Význam nového pojetí „místní církve“ pro náš postoj k problematice Jana Husa a husitství Ke dvěma významným výročím

Ctírad Václav Pospíšil

Není tajemstvím, že v příštím roce si budeme připomínat dvě vsutku význačná výročí. To první se týká celé katolické církve, protože budeme slavít padesát let od konce II. vatikánského koncilu, s čímž souvisela také konference, která byla věnována dogmatické konstituci *Lumen gentium* přesně půl století od dovršení jejího zrodu. Druhá kulatá připomínka má primárně rozměr národní, i když zároveň výrazně překračuje hranice naší země, jedná se o šestistou památku od smrti Mistra Jana Husa.

V prvním oddílu této studie stručně poukáží na značný a namnoze ještě nevyužitý potenciál, který v sobě tají eklesiologické téma avizované v titulu příspěvku. Současne se společně zamyslíme nad některými českými specifiky v dané záležitosti. Je známo, že zásadní krok směrem k nové koncepci partikulární a místní církve byl učiněn právě v dokumentu, jehož vznik se dovršil před pěti desetiletími. Ve druhé části se tedy zaměříme na téma partikulární – místní církve přednostně v *Lumen gentium* a také v ostatních dokumentech II. vatikánského koncilu, protože dané skutečnosti nelze oddělovat. Zároveň připomeneme, jak se toto téma rozvíjelo v následujících desetiletích. Třetím krokem pak bude zamýšlení nad významem výše zmíněné inovace pro náš pohled nejenom na postavu Jana Husa, ale také na dění, které následovalo po jeho smrti v našich i evropských dějinách.

1. PŘEV RATNOST A NESMÍRNÝ, NAMNOZE ZATÍM JEN POTENCIÁLNÍ VÝZNAM NAUKY O PARTIKULÁRNÍ – MÍSTNÍ CÍRKVI

V první řadě je třeba konstatovat, že otázka partikulární a místní církve je v dokumentech II. vatikánského koncilu epochální inovací, která velmi úzce souvisí s teologií episkopátu. Jestliže I. vatikánský koncil

definoval papežskou neomylnost jako zjevenou pravdu víry, což vedlo v katolické církvi k důrazu na centralizaci, pak II. vatikánský koncil k tomuto kroku připojuje nevyhnutelné doplnění v podobě vymezení místa, jež přísluší diecéznímu biskupovi reprezentujícímu určitou část univerzální církve svěřené do jeho péče.¹

Jako pamětník jsem v jistém ohledu povinen mladším kolegům připomenout specifikum české recepce přínosů II. vatikánského koncilu. V našem prostředí bylo až do roku 1989 nutností silně zdůrazňovat příslušnost k univerzální církvi, čímž se čelilo snahám totalitního režimu české katolíky určitým způsobem oddělit od papeže. Ve státních vládních kruzích těch dob existovaly dokonce tendence převést české katolíky v jistém ohledu násilně do rámce pravoslavlí. Snaha zeslabovat vazbu české duchovenstva na římské ústředí byla evidentní a projevovala se jednak tím, že nikdy oficiálně nemohly vyjít dokumenty koncilu v českém tlumočení, jednak také ve státem řízené organizaci katolických kněží, v jejímž názvu se lícověrně objevovala první slova věhlasné encykliky Jana XXIII., blahé paměti, *Pacem in terris*. Bylo by však chybou do tohoto spolku často pohrůžkami nahnané služebníky oltáře odsuzovat, neboť byli pod obrovským tlakem a mnozí z nich měli za sebou dlouhá léta internace i života v pracovních táborech. Je tudíž pochopitelné, že v dané souvislosti by bylo ne zcela žádoucí, kdyby se více zdůrazňovala specifická českého katolicismu, jeho partikularita. Navíc tlak stále širšími vrstvami nenáviděného totalitního režimu vyvolával – jak to obvykle bývá – přesně opačnou reakci, takže oddanost papeži byla mezi českými katolíky v dané době vskutku nebyvalá.

Po roce 1989 se situace ze dne na den změnila, ovšem původní mentalita pochopitelně přetrvávala. Téma partikulární – místní církve nebylo v našem prostředí tudíž poměrně dlouho doceňováno. O řečeném

¹ Toto tvrzení nejlépe dokládají slova Pavla VI. těsně po promulgaci *Lumen gentium*: „Je však třeba říci, že nejnáročnější a pamětihodný bod tohoto duchovního usilování se týkal nauky o episkopátu... Bylo povinností to vše udělat, protože se jedná o doplnění I. vatikánského ekumenického koncilu... A rovněž jsme neméně spokojeni s tím, co tato konstituce říká o našich bratrech v episkopátu. Jak jsme šťastni, když vidíme, že se proklamuje jejich důstojnost, oslavuje jejich funkce, uznávají jejich pravomoci! Opravdu vzdáváme díky Bohu za to, že bylo naším údělem uctít posvátnost vaší služby a plnost vašeho kněžství, uznat onu solidaritu, která panuje mezi vámi a námi, ctihodní a milovaní bratři!“ PAVEL VI., „Proslov u příležitosti uzavření třetího koncilního období,“ ze dne 21. 11. 1964, EV 1, č. 281*–282*, 284*; in C. V. Pospíšil (ed.), *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, s. 131–132.

svědčí má osobní zkušenost s jedním úctyhodným, dnes již nežijícím diecézním panem biskupem, který na jednom setkání v druhé polovině devadesátých let, kde jsem si dovolil důležitost tématu připomenout, ke mně přistoupil a laskavě pravil: „My nechceme žádnou partikularitu, my jsme přece katolíci.“

Velkou přínosnost vědomí ohledně vlastní místní – partikulární církve jsem si uvědomil za svého častého pobývání v milánské arcidiecézi. V římskokatolické církvi zřejmě neexistuje církev partikulárnější, nicméně podle mého soudu ani v nejlepším slova smyslu katoličtější.² Vědomí vlastní identity vede kupříkladu k tomu, že duchovní této arcidiecéze mají jasně vymezenou spiritualitu, což se promítá do opravdu smysluplné duchovní formace. Nemají pak potřebu nahrazovat scházející vlastní spiritualitu přejímáním spiritualit nejrůznějších laických hnutí. Tato skutečnost se pak projevuje v pastoraaci a následně také v povědomí všech věřících milánské arcidiecéze. Mám-li srovnat úroveň pastorační práce v milánské arcidiecézi a v té římské, pak musím konstatovat, že synové svatého Ambrože a svatého Karla Boromejského v mnohém předstihují duchovní pod přímou jurisdikcí Petrova nástupce.

Není sporu o to, že dané téma dnes teoreticky zvládáme, v rámci kurzu eklesiologie je součástí běžné výuky na katolických teologických fakultách, nicméně do života a praxe se bohužel tato výzva k naší všeobecné škodě ještě nepromítla ve své plné síle. Upřímně řečeno, ten, kdo se delší dobu pohybuje v katolické církvi jako teolog, asi bude poměrně snadno souhlasit s tím, že naše velká církev potřebuje poměrně výraznou decentralizaci, což vyžaduje mnohem více důvěry a také nefalšované úcty k těm, kdo právě nesedí v kancelářích římské kurie. Kýžená proměna ovšem pochopitelně nesmí znamenat kompromitaci jednoty, která má být neochvějná v tom nejzásadnějším, jako je kupříkladu víra v Trojici a v Ježíše Krista a zachovávání Božího zákona, v ostatním by měla

² Je známo, že Pavel VI. přišel na římský stolec právě z Milána. Není tedy divu, že v jeho slovech po promulgaci *Lumen gentium* se projevuje vědomí ohledně plodného propojení partikularity a universalit církve: „Když se tímto způsobem uznává biskupský úřad v celé jeho plnosti, cítíme, jak kolem nás vzrůstá společenství víry, lásky, spolupodpovědnosti a spolupráce. Nebojíme se toho, že by naše autorita byla umenšena nebo roztržena, když vyznáváme a slavíme vaši autoritu. Spíše se cítíme posílení díky oné jednotě, která nás sbírá; schopnější k vedení univerzální církve, když víme, že každý z vás je zaměřen ke stejnému cíli, cítíme větší důvěru v Kristovu pomoc, protože my všichni jsme a chceme být úžeji sjednoceni v jeho jménu.“ Tamtéž, EV 1, č. 287*, s. 133.

panovat svoboda, ve všem pak láska a důvěra. Pokud nedojde k moudré decentralizaci shora, bude nevyhnutelně probíhat zdola, což pak může vést k excesům a skutečným problémům s jednotou.

