

ARISTIDE FUMAGALLI:

CAMMINARE NELL'AMORE.

LA TEOLOGIA MORALE DI PAPA

FRANCESCO

(Roma: Libreria editrice Vaticana,
2017, 120 stran, ISBN 978-88-266-
-0037-6)

Příchod prvního neevropského papeže, výběr jména, změna důrazu v nahlížení úřadu papeže spíše z hlediska římského biskupa než z pozice náměstka Kristova univerzální církve, žádost papeže o modlitby a požehnání (!) adresovaná Božímu lidu na svatope-trském náměstí ihned po volbě, to vše předznamenalo nový styl papežství. Tento styl spočívá v misi-jní proměně církve (EG 27). Proto postupná proměna institucí s proměnou teologie, která se vtiskuje i do vyjádření magisteria. Svéráz-nost papežova pontifikátu spočívá v této prioritě. Proto slovo Boží je především „přijetím tohoto slova, jímž se Bůh k nám obrací“ (LF 7). Bůh je natolik předmětem teologie, nakolik je jeho subjektem, který se nechává poznávat a zjevuje se ve vztahu osoby k osobě (srov. LF 7). Kde chybí toto vzájemné doplnění božského a lidského, kde se Boží zjevení láska člověka nedotýká a vše je omezeno v teologickém diskurzu na racionální postupy, tam vše nakonec ústí do teologie

„od psacího stolu“ (EG 133) nebo obdobně do „morálky od psacího stolu“ (AL 312).

Proto se má teologie ptát i po zkušenosti, nejen po přesném vy-mezení svého pojmového aparátu. Teologie je součástí procesu lid-ského hovoru o Bohu a s Bohem, který cílí k setkání jako nejvlast-nějšímu zdroji teologické reflexe: totiž reflexe zjevení a víry (*fides quae, fides qua*).

Objevují se otázky, jaká je vlastně kvalita současného magisteria? LF 7 hovoří o teologii jako o slovu o Bohu na základě toho, co Bůh hovoří ve zjevení, a toho, jak je jeho slovo přijímáno. Různé stupně teologického poznání jsou odvislé od odpovídajícího stupně kritického přístupu k formám zje-vení a žité zkušenosti křesťanské víry.

Papež předkládá církvi a svě-tu teologii ne v jejím objektivním měřítku ve smyslu diachronní a synchronní jednoty obsahů víry, jež je typická pro předcházející období papežství. Současné pojetí teologie je kerygmatické. Forma, již přistupuje papež k člověku dnešní doby, je dána podstatným obsahem evangelia. Teologie se proto z jeho zorného úhlu neome-zuje na doktrinní učení ani není jen popisem žádoucího životního stylu. Hovoří o Bohu, který je v ži-vém kontaktu s člověkem. Bůh až

ve svém rozhovoru s člověkem se stává předmětem teologie. Proto evangelium je „pramenem každé pravdy a morální normy přinášející spásu“ (Tridentský koncil, *Denz.* 1501). Slovo Boží, kérygma, vyžaduje odpověď (*EG* 165), proto je radikální. Teologie není garantována lidskou logikou, již chápeme Boha, podobně jako dítě na břehu moře vtiskuje do písku svojí formou bábovičky. Je slovem Logu, které vyzařuje do lidské formy a podobá se tak květu, který se otáčí za paprsky slunce.

Teologie Božího lidu je spíše kérygmatická než doktrinální. Z tohoto hlediska se k předcházejícím formám magisteria jeví východiska Františkovy teologie jako alternativa, jindy jako kontrast. Wojtyła a Ratzinger reagují na relativismus programem nové evangelizace nebo určením povahy závislosti morálních pravd na křesťanských pravdách. Vychází z předpokladu, že uznání morálního zákona je vepsáno do lidské přirozenosti (*VSp* 6). Františkova preference sociálních otázek je dobře známa. Jeho teologie je však zaměřena na zvěstování milosrdenství a rozlišování konkrétních podmínek života, které toto zvěstování aktualizují a které zvěstování naopak brání.

Pro jeho teologii je typická „církvní forma“ sdělení víry a důraz

na to, že jejím subjektem je „věřící, totiž církev věřících“. Proto vždy znovu opakovaně připomíná důležitost vztahu teologie a magisteria (*AL* 3,2).

Morální teologie se dnes zabývá primárně „důstojností povolání věřících v Krista a jejich povinností přinášet ovoce pro život světa“ (*OT* 16). Jinými slovy: možnostmi, jak rozvíjet svobodu vůči Bohu a světu.

Současná morálka se ptá, jak víra a rozum působí v procesu určování morálních norem. Jádrem diskuze je role a kompetence osobního svědomí. Magisterium hájí úzkou jednotu víry a jednání a ukazuje rizika jejich případného rozdělení (*VSp* 4,88). Obnova morální teologie je možná jen jako součást tajemství Krista v dějinách spásy. Zdrojem jednání je poznaná láska Boží, která je větší než všechny naše koncepty. Zjevuje se v Ježíši Kristu. Poznává se v osobním setkání s Kristem jako postoj údivu, úžasu a úcty (*EG* 264) a milosrdenství (*MeM*). Láska Boží v Kristu se stává v lidských vztazích tělem. Kdo zakusil milosrdenství, nemůže nebýt milosrdný. Milosrdenství Boží není Boží vlastností, ale jménem Božím, jeho tvář. Proto Bůh nikdy nezakrývá svoji tvář před nouzí.

Milosrdenství zahrnuje zánice- ní pro druhé a láskyplné jednání.

