ekumenického výzkumu a dialogu (IIMEVD) a seminář byl určen především studentům teologie v doktorských studijních programech.

Podnětem ke konání akce se stalo pětisté výročí tzv. heidelberské disputace, během níž v kvě-

¹ Kolokvium bylo součástí řešení projektu IGA_CMTF_2018_008 „Signa temporum: Výzvy ekumenismu a mezináboženského dialogu“.

nu 1518 tehdejší augustiniánský mnich a profesor Bible Martin Luther předložil na kongregaci svého řádu v Heidelbergu k rozpravě 40 teologických a filosofických tezí, které se týkaly problému ospravedlnění hříšníka a vztahu mezi lidskou svobodou, milostí a vírou. Tehdejší disputaci nechyběl polemický tón, s nímž se budoucí ústřední představitel evropské reformace kriticky obracel proti základům aristotelské a scholastické filosofie. V protikladu k teologům, kteří chtějí k poznání Boha dospět skrze zkoumání jeho stop ve stvoření („teologové slávy“), prezentoval se Luther v Heidelbergu výlučně jako „teolog kříže“. „Vždyť v Kristu ukřižovaném je (...) pravá teologie a poznání Boha,“ napsal v komentáři k jedné ze svých tezí.

Dnes Lutherovi nasloucháme v poněkud jiném duchu. Atmosféru polemiky a apriorní nedůvěry nahradilo ekumenické ovzduší, které umožňuje, abychom se jako teologové různých konfesí a tradic setkali nad Lutherem nikoliv v povrchním a laciném irenismu, ale abychom se s vědomím vzájemné sounáležitosti snažili pochopit duchovní a teologickou podstatu jeho zápasu a hledali poctivé cesty k pravdivému a integrálnímu teologickému poznání.

Pět století od začátku reformace, za který se pokládá zveřejně-

ní Lutherových tezí o odpustcích 31. října 1517, se v roce 2017 stalo motivem mnoha významných ekumenických počinů jak v oblasti mezicírkevních vztahů, tak v prostředí akademickém. Ve světovém měřítku se konalo mnoho významných konferencí, z nichž dvě hostily i římské papežské univerzity, Gregoriánská a Lateránská. V porovnání s připomínkou události r. 1517 stálo loňské výročí heidelberských tezí pochopitelně poněkud ve stínu. Přesto však právě téma teologie kříže načrtnuté ve vzpomenuté disputaci zaujímal nejen u Luthera, ale i v následné tradici luterského bohosloví a spirituality ústřední význam.

Olomoucké kolokvium, kterého se zúčastnili doktorandi nejen z místní fakulty, ale též z KTF UK v Praze a EBF UK v Bratislavě, si kladlo za cíl poukázat na dané téma z ekumenické perspektivy a představit ústřední roli tajemství a události kříže v teologické reflexi, liturgické praxi a duchovním životě různých křesťanských tradic. Profesor Lubomír Batka, evangelický teolog a znalec Lutherovy teologie evropského formátu, nejprve představil stěžejní rysy teologie kříže u samotného německého reformátora. Upozornil přitom jednak na její prameny v patristice (Augustin) a ve středověké zbožnosti a zmínil rovněž

monastickou tradici, pro kterou byl typický důraz na zkušenost v teologickém poznání. I z této pozice totiž augustinian Luther kritizuje scholastický způsob myšlení.

Zdenko Širka, působící na ETF UK v Praze, načrtnul ve svém příspěvku charakteristické rysy pojetí kříže v teologii a životě církvi křesťanského Východu, a tak do jisté míry relativizoval rozšířené klíšé, že protestantismus je křesťanstvím kříže, zatímco pravosláví církvi vzkříšení. Vyšel přitom z Florovského teze, že křesťanství je náboženstvím kříže, „neboť Ukřižovaný je vpravdě Vzkříšený“.

Na příkladu německého reformovaného teologa Jürgena Moltmanna následně Robert Svatoň z pořadatelské fakulty ukázal, jak lze o tématu kříže uvažovat v komplementaritě mezi západní (reformační) a východní tradicí. Jako možné průniky přitom označil interpretaci kříže v trinitární perspektivě a specifické Moltmannovo přiblížení se k uče-

ní o *theosis* (zbožštění), které tvoří jádro východní křesťanské teologie a spirituality.

Závěrečná sonda Petra Jandějska z ETF UK v Praze byla zaměřena do prostředí latinskoamerické římskokatolické teologie osvobození a teologie lidu. Jejich představitelé, především jezuitští teologové Ignacio Ellacuría a Jon Sobrino, originálním způsobem rozvinuli reflexi o církvi chudých jako ukřižovaném Božím lidu. Ve spojitosti s akcenty pontifikátu papeže Františka a rovněž v kontextu svatořečení Oscara Romera šlo o nanejvýš příhodnou aktualizaci problematiky.

Díky účasti teologů různých konfesí, lišících se rovněž zaměřením a metodologickými východisky, se pořádané kolokvium stalo malou, nicméně působivou ukázkou mezifakultní spolupráce jak v oblasti výzkumné práce, tak pokud jde o formaci mladých vědeckých pracovníků, a to v multidisciplinárním a ekumenickém ukotvení.

Robert Svatoň