Po pravdě řečeno, oficiální dokumenty církevních grémií sice v pokoncilní době hovoří o partikulární – místní církvi relativně často. Když se však kupříkladu rozpomeneme na pastorační návštěvy Jana Pavla II. – kterého si mimochodem za mnohé velmi vážím a z jehož kanonizace se upřímně těším –, jejich choreografie namnoze evokovala silné akcenty z rejstříku eklesiologie I. vatikánského koncilu, protože diecézní biskupové jako představitelé místní církve se vedle papeže do značné míry ocitali v roli nikoli bratrských partnerů, nýbrž spíše komparsu. Vše odráželo pojetí, podle něhož jediným skutečným biskupem světa je římský papež, zatímco místní biskupové vypadali spíše jako jeho místodržící a zástupci. Z mnoha míst světa zaznívá neoficiální stesk, že biskupové sice zajišťují vcelku dobře tak zvanou sestupnou mediaci od Vatikánu k lidu, vzestupná mediace od lidu k Vatikánu už tak jednoznačně nefunguje. Aby nedošlo k nedorozumění, nejde mi o kritiku pro kritiku, nýbrž o to, aby církev žila a fungovala tak, jak má. V opačném případě ztrácí pro mnohé věrohodnost a vystavuje se nemalému riziku, že zmíněnou vzestupnou mediaci budou brát do svých rukou samozvanci zneužívající oprávněné nespokojenosti věřících.

Zřetelným příkladem určité nekompletnosti komunikace v církvi jsou církevní dokumenty. Papež a různá grémia nám píší a píší. Nikdo ale ve Vatikánu nečeká na reakci, na odpověď. V takovéto situaci pochopitelně výrazně klesá zájem o četbu příslušných psaní, na něž nemáme šanci odpovědět. Pohlédneme-li na tento neutěšený stav z hlediska trojiční logiky, jedná se o absolutizaci otcovství a na zcela nepřijatelnou redukci synovství pouze na povinný jásos, což lze hodnotit také jako určitou infantilizaci, na kteroužto hru dospělí synové v Synu nechťěji přistoupit. Mnohé to už dávno přestalo bavit, a tak se dopisy z ústředí zabývají jen natolik, nakolik je to zhola nezbytné.

V dané souvislosti bych velmi rád upozornil, že několikaletá předehra II. vatikánského koncilu vykazuje přesně opačný komunikační pohyb. Jan XXIII. ve své prosté a hluboké moudrosti vyzval biskupy a řeholní představené, aby poskytli své podněty, na jejichž základě by se pak mělo odehrávat jednání chystaného ekumenického sněmu.³ Biskupové

³ „Předtím, než byla vymezena témata, která je třeba studovat s ohledem na konání budoucího koncilu, jsme chtěli především slyšet moudré a osvícené mínění kardinálské-

a představení se zase tázali svých duchovních, a tak dále. Boží lid byl vyzván k úpěnlivým modlitbám,⁴ a tak byli v zásadě všichni vtaženi do hry. Toto ve skutečnosti velmi náročné naslouchání centra, které se začalo chovat opravdu jako služebná struktura, probudilo nového ducha, jenž pak vanul koncilní aulou. Zároveň není třeba dlouho rozvažovat, proč tento duch dávno z církve vyvanul a proč tak mnozí vnímají koncilní dokumenty jako v jistém ohledu dávnověké texty, které je nutno pouze nastudovat ke zkouškám. Není také divu, proč v právě nastíněné situaci opět vystrkuje rohy starý démon klerikalismu.⁵ S těmito neblahými trendy určitě souvisí rovněž to, že stále zřetelněji zaznívají hlasy, podle nichž byl koncil omylem. Často takové nálady vyplývají z hlubokého zklamání nad nenaplněnými a leckdy možná také neúměrnými očekáváními.⁶

ho kolegia, episkopátu celého světa, posvátných dikasterií Římské kurie, generálních představených řeholních řádů a kongregací, katolických univerzit a církevních fakult.“ JAN XXIII., *Humanae salutis*, apoštolská konstituce ze dne 25. 12. 1961, EV 1 – č. 13*; in Pospíšil (ed.), *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, s. 38.

⁴ Tamtéž, č. 20–23, s. 39–41.

⁵ „Klerikalismus není jev omezený jen na katolickou církev. Je i v ostatních křesťanských konfesích, jen trochu jinak profilovaný ... Za dob Ježíšových byl v judaismu; zvláště v evangeliu Matoušově si lze přechíst, jak o něm Ježíš soudil (srov. Mt 23,1–36; 15,1–20) a jak své učedníky – a tedy i nás dnes – před ním varuje (srov. Mt 16,6–11; Mk 8,14–21). Jde totiž o obecný náboženský fenomén. ... Každý náboženský člověk je jím pokoušen, když jeho autentická služba Bohu se postupně vyprazdňuje, stávajíc se zástěrkou služby svým světským zájmům, kteroužto záměnu si zhusta ani neuvědomuje, jsa nadále přesvědčen o svatosti své služby... Lze proto vyslovit téměř sociologicko-eklesiologický zákon, že čím je církevní instituce obdařena větším podílem na světské moci hospodářsko-politické, tím trpí vyšším klerikálním tlakem, a naopak, čím nižší je tento podíl, tím klesá i nebezpečí klerikalismu, takže v dobách pronásledování mizí úplně. To zakusilo tolik našich kněží, kteří prošli »lidově-demokratickými« věznicemi a nápravnými zařízeními.“ K. SKALICKÝ, „Druhý vatikánský koncil půl století po svém zahájení v perspektivě revolucí druhého tisíciletí,“ *Teologické texty* 24, č. 1 (2013): 2–12, zde s. 10.

⁶ Pavel VI. však již během koncilu jako velmi moudrý pastýř tyto obtíže předvídal. Vyjádřil je jasně, když hovořil o problematice ekumenismu: „Nakonec k tomuto argumentu říkáme, že u vědomí nesmírných obtíží, které stále ještě brání kýženému sjednocení, my s pokorou vkládáme naši důvěru do Boha. Budeme se dále modlit, budeme se snažit lépe vyjadřovat naše úsilí o opravdový křesťanský život a o bratrskou lásku. Až se historické skutečnosti budou stavět proti naší naději, tehdy si připomeneme Kristova posilující slova: »*Quae impossibilia sunt apud homines possibilia sunt apud Deum*« – »Co je nemožné u lidí, je možné u Boha« (Lk 18, 17).“ PAVEL VI., „Proslov u příležitosti zahájení druhého koncilního období,“ ze dne 29. 9. 1963; EV 1, č. 182*, český překlad, s. 96.

2. PROBLEMATIKA PARTIKULÁRNÍ – MÍSTNÍ CÍRKVE NA II. VATIKÁNSKÉM KONCILU A V POZDĚJŠÍCH DOKUMENTECH CÍRKVE⁷

V první řadě bychom si měli uvědomit, že magisteriální úroveň koncilních dokumentů nepatří ani do prvního koše (pravdy zjevené), ani do druhého koše (pravdy definitivní),⁸ a proto spadá do třetího koše tak zvaného řádného univerzálního magisteria. Není však sporu o to, že koncilní dokumenty mají vyšší autoritu než papežské encykliky. Jedná se tudíž o nejvyšší úroveň třetího koše magisteriálních výroků, k nimž bychom měli přilnout rozumem a vůlí spíše kvůli jejich bezprostřední souvislosti s evangeliem a zdravým rozumem než z pouhé nereflexované poslušnosti autoritě.⁹ Zkrátka a dobře, komu leží na srdci, aby církev vedla svůj lid po cestách autentické křesťanskosti a humanity, ten nemá problém tuto nauku přijímat. Naproti tomu ten, kdo má jinou hierarchii hodnot, bude mít problémy. Povaha koncilních dokumentů tedy apeluje na naši lidskou a křesťanskou zralost, což s sebou určitě nese nároky a odpovědnost, jež mnozí nejsou s to unést ani padesát let po uzavření tohoto světodějného církevního grémia.

⁷ V titulu uvedenou tematikou jsem se již vícekrát zabýval, což dokládají následující studie a články: C. V. POSPIŠIL, „Vazba mezi partikulární a univerzální církví,“ *Teologické texty* 9 (1998): 119–120; „Problematika partikulární církve v současné eklesiologii a její význam pro život diecéze,“ in KOLEKTIV AUTORŮ, *Identita církve – identifikace s církví*, Trinitas: Svitavy 2002, s. 70–79; „Trojice – partikulární církev – inkulturace,“ in KOLEKTIV AUTORŮ, *O služebním kněžství – II: Diecéze, partikulární církev*, Trinitas: Svitavy, 2006, s. 159–184.

⁸ Srov. „Sdělení generálního tajemníka na 123. plenárním zasedání dne 16. 11. 1964,“ in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Karmelitánské nakladatelství. Kostelní Vydří 1995, s. 98–100. Mělo by být pochopitelné, že toto hodnocení dogmatické konstituce vylučuje, aby v dalších typech dokumentů nižší úrovně byla překročena zde stanovená dogmatikální závaznost. Dlužno podotknout, že rozlišování terminologie jasně rozlišující tři koše magisteria se objevila na scéně až několik desetiletí po koncilu. Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, „Doktrinální komentář,“ ze dne 25. 2. 1989, znovu zveřejněn dne 29. 6. 1998; in EV 17, č. 1137–1155. Český překlad in C. V. POSPIŠIL, *Hermeneutika mystéria: Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství; Praha: Krystal OP, 2010², s. 204–209.

⁹ Kdo zná názory M. Jana Husa, musí konstatovat, že tento vzhledem k předchozím epochám zcela nový způsob předkládání magisteriálních dokumentů by zřejmě odpovídal jeho představám o výkonu pastýřského úřadu papeže a biskupů. Hus totiž zásadně odmítal slepou poslušnost autoritě a požadoval, aby do hry vstupoval zdravý rozum a odpovědnost věřícího.