František je vyvrcholením tohoto pohledu na milosrdenství. Již sv. Jan XXIII. při otevření koncilu hovořil o tom, že „církve má dávat přednost léku milosrdenství před přísností“ (s. 27). Vyvrcholením učení magisteria není *Dives in misericordia* sv. Jana Pavla II. nebo magisterium Benedikta XVI. a jeho *Deus caritas est* nebo *Caritas in veritate* (2009). „Ústřední role milosrdenství představuje nejdůležitější Ježíšovo poselství“ (s. 27). Teologie manuálů ukazovala podstatné Boží atributy jako v Bohu přítomném mimo zjevení a mimo dějiny spásy (*ipsum Esse subsistens*). Pro Františka je milosrdenství především *terminus ad quem*. Bůh se ve svém milosrdenství vydává a nechává člověka přiblížit se jeho nepodmíněné lásce.

Jeho přístup vychází z biblického pojetí milosrdenství, chápaného jako vnitřní pohnutí lásky (*reham / rehamin*; etymologicky útroby nebo mateřské lůno) a vnější činnost nesená láskou (*hesedh*, ἔλεος). Toto rozlišení přechází do křesťanské tradice prostřednictvím Augustina, který milosrdenství chápe ve dvojím smyslu: pohnutí a čin (s. 31). Milosrdenství ukazuje Boha vždy jako toho, kdo je *semper maior*. Z hlediska morálního je největší bídou a nouzí stav, kdy se člověk stará sám o sebe. Je nesen odpovědností za sebe a za svoji

lásku k Bohu. Jeho vinou je jeho svět uzavřen, což je podstata hříchu. Proto se milosrdenství Boží naplňuje v největší míře v setkání s hříšníky (Mt 9,12–13; Mt 26,28). V rovině zkušenosti je láska zakoušena jako nepodmíněnost, nezasloužené obdarování a velkomyslnost poskytovaná „zdarma“ (AL 296–297).

Milosrdenství je pozváním k radosti (s. 33–37). Radost je stále se opakující slovo, zastoupené v papežově osobním slovníku velmi často (EG 1; AL 1). Radost není součástí emocí, vášnivě složky člověka, ale v jeho vizi patří k „jednání“. Je ovocem Božího jednání v nás a následného svobodného přilnutí člověka k tomuto Božímu nasazení se pro nás. Radost takto zakoušená je radost z toho, co přináší plody. Sloveso *frui* znamená přilnout prostřednictvím lásky k nějaké věci pro ni samotnou (AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, 1,4; TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae*, I–II, q. 11, art. 1n; EG 2). Radost (*gaudium*) není totiž co potěšení (*delectatio*). Radost *být jedno* se vlévá do těla (AL 164). Radost je dána člověku ve způsobu, jímž odpoví na Boží lásku (EG 39). Člověk přijímá milosrdenství. A jeho přijímání musí být aktivní. Láska darovaná a přijatá jako setkání svobody člověka i Boha je však i nadále neproniknutelným

tajemstvím. Projevuje se nepodmíněností Božího milosrdenství a účinnou lidskou odpovědí, přijetím odpovědnosti. Milosrdenství, stejně jako lidská svoboda mají poslední slovo. Radost z milosrdné lásky Boží je pravá a primární zkušenost křesťanské morálky.

V morálním jednání člověka pulzuje „krása spásné lásky Boží v Ježíši Kristu“ (EG 36). Je odpovědí lásky na lásku: je odpovědí z lásky, s láskou a v lásce (s. 37–39). Je vždy růstem, nemůže nikdy zůstat na témže místě. Tento růst však není vždy jen růstem k většímu dobru, jak upozorňuje již sv. Jan Pavel II.: „Z toho je jasné, že dějiny nejsou jednoduše a nutně jen pokrok k lepšímu, nýbrž výsledek svobody, anebo ještě spíše zápasu mezi svobodami, které si navzájem odporují. Neboli podle známého výroku svatého Augustina je to střetnutí dvojí lásky: lásky k Bohu, jdoucí až k pohrdání sebou, a lásky k sobě, jdoucí až k pohrdání Bohem“ (FC 6). Proto je nutná stálá konverze (FC 9). František tuto myšlenku rozvíjí: „Druhý vatikánský koncil prohlásil, že existuje řád neboli *hierarchy* pravd katolického učení, vzhledem k jejich různé spojitosti se základem křesťanské víry. To platí pro věroučná dogmata, jakož i pro celek církevního učení, včetně toho morálního“ (EG 36).

Křesťan roste v lásce jako nejvyšší morální ctnosti v té míře, v jaké si je vědom celého kontextu svého jednání i s jeho omezeními a otevírá se rozlišováním k tomu, aby si osvojil to dobro, které je v dané situaci možné (EG 45), třebaže má usilovat o dobro žádoucí, kýžené (EG 168) (s. 42).

„Jedině díky setkání (...) s Boží láskou, která se proměňuje na šťastné přátelství, jsme vyproštěni ze svého izolovaného vědomí a sebevztážnosti“ (EG 8). Tomistické axioma (*super aliqua communicatione*) umožňuje Františkovo pojetí morálního jednání jako účasti na Božím životě na základě přátelství. Zde sleduje linii načrtnutou Benediktem XVI. (DCE 42). František navíc akcentuje nutnost vyjítí, tak typický prvek exercicií sv. Ignáce (srov. *MeM*, 16). V tomto smyslu se stáváme misionářskými učedníky, těmi, kteří jsou vedeni a kteří jsou poslání, aby vedli druhé (EG 120). Člověk je podmaněn tak hluboko, že nově ztvárňuje svoji vnitřní strukturu, o které můžeme říci, že tvoří antropologii misijního poslání. Ta se natrvalo zapisuje do vnitřní struktury církve (s. 47–51) i do způsobu misijního působení (s. 51–55).