Věnujeme-li zvýšenu pozornost konstituci *Lumen gentium*, pak se zdá být vhodné připomenout místo ze slavného rozhlasového poselství Jana XXIII. před zahájením koncilu, kde se objevuje výraz, který posléze dal klíčové dogmatické konstituci o církvi jméno:

Zdá se nám vhodné, abychom na tomto místě připomněli symboliku velikonoční svíce. V jednom místě liturgie zaznívá její jméno: Světlo Kristovo (*Lumen Christi*). Ježíšova církev ze všech míst světa odpovídá: Bohu díky (*Deo gratias*), jako kdyby říkala: Ano, světlo Kristovo, světlo církve, světlo národů – *lumen Christi, lumen ecclesiae, lumen gentium*.¹⁰

K čemu vedla právě tato pastorační koncepce, tato teologie nejenom jako inteligence zaměřená nad obsah víry (*fides quae*), nýbrž také jako inteligence lásky a naděje (víra formovaná láskou, tedy živá *fides qua*)?¹¹ Jednoznačně k velké deideologizaci katolického pojetí křesťanství, tedy k otevřenosti tajemství Božího království na rovině vnitrocírkevní, ekleziologické, mezináboženské i ve vztahu k pozdně modernímu světu, který již tenkrát stál na prahu dnešní postmodernosti. Koncil charakterizuje velkorysost, velkodušnost, nesebestřednost, schopnost vyjít ze sebe, což vše lze shrnout v obrazu otevřené náruče jako projevu společenství, které na základě všeobecné spasitelské vůle nebeského Otce (srov. 1 Tim 2,4) touží po smíření a sjednocení všech lidí dobré vůle. Církev je proto definována také jako velká svátost jednoty celého lidského rodu a my všichni jako služebníci tohoto úchvatného tajemství. Právě do tohoto tak říkajíc obecně duchovního rámce ideálu je nutno zasazovat technické a v jistém ohledu také církevně-právní rozvahy o terminologii a ideách ohledně partikulární a místní církve.

V první řadě si musíme uvědomovat, že koncilní dokumenty užívají slovo „církev“ jak v jednotném čísle, tak v množném čísle a navíc ještě s celou plejádou rozličných specifikací.¹² Církev – pokud se jedná o její konstitutivní prvky – je ale ve všech těchto výrazech vždy jedna a táž skutečnost. Jednotlivé přívlastky jako „univerzální“, „partikulární“,

¹⁰ JAN XXIII., *Rozhlasové poselství věřícím celého světa měsíc před zahájením koncilu*; EV 1, č. 25e*; český překlad, s. 47.

¹¹ SROV. PAVEL VI., „Proslov na osmém zasedání koncilu,“ ze dne 18. 11. 1965, EV 1, č. 459*, český překlad, s. 191.

¹² Například: „omnes Ecclesiae“ (ChD, čl. 2, 3, 6); „singulae Ecclesiae“ (LG, čl. 13; ChD, čl. 2; ...); „Ecclesiae variae“ (ChD, čl. 4); „Ecclesiae novellae“ (LG, čl. 17) atd.

„místní“ je třeba chápat coby případy, které charakterizují konkrétní způsoby existence jedné jediné církve.¹³

Výraz „univerzální církev“ – *Ecclesia universalis* – nemusí znamenat pouze všechny věřící a pokřtěné z hlediska jejich počtu a zeměpisného rozšíření,¹⁴ nýbrž také církev z hlediska toho, co je její podstatou. Ta musí být nevyhnutelně přítomna v každé konkrétní partikulární církvi.¹⁵ Konkrétně v eschatologickém smyslu výraz „univerzální církev“ označuje plný počet spasených od Ábela až k poslednímu vyvolenému.¹⁶ Jedná se tedy o univerzalitu nejen v synchronním slova smyslu, jak jsme na to běžně zvyklí, ale rovněž v diachronním slova smyslu. Tomu by ale měla odpovídat také ekumena, která by se měla týkat rovněž těch, kdo sehráli svou roli na scéně dějin spásy mnohem dříve nežli my. Specifikace „katolická církev“ se jednak identifikuje s výrazem „univerzální církev“,¹⁷ jednak slouží k odlišení viditelného společenství katolické církve

¹³ „Subjekt, tedy církev, je z hlediska svých konstitutivních prvků jediný a stále týž, nicméně ve svých případkových charakteristikách nabývá rozličných podob, jak to vyjadřují rozličné atributy.“ G. GHIRLANDA, „Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II e nel nuovo Codice di diritto canonico,“ in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962–1987 II*, Assisi: Citadella Editrice, 1988, s. 839–868, zde s. 849.

¹⁴ Srov. např. OT, čl. 2; EV 1, č. 777.

¹⁵ Srov. LG, čl. 23; EV 1, č. 338.

¹⁶ Srov. např. LG, čl. 2; EV 1, č. 285.

¹⁷ Dlužno podotknout, že ve slovníku našich ekumenických přátel sousloví „univerzální církev“ určitě neznamená katolickou církev, protože se tím v jejich pojetí míní jednak suma všech pokřtěných v nejrůznějších eklesiálních uskupeních v průběhu dějin, jednak tajemství Kristovy církve přítomné v mnoha denominacích a konfesích. Tomuto pojetí „univerzální církve“ by se poněkud blížilo to, co nacházíme v LG, čl. 8b (srov. LG, čl. 15), kde se hovoří o přítomnosti řady prvků Kristovy církve v církvích a církevních společnostech mimo rámec viditelné církve katolické, v níž ovšem podle našeho chápání Kristova církev subsistuje. Je zřejmé, že toto subsistování se týká nauky a plnosti prostředků spásy, a proto nemusí znamenat, že v konkrétním společenství katolické církve se také naplno realizuje opravdovost evangelijní křesťanskosti. Z duchovního hlediska mohou leckteré katolíky horliví nekatolíci výrazně překračovat. Nejedem z nás jistě učinil zkušenost vyšší duchovní spřízněnosti s hluboce věřícím nekatolíkem než s liknavým a ne zcela lidsky pravdivým katolíkem. Církev nejsou „partaje“ a my jako křesťané určitě nejsme „vězni“ vlastních denominací! Duch Boží opravdu vane, kde se mu zlíbí, a nedbá přitom zhusta na mínění různých kurií a seniorátů. Ne naplno hovořil Jan Pavel II. jako o vážné překážce misijního díla také o odpudivých „svědeckých věřících a křesťanských společenstvích, kteří ve svém životě nenásledují Kristův vzor“. JAN PAVEL II., *Redemptoris missio*, čl. 35 – český překlad: Praha: Zvon, 1994, s. 41.

od nesjednocených pravoslavných církví a od protestantských církevních komunit.¹⁸

Relativně často se také setkáme s výrazem „partikulární církve“ – *Ecclesiae particulares*, a to jak v množném, tak v jednotném čísle. Význam tohoto slovního spojení ovšem není v koncilních dokumentech jednoznačný: o partikulárních církvích se hovoří obecně,¹⁹ na jiných místech se jedná o církve pod vedením biskupů,²⁰ partikulární církev je diecéze,²¹ tímto výrazem jsou zároveň také označovány rity existující v katolické církvi,²² jedenkrát je výraz užit i pro označení církve téže kultury nebo země,²³ což by dnešní odborná eklesiologická terminologie raději vyjadřovala termínem „místní církev“ – *Ecclesia localis*.²⁴ Nezbyvá než konstatovat, že terminologie koncilních dokumentů ve věci partikulární a místní církve není právě jednoznačná a jasná.²⁵

To s sebou pochopitelně neslo i poměrně nerovnoměrné pojmání výrazů partikulární a lokální církev v pokoncilní eklesiologii. S touto původní nevyjasněností souvisí také současný český překlad dokumentů II. vatikánského koncilu, jehož autoři se zásadně vyhýbají výrazu „partikulární církev“, jež nahrazují označením „místní církev“, což je namnoze značně matoucí. Daná překladatelská nesrovnalost se bohužel projevuje i v dalších českých verzích církevních dokumentů, jako jsou třeba některé pokoncilní encykliky.²⁶ Odborníkovi proto nezbyvá nic jiného, než aby měl po ruce originální znění a orientoval se podle něho.²⁷

¹⁸ Srov. např. *LG*, čl. 8; *EV* 1, č. 305.

¹⁹ Srov. *LG*, čl. 13.

²⁰ Srov. *LG*, čl. 23.

²¹ Srov. *ChD*, čl. 11.

²² Srov. *OE*, čl. 2.

²³ Srov. *AG*, čl. 22.

²⁴ Koncilní dokumenty ovšem užívají i tohoto výrazu, ale význam není vždy týž. Srov. např. *LG*, čl. 23; *PO*, čl. 11; *AG*, čl. 27, 32.

²⁵ „Katolické církevní společenství se realizuje na třech úrovních: univerzální, partikulární a místní. Z terminologického hlediska není možno říci, že koncilní dokumenty by užívaly zcela jednoznačnou terminologii.“ GHIRLANDA, „Chiesa universale, particolare e locale,“ s. 848.