Musíme porozumět tomuto východisku, abychom správně interpretovali *Sitz im Leben* papežova pojetí manželské morálky

(2. kapitola, s. 57–104). *AL* lze chápat jako pečlivě utkaný text, který užívá celou předchozí škálu učení církve. A aniž by z ní cokoli ubíral, splétá z něj novou strukturu myšlení, která vychází z větší pozornosti ke konkrétnímu morálnímu rozhodování nového člověka. Tím, že je textem učitelského úřadu církve o lásce, mění *locus theologicus* manželství, které bylo traktováno z hlediska uskutečňování některých žádoucích dober, v první řadě jistoty vyrůstající z právního řádu předávání života a stability instituce manželství dané garancí nezrušitelnosti manželského svazku. Vše toto je v *AL* jednoznačně a slavnostně potvrzeno. Realizace manželské lásky je nahlížena více z hlediska cesty lásky manželů a rodiny samé než petrifikovaným pastoračním postojem aplikace principů na konkrétní situaci. Čtvrtá a pátá kapitola (Láska v manželství, *AL* 90–164; Láska, která se stává plodnou, *AL* 165–198) jsou ústředními kapitolami (*AL* 6). Odpověď na lásku Boží v manželském povolání jako svátosti se musí chápat v prostoru pravdy o manželství, dynamiky manželské lásky a také její křehkosti a zranitelnosti, v její nehotovosti. Pravda manželství zahrnuje „afektivní, duchovní a obětí, darující se spojení, které také ale v sobě zahrnuje něžné přátelství

a erotickou vášeň, je však schopno přetrvat i tehdy, když emoce a vášně ochabnou“ (*AL* 120). Vazba mezi láskou erotickou, přátelskou a agapickou je posílena a jejich vzájemná interakce popsána přesněji než kdykoli předtím (s. 63–69). Z tohoto upřesnění se rodí interpretace manželství jako povolání, které je zpečetěno svátostným znamením. Je dokonalým znamením, které musí být stále integrováno do manželství, jež vždy ve své konkrétní realitě je znamením nedokonalým (*AL* 72). Je tomu tak proto, že uskutečnění ideálu je doprovázeno dynamikou postupného růstu lidské svobody k Bohu přilnout. Papež zde nachází komplementaritu k panenství (s. 71–72). Ideál křesťanského manželství však není abstraktní ideou (*AL* 307), nýbrž stálou proměnou nedokonalého v dokonalé (*AL* 134). Plánované manželství obsahuje stabilitu i prostředky, jak obstát ve zkouškách času a vytrvalosti (*AL* 123). Dosažení ideálu je možné jen při vědomí toho, že manželství je „odpověď a zvláštní volání k životu v manželské lásce jako nedokonalé znamení lásky mezi Kristem a církví“ (*AL* 72) a především tvoří „nedokonalou analogii“ (*AL* 73). Tento akcent je podle italského teologa Aristide Fumagalliho výchozí pro pochopení všeho dalšího (s. 70).

Dosažení tohoto ideálu je biblicky opřeno o dva výrazy, které tvoří počátek a dovršení dynamiky svátosti manželství (2 Kor 3,18): κατοπτρίζομαι (vidět jako v zrcadle; zrcadlit) a μεταμορφόομαι (přeměnit se, změnit se; být změněn, být přetvářen; nechat se přetvářet). Zde je také základ toho, co v pastorači chápeme jako zákon graduality, totiž růst manželské lásky, která je zde na zemi vždy nehotová, ale která (s odkazem na sv. Tomáše Akvinského /*Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 7/) „není omezena v růstu, protože má účast na nekonečné lásce, kterou je Duch Svatý“ (AL 134).

Důraz na ideál manželství se stále opakuje. Je vyjádřen na dvaceti místech výrazem *propositum*, tedy pevné rozhodnutí (trvalý plán) sdílet a budovat společně celou existenci (vše, co společný život obsahuje, totiž „commune continuatumque propositum persequuntur atque animi affectionem servant“, AL 123). Výraz *propositum* je signifikantní pro porozumění rozvoji nauky o manželství, když si uvědomíme, že je v současném magisteriu kladen do těch částí textů, kde se dříve hovořilo o manželské smlouvě (*contractus matrimonialis*; srov. CIC/1917, kán. 1012, § 1) (s. 75–76). Výraz odkazuje na dějiny spásy, v níž *plán manželství* má své mís-

to jako svátost. Tímto plánem je způsob proměny starého člověka v člověka nového.

Otázku, zda každé manželství mezi pokřtěnými je svátostí *ipse facto*, i když manželům chybí víra, otevřel kard. J. Ratzinger v úvodu publikace *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Documenti, commenti e studi* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1998). Otevřel otázku vztahu mezi *fides* a *foedus* (s. 77), kdy „nedostatek víry, ačkoli ne nutně, může zranit také dobra manželství“ (s. 78).

Z těchto předpokladů, podle autora, se musí vycházet při interpretaci graduality spásy, která je založena na překonání teze o dvojím řádu (přirozeném a nadpřirozeném, *duplex ordo*), a je třeba ji stavět na biblické a patristické teologické antropologii vycházející z teze o [novém] stvoření v Kristu (s. 79), jehož strůjcem je Duch Svatý. Spása není stav, ale dějiny událostí, do kterých vstupuje Duch. Kategorie *postupnosti* (gradualita) sleduje dvě základní linie, totiž rovinu teologicko-morální s odkazem na *dějiny putujícího Božího lidu* a na rovinu *doktrinálně-pastorační*, která odkazuje na nauku církve (srov. Joseph RATZINGER, „Il Relazione,“ *Il Regno – documenti* 25 /1980/: 488–489). Vysvětluje ji jako pedagogický proces, jak napomoci ke sladění nedostatečného jednání