²⁶ Kupříkladu v české verzi *Redemptoris missio*, čl. 63, s. 71, čteme: „Veliká je rovněž misijní povinnost jednotlivého biskupa jako nejvyššího pastýře místní církve.“ Mnohem přesnější by však bylo hovořit o biskupovi jako o nejvyšším pastýři konkrétní „partikulární církve“.

²⁷ Sen o důkladné revizi stávajícího překladu koncilních dokumentů, který by vznikl u příležitosti právě probíhajícího padesátého výročí, narazil bohužel na nedostatek

Nyní je nutná drobná odbočka. Jestliže magisterium dnes užívá termínu „partikulární církev“, je evidentní, že se jedná zejména o diecézi,²⁸ která je vymezena především teologicky, takže tuto základní strukturu uspořádání společenství je třeba pojímat jako cosi, co existuje *iure divino*. V současné odborné eklesiologické literatuře pak výraz „místní církev“ označuje nejčastěji svazek několika partikulárních církví, který je vymezen geopoliticky, jazykově a kulturně, jedná se tedy spíše o organizační záležitosti, a tak je místní církev cosi, co existuje *iure ecclesiastico*. Právě uvedené terminologické ujasnění pochází z dokumentu Mezinárodní teologické komise z roku 1984.

Odvolávajíc se na společný úzus II. vatikánského koncilu, který se pak projevuje v novém *Kodexu kanonického práva*, v tomto dokumentu přebíráme následující rozlišení: „Partikulární církev“ (*Ecclesia peculiaris ac particularis*) je na prvním místě diecéze, *v sepětí se svým pastýřem, který ji skrze evangelium a eucharistii sdružuje v Duchu svatém*. Kritérium je v tomto případě striktně teologické. Podle určitého obyčeje, který se v *Kodexu kanonického práva* však neprojevuje, „místní církev“ (*Ecclesia localis*) může označovat více méně homogenní soubor partikulárních církví, jejíž ustavení vyplývá převážně z geografických, historických, jazykových a kulturních prvků. Pod vlivem Boží prozřetelnosti rozvinuly tyto církve, podobně jako „patriarcháty v prvních staletích“, případně ještě dnes rozvíjejí vlastní teologické, právní, liturgické a spirituální dědictví. V tomto případě hraje prvořadou roli socio-kulturní hledisko.²⁹

Většina teologů přijala uvedené rozlišení a obdobně postupuje i magisterium. Lze tedy říci, že došlo k jistému ustálení terminologie.³⁰ Z konstatovaného vyplývá, že v České republice existuje celá řada partikulár-

zájmu. Snad by nebylo ani nutné nové vydání dokumentů. Postačovala by rozsáhlejší kolektivní studie, kde by příslušní odborníci na základní nesrovnalosti upozornili.

²⁸ Srov. CIC kán. 368. Tento výraz je ovšem aplikován rovněž pro označení „územní prelatury“ a „územního opatství“ kán. 370; „apoštolské prelatury“ a „apoštolského vikariátu“ kán. 371 par. 1; „apoštolské administratury“ kán. 371 par. 2.

²⁹ MTK, „Vybraná témata z eklesiologie,“ č. 5.1, EV 9, č. 1710; in C. V. POSPÍŠIL (transl., ed.), *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 133–186, zde 155. Dokument vyšel k 25. výročí od ukončení II. vatikánského koncilu a dodnes představuje spolehlivý referenční bod pro všechny, kdo studují eklesiologii, neboť jsou v něm jasně a stručně vložena základní eklesiologická témata, včetně jejich dalšího pokoncilního rozvinutí.

³⁰ Pokud se jedná o vývoj terminologie a její kolísání, srov. např. D. VALENTINI, „La catholicità della Chiesa locale,“ in *L'eclesiologia contemporanea*, Padova: Mesaggero, 1994, s. 71–77.

ních církví, avšak jediná místní církev. Dlužno poznamenat, že zejména na Moravě bývala dříve vznášena otázka, zda v České republice neexistují vlastně dvě místní církve. Vzhledem k jazykovým a geopolitickým činitelům se jeví určité rozdíly v mentalitě jako druhotné, a proto se jeví jako nevyhnutelné hovořit o jediné místní církvi v Čechách a na Moravě.

Nyní se opět vrátíme ke koncilu, konkrétně se budeme zabývat klíčovým textem nacházejícím se v *Lumen gentium*, který hovoří o poměru mezi univerzální a partikulární církví.

Římský biskup jako Petrův nástupce je trvalý a viditelný zdroj a základ jednoty biskupů i celého množství věřících. Jednotliví biskupové jsou pak viditelným zdrojem a základem jednoty ve svých partikulárních církvích [*Ecclesiis particularibus*] utvářených k obrazu univerzální církve [*ad imaginem Ecclesiae universalis*], v nichž a z nichž [*in quibus et ex quibus*] existuje jediná katolická církev.³¹

O onom „v nichž“ a „z nichž“ se již i u nás hovořilo poměrně dost. První tvrzení poukazuje na přítomnost univerzální církve, tedy její podstaty, v každé partikulární, případně místní církvi, čímž se podtrhuje její svébytnost. Naproti tomu ono „z nichž“ ukazuje na začlenění partikulární a místní církve do církve univerzální, tentokrát ve významu sumy všech věřících. Druhá ze zmíněných poloh pochopitelně zřetelněji podtrhuje závislost části univerzální církve na celku a ústředí. Mezi oběma vzájemně komplementárními pohledy tudíž nemůže neexistovat napětí. Je zřejmé, že pokud si místní a partikulární církev nebude hledět svých práv a specifik, bude ze strany ústředí jasně převládat ono „z nichž“. Jakmile by se však jednostranně kladl důraz na ono „v nichž“, hrozilo by, že katolická církev se stane pouhou federací místních a partikulárních církví, což by se podobalo stavu, který panuje v životě pravoslavných církví nesjednocených s Římem, kde se jednotlivé státní církve navzájem diplomaticky uznávají, nebo neuznávají.

Další konstatování jsem již také několikrát vyslovil v dřívějších publikacích. Mezi univerzální a partikulární církví je analogicky obdobný perichoretický vztah, jako mezi osobami Nejsvětější Trojice. Partikulární církev je v univerzální, která je naproti tomu jakožto mystérium přítomna v oné partikulární.

Mělo by též být zřejmé, že univerzální církev nikde neexistuje ve své krystalické podobě, neboť ke svému zviditelnění nutně potřebuje církev

³¹ Srov. LG, čl. 23, EV 1, n. 338.

partikulární – místní. Z tohoto hlediska platí, že církev sice vzešla z Kristova probodeného boku na kříži,³² nicméně teprve o Letnicích vznikla první partikulární církev, tedy jeruzalémská církev, a proto jsou Letnice také prvním dnem veřejného vystoupení Kristovy církve,³³ a to prostřednictvím partikulární – místní církve v Jeruzalémě.

Specifická partikulární a zejména místní církve je dána celkem jednoznačně její vlastní kulturou,³⁴ v níž a skrze níž se křesťanská zvěst projevuje a je prožívána. Dalo by se dokonce říci, že místní církev stojí na dialogickém setkání a v jistém slova smyslu perichoretickém prostupování lokální kultury s evangeliem a s podstatou univerzální církve. Konkrétní kultura ovšem prakticky vždy mívá širší geografický rozsah než jedna diecéze, a proto se týká, jak již bylo naznačeno, bytostně místní církve. Partikulární církev se tedy v procesu inkulturace nesmí oddělovat od ostatních partikulárních církví, které se nacházejí v téže místní církvi, v téže kultuře.

Je třeba si uvědomit, že místní církev nejenom používá danou kulturu k tomu, aby se jejím prostřednictvím stávala srozumitelnou a přijatelnou zpravidla pro určitý národ, posvěcuje ji přítomností transcendence a evangelia, ale zároveň této kultuře slouží, v jistém ohledu ji rozvíjí. Poměr mezi kulturou a evangeliem je totiž analogický jako poměr mezi přirozeností a milostí. Církev tedy příslušnou kulturu očisťuje, povznáší a posvěcuje, když v ní zpřítomňuje tajemství víry a spásy. Stejně jako se vtělené Slovo stalo konkrétním člověkem židovské kultury z počátku letopočtu, tak se nyní křesťanství stává konkrétní kulturou, která jako specifický výrazový prostředek vyjadřuje tajemství církve coby jednoty v rozličnosti a rozličnosti v jednotě. Tato mnohost není rozhodně na úkor

³² Srov. *Katechismus katolické církve*, čl. 766. Letnice jsou dnem prvního veřejného vystoupení církve, srov. tamtéž, čl. 767. Jestliže se tedy někdy hovoří o Letnicích jako okamžiku založení církve, je to poněkud matoucí. Srov. např. P. TERNANT, „Církev,“ in X. LÉON-DUVOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím: Křesťanská akademie, 1991, s. 50b–57a, zde 54a; P. DE SURGY, „Letnice,“ in X. LÉON-DUVOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím: Křesťanská akademie, 1991, s. 198a–199b, zde 199a.

³³ Srov. LG, čl. 2; C. V. POSPÍŠIL, „Problematika partikulární církve v současné eklesiologii a její význam pro život diecéze,“ in J. HOJDA (ed.), *Identita církve – identifikace s církví*, Svítavy: Trinitas, 2002, s. 70–79, zde 77.

³⁴ Srov. MTK, „Víra a inkulturace,“ in C. V. POSPÍŠIL (transl., ed.), *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 54–80; M. DE CARVALHO AZEVEDO, „Inkulturace a požadavky modernosti,“ in M. DE CARVALHO AZEVEDO, *Inkulturace a požadavky modernosti*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2000, s. 29–65.

jednoty a v rozporu s dobrem univerzální církve, která se uvedeným způsobem obohacuje, rozvíjí a projevuje novým, originálním způsobem.

Lze tedy konstatovat, že odpovídající inkulturaci dlužíme nejen sami sobě, českému národu, ale také našim bratrům a sestrám z jiných místních církví. Historická zkušenost našeho národa zejména na poli ekumeny je zcela jedinečná a neopakovatelná a taková je také situace dnešní české katolické církve, jejíž povinností je pohlížet nově na své vlastní dějiny, zaujímat k nim vpravdě ekumenický a evangeliem prodchnutý postoj. Nečeká to od nás pouze náš národ, ale také univerzální církev, které rozhodně máme možnost nabídnout mnohé, byť řadě zahraničních teologů a kuriálních činitelů to naší vlastní vinou doposud nedochází. Podstatné je, abychom si tuto nezpochybnitelnou skutečnost a náš úkol uvědomovali my sami. Nikdo jiný nás v tom totiž nemůže zastoupit.

3. PROBLEMATIKA M. JANA HUSA A HUSITSTVÍ VE SVĚTLE NOVÉ EKLESIOLOGIE MÍSTNÍ CÍRKVE

Základní dvojčediná otázka zní následovně: Máme nahlížet Mistra Jana Husa jako heretika vyvrženého z katolické církve a jakéhosi protoevangelíka, anebo jako reformátora, který navzdory rozhodnutí Kostnického sněmu stále patří ke katolické církvi? Byli husité nekatolíci a v zásadě předchůdci tak zvané druhé reformace, anebo se jednalo o reformní křídlo dobového katolicismu? Na odpovědi pochopitelně závisí, zda tyto historické události a jevy máme považovat za součást identity naší místní církve, anebo nikoli. Odborná i popularizační literatura hlavně české provenience věnovaná dané tematice odpovídala donedávna jednoznačně: Katolíci Husa upálili; na bojištích v době husitské revoluce proti sobě stáli husité a katolíci. Není však pochyb, že Hus i většina husitů se považovali za jakousi duchovní avantgardu katolické církve a nemínili zakládat nějakou jinou církev.

V letech 1990–2000 byla věnována ze strany jak katolické církve v Čechách a na Moravě, tak ze strany našich ekumenických přátel, především z CCŠH a z Českobratrské církve evangelické, dané problematice nemalá pozornost. Celý proces se zřetelně projevil na významném mezinárodním ekumenickém sympoziu, které se konalo v německém

Bayreuthu v roce 1993,³⁵ a vyústil na konci roku 1999 velkým sympoziem epochálního významu, které se odehrálo v Římě, konkrétně na půdě Lateránské univerzity.³⁶

Ještě předtím, než připomeneme závěry posledně zmíněného slavnostního vědeckého grémia, je třeba podotknout, že postava Jana Husa byla od poloviny 19. století často zneužívána k antikatolické propagandě ze strany sekulárních kruhů a bohužel rovněž ze strany některých nekatolíků. Naproti tomu postoj katolíků k Husovi byl vždy dilematický. Snahy o jeho rehabilitaci se začaly projevovat v českém prostředí již v 19. století³⁷ a pokračovaly i v dobách první republiky.³⁸ Katoličtí autoři byli rozděleni na dva tábory, jeden, zpočátku ten početnější, byl zásadně proti rehabilitaci, druhý zase o ni usiloval a byl vnímán negativně jak opačně smýšlejícími katolíky, tak evangelickými mysliteli,³⁹ kteří Husa prezentovali coby předchůdce Luthera a jako součást své specifické české reformační tradice. Katoličtí myslitelé, kteří se k Husovi stavěli negativně, byli pochopitelně silně ovlivněni nezřídka nenávistnou protikatolickou propagandou, což pak poznamenávalo i jejich postoj k samotné historické postavě českého reformátora.

V těžkých dobách totality přišla nečekaná pomoc ze zahraničí. Belgický benediktin Paul de Vooght na počátku šedesátých let publikoval fran-

³⁵ Srov. J. B. LÁŠEK (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: Sborník z mezinárodního symposia konaného 22.–26. září v Bayreuthu, SRN*, Praha: Česká křesťanská akademie a HTF UK v Praze, 1995.

³⁶ Srov. M. DRDA – F. J. HOLEČEK – Z. VYBÍRAL (ed.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí: Mezinárodní rozprava o českém reformátoru 15. století a o jeho recepci na prahu třetího milénia. Papežská lateránská univerzita Řím, 15.–18. prosince 1999*, Tábor: Husitské museum v Táboře, 2001.

³⁷ První nástin tohoto projektu se objevil již 4. července 1869 v listu *Pokrok*. Pocházel od staročesky orientovaného katolíka, autora prvního kritického životopisu F. Palackého, J. Kalouska (2. 4. 1838 – 22. 11. 1916), který však dotyčný příspěvek vydal pod pseudonymem. V pozadí těchto snah byla pochopitelně snaha otupit ostří antikatolických trendů, které se stále více spojovaly s dobovou interpretací Husa a husitství. Srov. J. KOTYK, *Spor o revizi Husova procesu*, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 64.

³⁸ Srov. V. NOVOTNÝ, *Jan Hus: život a učení I/1 a I/2*, Praha: J. Laichter, 1921 a 1923; V. KYBAL, *Jan Hus: život a učení II/1, II/2, II/3*, Praha: J. Laichter, 1923, 1926 a 1931.

³⁹ Na Novotného a Kybalovy snahy reagoval filosof Jan Blahoslav Kozák (1888–1974) slovy: „Hájiti Husa před výtkou kacířství je netoliko nemožností ve světle dějin, nýbrž i obranou velmi pochybné ceny. ... Dne 6. července se nestala justiční vražda, upálili tehdá zcela dle svých křesťanských zásad a zákonů kacíře skutečného. Tak pohlížíme též na návrhy dodnes se objevující, aby totiž proces Husův byl podroben revisi a jeho památka dodatečně »rehabilitována«. Katoličtí autoři těchto návrhů buď se též bojí slova kacíř, neb dobře vědí, proč tak činí.“ J. B. KOZÁK, *Filosofické a mravní pozadí Husova kacířství*, Praha: Svaz národního osvobození, 1925, s. 2–3.

couzsky psanou monografií s titulem *Kacířství Jana Husa*,⁴⁰ v níž na základě textů jasně dokládá, že Hus sice od Johna Wyclifa přebíral strategii prosazování církevní reformy, nepřevzal však od anglického reformátora remanenční nauku o tajemství eucharistie. Nauka českého kazatele o svátostech je zcela pravověrná, protože nikdy nepodlehł donatismu. Kněž ve stavu smrtelného hříchu uděluje svátosti platně, leč nehodně. Vladaře, který je v hříchu, máme poslouchat, když nařizuje věci v souladu s Božím zákonem, nesmíme ho však respektovat, když nařizuje něco proti Božímu zákonu.⁴¹ Husovy výroky o papežství nesmíme posuzovat ve světle I. vatikánského koncilu, protože dogmatická prohlášení nemají retroaktivní právní účinnost. Navíc Kostnický koncil sám stavěl na konciliarismu, což lze z hlediska dalšího vývoje nauky vnímat jako postoj nepravověrný. Jinou otázkou je, zda Hus byl ve svých vystoupeních sociálně odpovědný. To ale není problém, který by měla řešit systematická teologie. Každopádně platí, že Husova mravní osobnost výrazně vyčnívala nad jeho protivníky i nad naprostou většinu těch, kteří ho na koncilu poslali na hranici.

⁴⁰ Srov. P. DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Hus 1–2*, 2. vydání, Louvain: Bibliothèque de L'Université Louvain, 1975. Jedná se o definitivní podobu díla, první vydání vyšlo v roce 1960. Český překlad dle 2. vydání, srov. P. DE VOOGHT, „Kacířství Jana Husa,“ in *Theologická revue* 1997–2003, celkem 32 pokračování. Ke studijním účelům je k dispozici digitalizovaná podoba celého textu.