lidské svobody vůči normě nauky. AL přejímá formulaci sv. Jana Pavla II. z FC 9 a 34, klade však nový důraz, když vyzdvihuje životní cestu křesťana jako cestu k pravé a větší lásce k Bohu (s. 82). Dynamika lásky má mít přednost před statickým pohledem na tak zvaný zákon graduality (FC 34). Terminologicky je tento posun vyjádřen tím, že se výraz *zákon postupnosti* nechápe jako synonymum pro *postupnost prozíravého provádění svobodných úkonů* (AL 293) nebo jako *postupnost v pastorační péči*, nýbrž že onen druhý výraz rozvíjí učení papeže Jana Pavla II. (s. 82–83). Dokonalost člověka je dokonalostí nedokonalou v lásce, protože je stále ještě na cestě (*homo viator*). Tato dokonalost, která je navázána na dispozici svobody, *habitus*, může existovat s nedokonalostí ve svém uskutečňování, *in actibus*, totiž i s lehkými hříchy (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae*, II–II, q. 24, a. 8, c). Z tohoto hlediska je rozvíjeno téma rozlišování (s. 85–96). Autor jej vyjadřuje jednoduchým příměrem: dopředu se má jít tou nohou, která je schopna pohybu dopředu, tedy použít ty z lidských tvořivých sil, které nejsou ochrnuté a mohou odpovědět na Boží hledání s ohledem na zásadu: *Deus impossibilia non jubet* (AUGUSTIN, *De natura et gratia*, 43; srov. PETRUS CANISIUS, *Sum-*

ma doctrinae christianae, una cum auctoritatibus, apud Geruvinum Calenum, Coloniae 1569, s. 914; Tridentský koncil, Sess. VI, c. 11; „Bůh nemožné věci nepřikazuje, ale když přikazuje, nabádá, abys činil, co můžeš, a abys za to prosil, co nemůžeš, a pomáhá, abys mohl“). To se projevuje v zákonitosti známé ze zpovědní praxe: „Tím víc dochází k chybám, čím víc se sestupuje k jednotlivostem“ (AL 304). Autor dochází ke třem závěrům: a) „Rozlišování není výjimka ze všeobecné normy, ale co možná nejlepší uznání dobra, které je možné vykonat v jednotlivém případě, který norma, daná ve své všeobecné platnosti, nemůže předvídat“ (s. 87). b) „Přičitatelnost a odpovědnost za nějaké jednání může být snížena, a dokonce potlačena“ (KKC 1735). A ne vždy rozlišujeme správně mezi úkonem *svobodným* a *dobrovolným* (AL 273). c) Rozlišování se musí striktně oddělit od situační etiky a etického individualismu (s. 88). Rozlišování je charakteru osobního (hledání Boží vůle pro mne v této situaci) a pastorálního (personifikace učení církve jako přijetí aktivní role na základě pastorační konverze, a to s ohledem na společenství věřících, vnější a vnitřní podmínky, faktor času a možného harmonogramu proměny). Jejich vzájemný vztah – i když je nutno obě roviny

od sebe odlišit – tvoří synergii, do které vstupuje Bůh svojí milostí. Lepší pochopení situace umožňuje věřícím, na prvním místě kněží, „vstoupit do dramatu lidí a pochopit jejich pohled na věc, a tak jim pomoci lépe žít a poznávat jejich místo v církvi“ (AL 312). Předmětem rozlišování se stává *možné dobro*, zde a nyní. Konkrétně: „(...) vytvoření správného úsudku o tom, co brání možnosti plnější účasti na životě církve, a o krocích, které mohou přispět k podpoře jejího růstu“ (AL 300). Rozlišení upřesňuje to, co není v souladu („objektivně neodpovídá obecnému požadavku evangelia“), a zároveň hledá v člověku to, co je nejen správná, ale v dané situaci možná cesta k nápravě („co je v dané chvíli tou velkodušnou odpovědí, kterou může člověk Bohu dát a s určitou morální jistotou objevit, že to je ten dar, který Bůh v konkrétních složitých omezených podmínkách žádá, i když to ještě není plně objektivní ideál“, AL 303; s. 91). Vše není „jenom bílé, nebo černé“ (AL 305), ptáme se, co je otevřené „k novým fázím růstu a novým rozhodnutím, která umožní uskutečnit ideál plnějším způsobem“ (AL 303). Zde má své místo svědomí každého člověka (s. 93–94), které je od Druhého vatikánského koncilu vždy interpretováno jako „nejtajnější střed

a svatyně člověka; v ní je sám s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru“ (AL 222; GS 16). Boží slovo při rozlišování v nitru člověka nejen zaznívá, ale i rozeznává odpověď (je plně lidská) (s. 95–96).

Z hlediska pastoračního není žádné manželství dokonalé, „regulérní“, každé se nachází v „neregulérní“ situaci (tedy v růstu k dokonalosti). Kanonické právo, říká autor, ponechává tuto kvalifikaci pro ty situace, kdy muž a žena po křtu společně žijí v manželském soužití (*more uxorio* – na způsob manželů) bez svátostného manželství. Podstatný rozdíl je v tom, jakým způsobem pro překonávání své křehkosti mohou přijímat pomoc Boží. Svátostná manželství totiž mohou přijímat milost Boží ze svátosti manželství kvalitativně jinak než ta manželství, která jsou narušena ve své svátostnosti. Jak upozorňuje, některé formy neregulérních manželství „radikálně odporují tomuto ideálu, zatímco jiné jej realizují alespoň částečně a analogicky“ (AL 292). Proto je třeba při rozlišování vzít do úvahy, zda *neregulérní situace* jsou „motivovány předsudky nebo odporem proti svátostnému svazku“, nebo „kulturními nebo nahodilými situacemi“ (AL 294). Nikdy se totiž nelze tvářit, že předchozí svátostné manželství neexistuje (srov. CIC/1983, kán. 1141). Pro-

tože neexistují jednoduchá řešení („jednoduché recepty“ AL 298), příprava integrace není možná bez světla milosti a Boží pomoci. Proto patří k rozlišování i dlouhá doba čekání na světlo Ducha, co znamená v této situaci *via caritatis* (s. 99). „Není to romantická nabídka či chabá odpověď“, ale církev není ani „celnice, je otcovským domem, kde je místo pro každého i s jeho úmorným životem“ (AL 310). Proto patří do rozlišování i otázka účasti křesťanů, kteří žijí v neregulérních situacích, na životě a poslání církve (s. 101). Stejně tak stojíme před otázkou, zda a jak budeme hledat společnou odpověď v různých místních církvích (s. 101–102).

Závěrem se zabývá autor obnou v morální teologii, která vychází ze *srdce evangelia* (EG 34–39). Proto je mnohem více než dříve dbát na rozlišení mezi kořeny a zarámováním teologie, mezi zvěstováním a kritickou interpretací evangelia, promýšlet možnosti i dopady monolitické a pluriformní teologie. Klíčové však je to, že „každé vyučování ve víře má být zároveň evangelizací, jež svou blízkostí, láskou a svědecktívím vzbuzuje přilnutí srdce“ (EG 42). Morální teologie má přinášet dvojí: odpovědi na lásku (EG 12) a odpovědi lásky, totiž duchovní život chápaný jako životní styl (in-

karnovaná spiritualita). Duch Svátý je z tohoto zorného úhlu zdroj a původ (*fons et origo*) morálního života nového stvoření (s. 108). Velkou pomocí pro praktické uspořádávání morálního života je skutečnost, že „existuje určitá hierarchie, ve ctnostech i ve skutcích, které z nich (ctností) vycházejí“ (EG 37). Podstatné je, že *caritas* je *forma virtutum*.

Druhá funkce morální teologie spočívá v metodickém přístupu k hodnocení morální kvality života člověka. Hodnocení obsahuje úsudek nad odpovědností, která vyrůstá z lásky odpovídající na lásku Boží. Proto jsou tak důležité i vnitřní dispozice člověka a jeho úmysly a záměry. Morální hodnota činů, slov a myšlenek nespočívá jen v jejich viditelné realizaci, ale i v úmyslech, které jsou v nich vepsány. Proto patří k morálnímu jednání i uschopnění člověka k tomu, aby vyslovil soud nad sebou (svědomí). Zde se otevírá pole vztahovosti, co to znamená *být v Kristu zrozen*. Z tohoto hlediska se hledá synergie mezi zákonem a svědomím. Důraz na svědomí nezmenšuje význam zákona, ale mění pohled na zákon. Před morální teologií stojí požadavek, starý i nový zároveň: jak sdělovat nárok morálních hodnot takto interpretovaných druhým, kteří žijí v naší době a kultuře.

Proto se musí ptát, „jak propojovat naše sdělení s podstatným jádrem evangelia, které mu dává smysl, krásu a přitažlivost“ (EG 34). Proto se přimlouvá za *pozitivní jazyk*, promýšlení *způsobů rekapitulace* pokladu víry a propojení na *inovaci*, kterou s sebou tradice vždy přináší (s. 115).

Pavel Ambros

PIERO CODA:

«LA CHIESA È IL VANGELO». ALLE
SORGENTI DELLA TEOLOGIA DI PAPA
FRANCESCO

(Roma: Libreria editrice Vaticana,
2017, 128 stran, ISBN 978-88-266-
-0052-9)

Pro papeže Františka je důležitý styl: Duch učí pohledu na Krista, který kráčí s druhými ve světle Otcovy lásky. Lidé jsou pro něj druhý na cestě víry a stále se očisťujícího lidství. Proto je třeba najít cestu ke slovu Božímu, které je nám dáno k užívání bez našich dodatečných poznámek. A to v duchu zásady: „Jsou to jasné, přímé a zřejmé pokyny Božího slova, jež nepotřebují interpretace, které by oslabily jejich naléhavost“ (EG 271). Ze slova se rodí *zkušenost* a *inteligence víry*. Tyto dva rysy

stylu papežova pontifikátu nás přivádí k vidění církve jako hierarchické matky v duchu *Dei verbum* 8. Církev je pro Františka *via ad Illum* („jakousi cestou k Němu“ k dosažení cíle, který určil Bůh; *Formule institutu Tovaryšstva Ježíšova*, 1 /Julius III., *Exposcit debitum* z 21. 7. 1550). Františkovo pojetí petrinské služby vyrůstá z pojetí církve, která naslouchá Duchu: v Písmu i v tom, jak ono rezonuje dnes v Božím lidu. Slovo se tím opět stává tělem. Proniká do světa a činí svět krásným ve smyslu předjímání konečného dovršení. Tato pravda křesťanské víry nechává odpovědi zaznívat v postupně se rozvíjícím čase. Proto papež s oblibou cituje sv. Vincence z Lérins.

Podle autora čerpá papež František své zásady z jezuitské tradice: misijní poslání vyžaduje přípravu skrze zkoušky (nejen formaci, ale také probaci), akademický svět nesmí opouštět svět umění, vědecký výzkum zase sociální práci. Odtud se rodí „náš způsob jednání“ (s. 16), kterým rozumí „účast a vnější projev poslání Kristovy církve“ (s. 18). Charizma sv. Ignáce je i jeho charizmatem: *kontemplativní v činnosti*. Pro toto charizma je typické v životě zakoušené ovoce obrácení, které spoluvytváří zjednodušující vizi křesťanské syntézy: Trojice jako živý pramen

života (zjevení u řeky Cardoner) a pozice služebníka po boku Krista, poslušného Syna, se promítají v dějinné zkušenosti jako ochota nabídnout se v poslušnosti jeho viditelnému náměstku na zemi – papeži (La Storta: zjevuje se mu Kristus s křížem se slovy *Ego vobis Romae propitius ero* [„pomohu vám na cestě do Říma“]). K tomu papež přiřazuje zkušenost prvních Ignácových druhů: Petra Fabera a jeho touhu být miláčkem u Boha (Petr FABER, *Krátký život, dlouhé cesty*, Velehrad: Refugium, 2004), zvěstovat evangelium na periferii (sv. František Xaverský) a mystický rozměr poslání (Louis LALLEMANT, *Spiritualita srdce. Duchovní učení*, Olomouc: Refugium, 2009; Michel de CERTEAU, *Psaní dějin*, Brno: CDK, 2011). Kontemplaci je možné a nutné předávat jiným (sv. Dominik). Plodem *tohoto způsobu jednání* je rozlišování v Duchu Svatém. Není zaměřeno na psychickou stabilitu, ale napomáhá poznat, přijmout a naplnit svěřené poslání (s. 26). Kritériem je to, jak se osobní stává ekleziálním (v duchu zásady *sentire cum Ecclesia*). Stává se podle italského teologa *traditio vivens*, totiž poznáním, že „obdarování hierarchické a obdarování charizmatické jsou vzájemně v životě a poslání církve neoddělitelné“ („spolubytné“, „gleichwesentlich“, „coëssentiales“) (s. 28).