⁴¹ Pokud by někdo chtěl tento názor jako katolík odsuzovat, měl by být velmi opatrný, protože by se tím vlastně nevědomky mohl stavět na podobná stanoviska, jaká zastávali nacističtí pohlaváři před Norimberským procesem, kteří své zločiny omlouvali právě slepou poslušností vůči totalitní moci. Měli-li je soudci spravedlivé „odměnit“, nezbyvalo než odvolat se na přirozené právo, na lidskost a na svědomí. Z této zkušenosti také vzešla slavná Charta lidských práv, k níž se církev vědomě hlásí. Chronologicky bližší je nám doba podzemní církve, v níž jsme postupovali přesně podle Husovy zásady, aniž bychom si to ovšem plně uvědomovali. V tom dobrém a spravedlivém jsme státní moc respektovali. V nařízeních, která byla v rozporu s vyššími normami přirozeného práva a svědomí, jsme podstupovali rizika tak zvané občanské neposlušnosti. Obdobný postoj jsme zaujíмали také vůči některým sice právoplatným, leč těžce zkompromitovaným místním církevním představitelům. Odsuzovat Husa by tedy bylo projevem velké nedomyšlenosti, nesoustavnosti, nemoudrosti. Problém poměru mezi institucí a individuálním svědomím je věčným dilematem, neboť první extrém hrozí totalitou Třetí říše, zatímco druhá jednostrannost zase anarchií a rozvratem společnosti.

Kniha vyvolala velmi bouřlivou reakci. Odmítavě se k ní stavěli jak evangeličtí myslitelé,⁴² tak marxističtí historikové.⁴³ Bohužel i většina katolických historiků.⁴⁴ Nechyběli však čeští katolíci, kteří Vooghtovo dílo vnímali s povděkem.⁴⁵ Zajímavé je, že dílo belgického benediktina začali poměrně záhy přijímat zejména později narození kolegové z ČČSH.

⁴² F. M. Bartoš by profesorem církevních dějin na Husově bohoslovecké fakultě a badatelem zejména v oblasti husitství a reformace. Narodil se dne 5. 4. 1889 v Rychnově nad Kněžnou a zemřel dne 12. 5. 1972 v Praze. Pokud jde o postoj k Vooghtovu dílu, srov. F. M. BARTOŠ, „Recenze – *Apologie de M. Jean Huss contre son apologiste*,“ *Communio viatorum* 8, č. 1 (1965): 65–74. O několik let později na to vzpomíná: „Nechtěje zatěžovat čtvrtletník, omezil jsem se na rozbor čtyř posledních kapitol, jimiž kniha vrcholí, a vynasnažil se poctivě rozdělit spravedlivé světlo i stíny, nešetře růžemi. Avšak autor našel v nich tolik trní, že moje pojetí Husa prohlásil pohněvaně za poutní obrázek. I nezbylo mi než vytrhnout znovu do boje a vyložit v odpovědi, jak hrubě ublížil našemu reformátorovi, upíraje mu dostatečné vzdělání teologické, schopnosti politické, ano i charakter, a to vše bez jakéhokoli vážného důkazu a ne bez sofistiky...“ Srov. F. M. BARTOŠ, *Vzpomínky husitského pracovníka*, Praha 1969, s. 119.

Další uznávaný evangelický historik Amedeo Molnár (1923–1990) ve svém listu učiteli o Vooghtovi píše F. M. Bartošovi: „Máte pravdu ve všem, co se Husa týká, ano i v tom, co vytýkáte de Vooghtovi koneckonců jako nepoctivost. Jen si nejsem jist, zda to de Vooght [...] tak nepoctivě myslí. Jsme přece všichni a katolíci zvláště silně v zajetí rodných mentalit, které ovšem dokáží člověka důkladně ztvárnit (= pokřivit). Ten de Vooght za mnohé své chyby ani nemůže. Stojí prostě na nepřátelské frontě [...] Jenže si měl frontu zvolit odpovědněji.“ ANM, fond F. M. Bartoš, Amedeo Molnár – Františku M. Bartošovi, list z 26. ledna 1966, karton 7, složka 594. – Citováno podle: J. HRDLÍČKA, „F. M. Bartoš a Paul de Vooght,“ in J. MALÍŘ – P. MAREK (ed.), *Andros probabilis – sborník prací přátel a spolupracovníků historika prof. PhDr. Miloše Trapla CSc. k jeho 60. narozeninám*, Brno: Matice moravská, 2005, s. 323–330, zde 325. Molnár se brání Vooghtově snaze o Husovu rehabilitaci také ve své, u nás zatím nepříliš známé italské monografii, která je ovšem bezesporu pozoruhodná, a proto je mou ctí, že jsem mohl jako překladaatel přispět k její chystané edici v češtině: srov. A. MOLNÁR, *Jan Hus testimone della verità*, Torino: Claudiniana, 1973, s. 6, 71.

⁴³ Srov. např. M. MACHOVEC, *Bude katolická církev rehabilitovat Husa?*, Praha: NPL, 1963. Zároveň je třeba přiznat, že M. Machovec touto cestou dokázal informovat českou veřejnost o Vooghtových přínosech. Odmítavý postoj u reprezentantů příslušného stylu myšlení přetrvává v zásadě dodnes. Srov. M. RANSDORF, *M. Jan Hus*, Praha: Universe, 1993.

⁴⁴ Srov. M. KAŇÁK (ed.), *Hus stále živý: Sborník 550. výročí Husova upálení*, Praha: ÚCN, 1965. Ve sborníku publikovali své příspěvky vedle A. Molnára a F. M. Bartoše také katoličtí církevní historikové: J. Kadlec, R. Malý, J. V. Polc, B. Zlámal. Ještě v době samizdatu napadl Vooghta katolický publicista Ladislav Jehlička (1916–1996).

⁴⁵ Vskutku úctyhodný svědek, jímž Anastáz Opasek bezesporu je, o autorovi a knize říká: „Kniha je pozoruhodná především tím, že je to vážný pokus o rehabilitaci Jana Husa nebo o revizi celého problému, což osobně považuji za velmi důležité už i vzhledem k tomu, že Hus byl trvalým problémem v českém národě, a to od středověku, a je též

V osmdesátých letech minulého století zazněl důležitý hlas ve prospěch Husovy rehabilitace z Polska.⁴⁶ Tento podnět navíc vycházel nepřímo z iniciativy Jana Pavla II., který následně otevřel cestu ke smíření a v jistém ohledu vnitrocírkevně podpořil všechny ty syny katolické církve, kteří v předchozích desetiletích usilovali o pozitivnější přijímání Jana Husa ze strany katolíků, když dal nejprve při své návštěvě v Praze v dubnu 1990 impuls k novým studiím husovské tematiky a zároveň se vyslovil velmi pozitivně o Husově mravní osobnosti,⁴⁷ a posléze v roce 1999 vyjádřil hlubokou lítost nad tím, že Jan Hus byl vydán na smrt.⁴⁸

K tomu je třeba doplnit, že Hus sám se vždy považoval za pravověrného katolíka, před smrtí přistoupil ke svátosti smíření a byl milosrdně

problémem ve vztahu českého národa ke katolické církvi. ... To by zasluhovalo více pozornosti od katolických teologů. ... Měl jsem patera Paula upřímně rád.“ A. OPASEK, *Dvanáct zastavení*, Praha: Torst, 1992, s. 41. Již v době edice Vooghtova díla se k jeho interpretaci přiklonil v exilu žijící katolický historik K. Laburda, jenž s belgickým benediktínem spolupracoval. Srov. J. HRDLIČKA, „F. M. Bartoš a Paul de Vooght,“ in MALÍŘ – MAREK (ed.), *Andros probabilis*, s. 323–330, zde 324.

- ⁴⁶ Srov. S. SWIEŻAWSKI, „Jan Hus – heretyk czy prekursor Vaticanum secundum,“ *Tygodnik powszechny* 50, č. 6 (1986). – česky vyšlo v českém samizdatovém periodiku: *Teologické texty*, č. 11.

Více než dvacet let před tímto článkem, právě po uzavření II. vatikánského koncilu, vyšel velmi podobný text od polského biskupa: srov. M. RZECHOWICZ, „Jan Hus,“ *Tygodnik powszechny* 29, č. 52 (1965). I tento autor vyjadřoval velké sympatie k Husovi, hovořil o jeho rehabilitaci a o tom, že Husovy názory v mnohém předjímaly eklesiologii II. vatikánského koncilu. Srov. C. GŁOMBIK, „Dnešní diskuse o Husovi v Polsku,“ in LÁŠEK (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, s. 246–248.

- ⁴⁷ „Bude úkolem odborníků – v první řadě českých teologů – vymezit přesněji místo, které Mistru Janu Husovi přísluší mezi reformátory církve, vedle jiných známých postav českého středověku, jako byli Tomáš ze Štítného nebo Jan Milíč z Kroměříže. V každém případě, odhlédneme-li od teologických názorů, které zastával, nelze Husovi upřít bezúhonnost osobního života a úsilí o vzdělání a mravní povznesení národa. Nejsou to vše prvky, které místo aby rozdělovaly, spíše sjednocují ty, kdo věří v Krista? A není v této době nového začátku takováto snaha o jednotu přímo výzvou vašich dějin?“ JAN PAVEL II., „Proslov v Praze,“ dne 21. 4. 1990 – citováno podle: Miloslav kard. VLK, „Zahajovací projev,“ in DRDA – HOLEČEK – VYBÍRAL (ed.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, s. 19–23, zde 21.