Proto se kontemplace týká Slova i lidu Božího (EG 154). Božské je to, co se projevuje v tom nejmenším. Proto základní formou církve a jejího misijního poslání je chudoba (s. 29–33; LG 8).

Tvořivá činnost, totiž teologická tradice, Druhý vatikánský koncil, návrat k původní četbě evangelia dnes (1. kapitola, s. 35–70), představuje přístup papeže Františka k recepci a rozvoji tradice. Příkladem může být teologický přínos sv. Tomáše Akvinského, který je jím hojně citován. Je pro něj bezpečným průvodcem v úkolu, který teologie má, chce-li být ekleziálně (nejen konfesně) odpovědná a plodná (OT 16). Podle papeže není sv. Tomáš „tvrdohlavý a rozvzteklý tomista“, ale teolog, který je věrný *depositum fidei* a který je tvořivý v rozlišování a užívání vhodné terminologie, pozorný k hledání pravdy a ke znamení doby. Navazuje na sv. Tomáše Akvinského, který byl rozvíjen v Argentině a v Tovaryšstvu Ježíšovu před koncilem i po koncilu. Sv. Tomáš mu napomáhá k tomu, aby se v jeho duchu odkazoval v co nejširším měřítku (pluralita odkazů) na druhé, na učení magisteria, především Druhého vatikánského koncilu. Jeho vztah k sv. Augustinovi je velmi vřelý díky trvalé soudobosti a aktuálnosti jeho lidského a duchovního stylu. A především

jeho bytostné touhy hledat (s. 28). Augustin je pro něj teolog i pastýř. Zde je možno vidět důvod spřízněnosti i s fenomenologií existence Maurice Blondela a jeho *Action* (Maurice BLONDEL, *Filosofie akce*, Olomouc: Refugium, 2008) (s. 40).

Podle Piera Cody nejde papeži Františkovi v jeho stylu užívání teologie v magisteriu jen o to, co je člověk před Bohem, kdo je Bůh, co je společenství církve. Ani se mu nejedná jen o to, že člověk je před Bohem hříšníkem. Pro papeže je důležité „být kvasem zvěstování evangelia“ (srov. Mt 10,8). Láska není pro něj atribut, ale podstata Božího tajemství. Ontologie milosti pro něj představuje zkušenost nové existence, která je proměněna a proměňována Božím obdarováním. Augustin je proto pro něj učitelem milosti a lásky (s. 42). Ty jsou součástí niternosti člověka a vzájemné lásky Boha a člověka. Augustinův spis *O Boží obci* (Praha: Karolinum, 2007) otevírá eschatologické dovršení ve světle agapického principu, v dialektice mezi *amor sui* a *amor Dei* (GS 24; EG 178). Základ své teologie o Duchu Svatém nachází František u Bazila Velikého. Nahrazuje tím jistý nedostatek pneumatologie v období po Druhém vatikánském koncilu, jak to činil již sv. Jan Pavel II. (*Domini et vivificantem*). U sv. Bazila nachází teologické nástroje pro ob-

jasnění role Ducha Svatého v činnosti církve. Propojuje s oblibou Augustinovo *De Trinitate* a Bazilovo *De Spiritu Sancto. Summa* i další díla sv. Tomáše Akvinského pro něj představují „věčné pilíře teologie“ (s. 45–49). Připomíná však i jeden okamžik ze života *Andělského učitele*, kdy 6. 12. 1273 v Neapoli se rozhodne přestat psát i diktovat své texty. Je to tajemství eucharistie, které překonává všechna dosavadní měřítka tajemství. Nelze nezmínit v této souvislosti sv. Bonaventuru (s. 49–51). Je (spolu s Janem Dunsem Scotem) nositelem změny náhledu na poklad víry, který má být nejen uchovávan, ale také rozvíjen. Stigmata sv. Františka z Assisi dostávají v teologické diskuzi nový význam: jsou ikonou teologie. Teologie je nyní rovněž afektivní a kosmická. Utrpení Krista je míněno jako pozvání k vědomé spoluúčasti. Kosmos se stává stopami jediného Boha a Trojice. Teologie je tvůrčí akt, protože má za úkol zachytit duhu barev (*claritas*), která „vyzařuje do světa z Božího srdce“ (s. 51). Tito mistři středověké teologie jsou předchůdci obnovy, která staví na *recta ratio* a *fides* a na jejímž konci se nachází Druhý vatikánský koncil. Sv. Ignác z Loyoly, sv. Terezie Veliká, sv. Jan od Kříže začnou být nahlíženi v novém světle, jež se již neuspokojuje školským opa-