- ⁴⁸ „Hus je postavou hodnou připomenutí z mnoha důvodů. Je to zvláště jeho morální odvaha tváří v tvář smrti, jež z něj učinila postavu zvláštního významu pro český národ, též těžce zkoušený v průběhu staletí. ... Dnes v předvečer Velkého jubilea, cítím povinnost vyjádřit hlubokou lítost nad krutou smrtí, na kterou byl Jan Hus vydán, a nad následnou ranou, zdroj konfliktů a rozdělení, která se tímto způsobem rozevřela v myslích a srdcích českého lidu.“ JAN PAVEL II., „Projev k účastníkům římského symposia o M. Janu Husovi,“ in DRDA – HOLEČEK – VYBÍRAL (ed.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, s. 685–686.

rozhrěšen. Uvědomíme-li si, že v okamžiku zpovědi byl exkomunikovaný, pak se jedná o záležitost navýsost zvláštní.⁴⁹ Neznamená to, že postoj řady koncilních otců k němu byl dilematický?⁵⁰ Po pravdě řečeno, Hus byl odsouzen jako symbolická postava reprezentující české reformní hnutí. V pozadí byl strach z revoluce. Nálepka heretika byla Husovi dána převážně proto, aby se jeho upálení ospravedlnilo na úrovni dobového církevního a následně i světského práva.

Ekumenické snahy nakonec přinesly kýžené ovoce: Hus už nesmí být příčinou nesmyslných sporů mezi katolíky a jejich ekumenickými přáteli. Zcela zásadní je, že i z evangelické strany, která se ostře stavěla proti Husově rehabilitaci, nám bylo oficiálně schváleno, že můžeme hovořit také o katolickém Husovi. Dlužno podotknout, že teologové a historici CČSH, pravoslavné církve a různých odnoží anglikánské církve byli veskrze pro ospravedlnění českého reformátora nejvyšší autoritou katolické církve.⁵¹ Ekumenický takt velel, abychom naše bratry respektovali a Husa jim – jak se oni obávali – rehabilitací v jistém slova smyslu neuzumili. Vše vyvrcholilo historicky nesmírně důležitým společným prohlášením vrcholných představitelů české katolické církve a Českobratrské církve evangelické, jehož klíčové pasáže si dovolím přímo citovat:

Žádná církev, žádná konfese si nemůže Husa bezezbytku »přivlastnit«. ... Ve svém pohledu na církev Hus jistě překročil sebepochopení církve své doby, v některém ohledu předjímal myšlenky reformace následujícího staletí, v jiném pak některé důrazy, které později katolická církev vyzdvihla na Druhém vatikánském koncilu.⁵²

⁴⁹ Srov. W. BRANDMÜLLER, „Hus před koncilem,“ in LÁŠEK (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, s. 213–219.

⁵⁰ V uvedené souvislosti je možná vhodné připomenout si staré latinské přísloví z dob republikánského Říma: *Senator bonus, senatus bestia*.

⁵¹ Rozhodně není bez zajímavosti, že ve všech těchto církvích je Husovi prokazován kult v zásadě jako svatému, ovšem univerzální církve, z jejíhož rámce nejsou vylučováni ani katolíci. Již několik desetiletí platí, že z příslušných bohoslužebných textů bylo vyloučeno všechno, co zavánělo antikatolickou polemikou. Srov. D. HOLETON, „Bohoslužebná úcta k Janu Husovi v období české reformace a dnes,“ in Z. KUČERA – T. BUTTA (ed.), *Mistr Jan Hus v proměnách času a jeho poselství dnešku*, Praha: CČSH – Blahoslav, 2012, s. 121–138.

⁵² M. kard. VLK – P. SMETANA, „Společné prohlášení k římskému symposiu o M. Janu Husovi,“ in DRDA – HOLEČEK – VYBÍRAL (ed.), *Jan Hus na přelomu tisíciletí*, s. 27–30, zde 28.

Už jednou provždy by všem škarohlídům ideologického ražení mělo být jasné, že na Husa můžeme oprávněně pohlížet jako na součást naší vlastní, české katolické tradice. Dokonce lze tvrdit, že v některých ohledech Jan Hus předjímal to, co po více než pultisíceletí hlásal II. vatikánské koncil.⁵³ Primární je pro nás Husův mravní odkaz, který bychom rozhodně neměli nechat ležet ladem. Zároveň nesmíme Husa jiným upírat. Jeho myšlení a dílo, zejména pak výzva ke hlubokému obrácení, neztrácí svou hodnotu ani dnes. Hus tedy nepochybně patří k identitě naší místní katolické církve a bylo by krutým omylem, kdybychom se po tom všem k němu chtěli otáčet zády, jako kdyby to bylo téma, které se nás netýká.

Řečené však rozhodně neznamená, že některé kroky českého reformátora nebudeme vnímat kriticky. Jedná se zejména o jeho úzké propojení se světskou mocí a o jeho podléhání eschatologickým trendům. Nauka o blížícím se konci světa a o Antikristu vedla k neúměrné polarizaci protikladných myšlenkových tendencí, která vyústila do nenávisti a nakonec do násilí působícího moře hořké bolesti a utrpení.⁵⁴ Hus ovšem rozhodně nebyl původcem této dobové mentality, a proto bychom jej za uvedené postoje neměli odsuzovat. Téměř vše u Husa můžeme dobře pochopit, ne vše schválit a napodobovat.

V otázce následujícího husitství je názorová situace v katolické církvi mnohem méně vyjasněná. To, co nyní předložím, je můj osobní názor a postoj, který mnozí nemusejí sdílet. V první řadě je třeba říci, že husitství nebyl jednotlivý proud. Musíme rozlišovat mezi radikálními husity z Tábora a sirotky na jedné straně, a umírněným, pražským směrem na straně druhé. Dlužno podotknout, že všichni Husovi přátelé a spolupracovníci na díle vnitrocírkevní reformy patřili k umírněnému kříd-

⁵³ Uvážíme-li, že Janu Husovi šlo mimo jiné o to, aby se představitelé církve zřekli světského panování, zřejmě by zajásal nad následujícími slovy římského biskupa, která pronesl nedlouho po promulgaci *Lumen gentium*: „Církev je pro svět. Církev si pro sebe nechce vymáhat jinou pozemskou moc nežli tu, která jí umožňuje sloužit a milovat. Když církev zdokonaluje své myšlení i svou strukturu, pak se rozhodně nemíní oddělovat od zkušenosti lidí své doby, nýbrž směřuje spíše k tomu, aby jim lépe rozuměla a aby lépe sdílela jejich utrpení i jejich pozitivní aspirace, aby dokázala lépe podporovat úsilí moderního člověka o prosperitu, svobodu a mír.“ PAVEL VI., „Proslov u příležitosti uzavření třetího koncilního období ze dne 21. 11. 1964,“ EV 1, č. 295*, in Pospíšil (ed.), *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, s. 135.

⁵⁴ Velmi dobře mapuje tyto ideové proudy v předhusitských Čechách P. Cermanová, *Čechy na konci věků*, Praha: Argo, 2013.

lu, který dal základ utrakvismu.⁵⁵ Jeho další směřování evidentně tíhlo k univerzální církvi, ovšem jako specifická partikulární církev s laickým kalichem. Kdo zná spisy Jana Rokycany, musí potvrdit, že z hlediska katolické ortodoxie mu nelze vytknout téměř nic.⁵⁶ Ovšem i táborité, jejichž věrouka zřetelně překračovala meze ortodoxie, se vždy považovali za součást univerzální církve, za její reformní předvoj. Podle mého skromného soudu proto není tak docela pravda, že na bojištích v první

⁵⁵ V dané souvislosti je velmi důležité, co tvrdí Jan B. Lášek: „Dalším problémem, zejména pro teology, je vztah Husa k husitství. Sám jsem byl nedlouho před tímto naším setkáním předmětem kritiky ze strany jednoho z kolegů, který zdaleka nevyjadřoval jen svůj osobní názor v této věci. Prý se chceme dohodnout na Husovi a nechat stranou husitství. Za husitství, respektive za jeho reprezentanta je považován Tábor. I když úloha Tábora je v husitství nesporně důležitá, nosníkem táborství není a být v žádném případě nemůže. Je ovšem jasné, že některá křesťanská společenství, vzešlá z reformace, zejména radikálnějšího zaměření, se budou dovolávat Tábora a jeho teologie. Budou tak činit právem, neboť například Konfese Mikuláše Biskupce z Pelhřimova je svérázným teologickým dílem, jehož stopy nalézáme – mnohdy ne uvědoměle – u pozdějších (a nejen českých) reformátorů. Tábořská teologie volbou kněží, pojetím svátostí, interpretací svátostí a dalšími svými znaky razila vskutku nové cesty teologického myšlení. Nikdo nebude popírat skutečnost, že Hus nebyl předchůdcem těchto snah. Když ne nic jiného, tak jeho pojetí svátostí hovoří jasnou řečí. Tábořská teologie do husitství patří, avšak vlastním nositelem husitství po stránce teologické je utrakvismus. Utrakvismus hájí téměř po dvě století modifikované požadavky, jak se poprvé vyskytly v Čtyřech artikulech pražských. Přes všechny rozpory, které zde byly, je možné označit utrakvismus novodobým termínem jako hnutí ekumenické. Neboť při všech důrazech na odlišnosti (a zejména důrazu na kalich), chce utrakvismus zachovat jednotu s obecnou církví, jeho pojetí jedné, svaté a apoštolské církve mu nedovoluje, aby se vydal radikálními cestami, které sledují jiná hnutí z něho vyšlá. V 16. století vliv Lutherův vede utrakvismus dokonce k tomu, že se vnitřně rozdělí. ... Zoufalý zápas utrakvismu o jednotu, římskou církví tehdy nechtěnou, je viděn často jako slabost před radikálními kroky. Že vlastní důvody k této jednotě nebyly politické, ale povětšinou dobře teologické, je úmyslně přehlíženo reformačními historiky a teology mimo jiné také proto, že u utrakvistů nebyl nikdy výlučný princip *Sola scriptura*. Právě důraz utrakvistů na tradici má obrovský ekumenický význam. ... Pravím ovšem, že Husa a husitství oddělovat v žádném případě nejde.“ J. B. LÁŠEK, „Některé specifické úkoly husovského bádání,“ in LÁŠEK (ed.), *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, s. 305–310, zde 307–308. Toto velmi důležité svědectví významného historika a teologa škol ČČSH ukazuje nejenom na poměr Husa k husitství, ale také na důležitý rozdíl v akcentech: Zatímco představitelé evangelických církví se budou hlásit spíše k Táboru, ČČSH se přimyká více k Husovi samotnému a k utrakvismu. Tím je pochopitelně dána také odlišná pozice obou tradic ve vztahu k otázce Husovy rehabilitace ze strany katolické církve.

⁵⁶ Srov. Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty: Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Praha: Filosofie, 2012. Autor v tomto díle vnímá utrakvisty jako proud, který by předjímal snahy současných reformních katolíků.

polovině patnáctého století se v naší vlasti poměřovali husité s katolíky. Hlubší pohled nám prozrazuje, že ve skutečnosti to byl střet reformních katolíků s těmi, kdo danou proměnu nepřijímali. Stanovit jednoznačně, kde leží hranice mezi ještě vnitrocírkevní reformou a již počínající reformací, je nejen v daném případě v zásadě nemožné, nicméně není pochyb o tom, že čeští utrakvisté se v 16. století se k Lutherovi příliš nehrnuli. Lavinovitě se k jeho reformaci přidávali čeští Němci, kteří předtím patřili k antireformnímu katolickému křídlu. To však neznamená, že by se nedaly najít výjimky potvrzující toto pravidlo, tedy němečtí husité a čeští antireformisté.

4. ZÁVĚR

Na konci našich úvah můžeme konstatovat, že II. vatikánský koncil svým duchem i svou naukou o místní církvi před námi otevřel nové horizonty a poskytl nám možnost vyrovnávat se zcela nově s našimi dějinami. Být katolík a český vlastenec, nikoli nenávistný nacionalista a zavilý šovinista, je nejenom možné, ale dokonce svrchovaně žádoucí. Alespoň pro mne jako pro člověka, který dlouho vnitřně zakoušel svízelný vnitřní rozpor mezi vlastním češtvím a katolicitou, je uvedené konstatování nesmírně potěšitelné a vpravdě osvobozující. Jsme duchovními potomky jak Husa a zejména umírněných utrakvistů, tak v určitém ohledu i těch, kdo se k tomuto reformnímu směřování stavěli kriticky a odporovali mu. Po pravdě řečeno, církevní zboží „privatizovali“ v husitských dobách reformní i antireformní katolíci s náruživostí v tomto ohledu jednotně českou. Násilných nemravností se dopouštěly obě strany.⁵⁷ Současně bychom měli pamatovat na to, že motivace bývají zpravidla smíšené, a tak vedle těch vznešených a ideálních hrají svou roli také ty nízké, ekonomické a zcela pozemské.⁵⁸ Na tom nejde nic změnit. Každopádně by ale bylo velkou nedomyšleností a historickou křivdou, kdybychom Mistra Jana Husa a celé české reformní hnutí coby čeští

⁵⁷ Proti násilnostem ze strany husitů i antireformistů se ostře vyjadřoval významný český myslitel oné doby Petr Chelčický. Srov. J. BOUBÍN, *Petr Chelčický, myslitel a reformátor*, Praha: Vyšehrad, 2005.

⁵⁸ Ani v našem vlastním životě to není jinak a cesta duchovního třibení nás vede mnoha očistnými kúrami, aby se to pouze lidské stále zřetelněji eliminovalo, a tak mohlo vystupovat do popředí to vskutku duchovní a evangelijní.

katolíci striktně odmítali a nevnímali jako, pochopitelně dilematickou, součást naší identity. V takovém případě bychom totiž nečinili zadost pravdě a páchali krivdu na svých bratřích v Kristu.

Zejména v postideologické době, kdy bohužel dochází k relativizaci, ba dehonestaci ideálů, je velmi důležité, abychom vroucí víru mnoha zejména prostých Božích bojovníků neoznačovali šmahem za pouhé lupičství a sprosté násilnictví. Vedle toho temného je zde také mnoho pozitivního a ušlechtilého, co je výzvou i pro nás. Vždyť kdo z nás je ochoten doopravdy nasadit život za své přesvědčení? Projevovat svou eucharistickou úctu až k prolití krve? Teprve v okamžiku, kdy člověk stojí před všehoschopnou totalitní mocí, si začne uvedené souvislosti uvědomovat mnohem jasněji. Silou Božích bojovníků byla každodenní eucharistie a jejich touha po kalichu Páně byla odporem k pouhým lidským „nálezkům“.⁵⁹ Neražno opomíjet, že laický kalich byl až do 12. století normou pro všechny katolíky!

Překonávání poranění minulosti a úsilí o smíření je úkolem vyplývajícím z požadavků evangelia. Kdo se nevyrovná čestně a poctivě se svou minulostí, těžko se srovná sám se sebou a zřejmě nebude tak snadné, aby se srovnal se svými současníky. Řeceno jinak: synchronně vnímaná ekuмена nutně předpokládá onu diachronní! Proměna hodnocení minulosti a zaujetí nového postoje ovšem není pouhou vnější diplomatickou nebo pastoračně strategickou záležitostí, ve skutečnosti totiž jde o naši proměnu a obrácení. To byl také hluboký spirituální význam všech proseb za odpuštění vin minulosti, které Jan Pavel II. vyslovoval v průběhu svého pontifikátu, především pak v rámci jubilejního roku 2000.

Přijmeme-li upřímně za své, co bylo řečeno, pak smíme s radostí konstatovat, že žijeme ve šťastné době, kdy opravdu můžeme bez velkých obav aplikovat princip, podle něhož ryzí katolicita nemůže nebýt autenticky křesťanská a doopravdy humánní. A právě za to v mnohém vděčíme II. vatikánskému koncilu a pochopitelně rovněž úžasné dogmatické konstituci o církvi, *Lumen gentium*. Světlo této pomyslné velikonoční sví-

⁵⁹ Je známo, že Matěj z Janova usiloval o podtržení ústředního postavení eucharistie v životě křesťana a církevního společenství. Zároveň brojil proti lidským „nálezkům“, které rafinované zastíňují podstatu evangelia. Nepředjímal tím v mnohém úsilí koncilu navrátit se k evangeliu a následně k církevním otcům? Není jeho úsilí o každodenní přijímání laiků předjímkou naší současnosti? Srov. J. B. LÁŠEK – K. SKALICKÝ (ed.), *Mistr Matěj z Janova ve své a v naší době: Sborník z vědeckého symposia, konaného na Teologické fakultě Jihočeské univerzity ve dnech 29.–30. listopadu 2000*, Brno: L. Marek, 2002 (řada *Pontes pragenses*, č.26).

ce se odráží i na tváři našeho národa a jeho sice trpkých a přebolestných, nicméně nesporně velkých dějinách. Je však třeba otevřít oči a srdce, aby nás toto světlo mohlo prostupovat a proměňovat.

The Importance of the New Concept of „the Local Church“ for Our Attitude to the Issue of Jan Hus and the Hussite Movement: On the Occasion of Two Significant Anniversaries

Keywords: Vatican II; Catholic Theology; Ecclesiology; the Universal Church; the Local Church; Particular Church; Jan Hus; the Hussite Movement

Abstract: In this paper the author first outlines the new revolutionary concept of the local church as raised by the Second Council. He highlights the insufficient implementation of this innovation in the life of the Church in Bohemia and Moravia, as well as in the Catholic Church in general. In the second point, he interprets the Council's teaching on this critical topic and also recalls the post-conciliar development of theological reflections on the issue of the particular and local church. Finally in the third paragraph he applies the possibilities offered by this doctrine on the issue of the transformation of the attitudes of contemporary Czech Catholics to the figure of Jan Hus and the Hussite movement. Hus and the subsequent Hussite movement can be perceived as a reformist wing within the universal Church of that time. Utraquism in particular appears to him as a specific form of the local church within the universal Church.

Prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.
Katedra systematické teologie
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
cpospisil@volny.cz