kováním téhož klišé (neoscholastika druhé poloviny 19. století a první poloviny 20. století), ale ústí do obnovy teologie načrtnuté Johnem Henrym Newmanem, Antoniem Rosminim a Romanem Guardinim, které papež František nazývá církevními otci 20. století. Je to posledně jmenovaný, kdo otevírá modernímu člověku cestu k Augustinovi, Bonaventurovi, Dantemu, Pascalovi, Kierkegaardovi, Dostojevskému, Newmanovi, Rilkemu i Solovjovovi. Nastává doba „probuzení církve v duších“. Epochální změna je předznamenána výrokem Guardiniho: „Církev je pro jednotlivce předpokladem jeho osobní dokonalosti“ (s. 56). Roste důležitost prohlubování vztahů mezi osobní identitou a jinakostí, společenstvím, lidem a kulturou. Především se však odráží ve Františkově teologii Guardiniho princip *polárních protikladů* (Romano GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Schöningh: Matthias Grünewald Verlag, 1998; srov. Karel VRÁNA, „Konstitutivum lidské osoby podle Romana Guardiniho,“ *Teologické texty*, č. 1 /2015/). Guardini a František překonávají hegelíanskou dialektiku (teze, antiteze, syntéza) zachováním *polární protikladnosti*, kterou uvádí do harmonie tím, že nabízí prostor vzájemného uznání a tím

nového *magis*. Ontologie dialektická se stává dialektikou relacónální (s. 57). Odtud je třeba vidět oblíbenou Františkovu ilustraci skutečnosti jako mnohostěnu: „Modelem je mnohostěn, jenž představuje konvergenci všech jeho částí, přičemž každá z nich si uchovává svou originalitu. Jak pastorační působení, tak i politická aktivita se v takovém mnohostěnu snaží od každého získat to nejlepší“ (EG 236).

Henri de Lubac přináší podle Piera Cody Františkovu pochopení sociálního rozměru dogmatu. T. de Chardin se stává citovaným autorem v *LS*. Konečně je to jeho oblíbený M. de Certeau s jeho *Le Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle* (Paris: Gallimard, 1982). Zde čerpá inspiraci, jak číst modernu, vztah církve – politika, otázku *jiného* a *cizince* s velkou výzvou pro dnešek, vyjádřený sloganem: jednota v různosti.

František je v pohledu autora prorokem církve kráčející z moderny do postmoderny bez kompromisů, s bdělostí pastýře, ale ve službě Krista Krále – vítěze nad světem. Je prvním papežem, který otevírá řadu papežů na Petrově stolci, který se osobně neúčastnil Druhého vatikánského koncilu. Není zatížen diskuzemi účastníků ani tím, z jakého úhlu událost koncilu interpretovat. Ale chápe jej

jako něco nezvratného. Je pro něj důležitý přístup Pavla VI. a zkušenost Božího lidu v Latinské Americe.

František ve své apoštolské exhortaci *EG* navazuje na *EN* (1975) a *GD* (1975) Pavla VI. Připomíná jeho exhortaci *EG* tím, že čte evangelium z hlediska poslání církve v dnešní době. Druhý dokument je Františkovi ještě bližší: ukazuje vnitřní zdroj a cíl lidské existence a povolání církve: radost Krista (Jan 15,11). Blahoslavenství evangelia jsou Pánem přislíbena těm, kteří jsou chudí, pokorní, čistého srdce, tvůrci pokoje, plačící a pronásledovaní. Můžeme v jeho přístupu vidět návaznost na Montiniho *Ecclesiam suam* a *Populorum progressio*. V *ES* je rozvinut koncilní podnět k oživení vědomí církve, který vyžaduje změnu její struktury. *PP* ukazuje církev v její službě k povznesení národů. Zde je kořen Františkovy „církve chudé a církve pro chudé“. Je proto třeba sejmut roušku zatemňující náš zrak a otevřít jej ke globálním problémům i potřebám jednotlivého člověka (s. 64). To je obsahem papežovy „kulturní revoluce“.

V kapitole „Jak hovořit o Bohu dnes bera do úvahy jeho způsob hovoru v evangeliu Ježíše Krista“ (3. kapitola, s. 71–90) formuluje autor své stanovisko vůči roli,

kteřou papež František připisuje úřadu papeže v univerzální církvi. Výchozí je pro papeže Františka úvaha, kterou připisuje Latinské Americe, jež byla touto volbou obdarována. Je přesvědčen, že utrpení zde prožité se stalo průpravou, aby tento dar rozpoznal (srov. Juan Carlos SCANNONE, *La teología del Pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Maliaño / Cantabria: Sal Terrae, 2017) (s. 65 recenzované knihy). Je zde ukázán jiný pohled než obvykle evropský na skutečnost deklarovanou v *LG* 13: klíčové jsou vztahy mezi univerzální církví, místními (popřípadě partikulárními) církvemi a jejich jednotlivými institucemi. Specifická zkušenost místní církve má mít místo v univerzální církvi. Specifické obsahuje univerzální (zasedání latinskoamerických biskupských konferencí: Medellin 1968, Pueblo 1979, Santo Domingo 1992, Aparecida 2007). Důležitá je totiž v této vizi komunikace univerzální a místních církví, pohled zevnitř (pohled učedníka a učedníka-misionáře), zásady vnitřní obnovy (vstoupit do procesu, nutnost postupného obrácení a rozlišování) a dialog jako způsob blízkosti a setkávání (s. 69). Odsud rozumíme papežovu výroku, když říká: „Z tohoto teologa stále ještě hovoří Bůh“ (s. 72). Požaduje,

aby bylo znovu promyšleno to, co již bylo definováno. Je to míněno tak, že je třeba definice doposud předávané promyslet vskutku evangelně.

Setkání s Kristem je principem a měřítkem všeho (s. 72–77): Kde „chybí pečeť vtěleného, ukřižovaného a vzkříšeného Krista, dochází k uzavření se do elitních skupin, nehledají se ani vzdálení, ani nezměrné množství těch, kdo žízní po Kristu. Není tam již evangelní horlivost, nýbrž falešné potěšení z egocentrického sebezalíbení“ (EG 94). Opakem jsou stále přetrvávající relikt pelagianismu a gnosticizmu. *Ratio Dei* se musí živit modlitbou (*oratio coram Deo*) a ústí do *adoratio*. Teologie je zvána, aby přešla od *fassendes Denken* k *lassendes Denken*, od myšlení, které chce vystihnout a přesně vyjádřit, k myšlení, které chce umožnit další rozvoj myšlení, myšlení, které chce pohostit. Je si vědomo toho, že definitivnost a dokonalost myšlení je třeba mít spíše za iluzi, protože vyjít z *autoreferenciality* se daří jen zřídka (EG 8). Je zvána k tomu, aby byla myšlením před Bohem, což je více než uchopit vnějším způsobem Boha. Logos bez ducha (*pneuma*) a života (*zoé*) je oklešťující (s. 76).

Být svým myšlením před Bohem otevírá cestu k tomu, aby Bůh vstupoval do našich vztahů

a dějin s Kristem (EG 233). Toto pochopení role myšlení je počátkem hledání nového jazyka pro křesťanské kérygma. „Kde je tvoje syntéza, tam je tvoje srdce“ (EG 143; srov. EG 128, 164). Důraz je položen na mystagogii (EG 166) a zakoušení zevnitř (EG 177; EN 43). Změna dosavadního způsobu zprostředkování je doprovázena změnou stylu a jazyka. „Od hlasatele evangelia to vyžaduje, aby měl určité dispozice, které napomáhají lepšímu přijetí zvěsti: vstřícnost, otevřenost dialogu, trpělivost, srdečnou přívětivost, která neodsuze“ (EG 165). Tajemství Boží si takto hledá svůj tělesný (inkarnovaný) tvar, tělo (s. 83–86). Proto se *kairos* mění v procesy (s. 86–87) a rozdíly v hledání nové harmonie (s. 88–89).

Radost následování evangelia, které má rodit nové vztahy ve světě, je název 4. kapitoly (s. 91–104). Nemůžeme opomenout slova EG 87–92: nové vztahy, které ustavuje Ježíš Kristus, zrození v Ježíši Kristu. Ty jsou onou podstatnou přítomností, „nástrojem“ zprostředkování zmrtvýchvstalého Krista mezi námi (s. 92). Síla zmrtvýchvstání tvoří novou antropologii (EG 276). Proto takový důraz na *revoluci něžnosti*, námahu poznat Krista v druhých (EG 91) a ve společenství. Proto tak silná výzva k usmíření s tělem druhých („Au-

tentickou víru ve vtěleného Božího Syna nelze oddělovat od sebedarování, od příslušnosti ke společenství, od služby, od smíření s tělem druhých. Syn Boží nás svým vtělením vyzval k revoluci něhy“, EG 88), k rozšíření naší niternosti (EG 272) a prohloubení smyslu pro tajemství (EG 279). Tělo je cestou, po které kráčí Bůh (s. 94–97). Niternost je prostor, v němž srdce a mysl se noří do Boha (s. 97–100). Proto se člověk učí důvěře ve věci neviditelné (s. 101–102). Autor doslova říká: „Apofaze ticha ústí do perichoreze společenství těla k tělu v Duchu“ (s. 103; srov. EG 88). Pak je možno vstoupit i do dějin, je-li v nás tento kvas (EG 279). Dynamika daru vede *kenozí* k plnosti (*plérósis*).

Obsahem poslední kapitoly jsou čtyři výzvy k reformě církve (s. 105–123). Až doposud jsme hovořili s Františkem o Bohu a člověku, hovořili jsme na toto téma s pohledem na Krista dnes. Ve zkušenosti a inteligenci víry papeže Františka jsou tato témata živá. Stále nabývají nové aktuálnosti četbou evangelia a stávají se novým dědictvím tradice. Přibližme si nyní, jaké dopady zanechaly v jeho teologii vize Druhého vatikánského koncilu. Podle Františka musí církev pocítovat povinnost uchovávat tuto událost víry živou (*Misericordiae vultus*, 4). Pavel VI.

přirovnával tento koncil ke koncilu nicejskému. Luigi Sartori jej přirovnal dokonce ke koncilu jeruzalémskému. V sázce je totiž identita a poslání církve. František nepochybuje o tom, že recepce Druhého vatikánského koncilu proniká do všedního života církve. Koncil není jen východiskem, ale také cílem recepce: tím, jak jej přijímáme, se stává tím, čím má být. Koncil chce prolomit váhání a začít *exodus*, napomáhá vyjít dále (Jan Pavel II., NM, 1). V tomto pohledu není církev *societas perfecta*, ani se nejedná o urovnání vztahu mezi mocí duchovní a světskou, ale v pohledu Františka se jedná o příchod Božího království mezi nás, o kvas a sůl uvnitř církve, uchovávající a rozvíjející Boží život. Proto církev hlásá evangelium, slaví svátosti, rozvíjí dary hierarchické a charizmatické, zasazuje se v oblasti sociální, kulturní a politické.

Církev je zárodek a počátek Božího království (LG 5) i v dnešním světě. Je aktivitou Ježíšova Srdce. Papež je ten, kdo ji sbírá, shromažďuje a staví nám před oči. Nahlíží ji prorocky, užívá k tomu v nebyvalé míře hromadné sdělovací prostředky, odkazuje na tvořivost v pastoraci, která je vedena věrností evangeliu a nauce církve, stejně jako citlivostí vůči impulsům Ducha.

Jeho pastorační a institucionální gesta objasňují čtyři výrazy: milosrdenství, synodalita, chudoba a setkání (s. 109). Milosrdenství chápe jako lék, jako polní nemocnici. Jejím obrazem je milosrdný Samaritán (s. 114). Synod je vlastní jméno církve (s. 115). Je místem, kde se naslouchá Bohu, až je slyšet hlas lidu; kde se naslouchá lidu, až se začne přímo „nasávat“ vůle, kterou nás Bůh volá k sobě. Proto je také důležitá síla a moc Kristovy smrti, která se projevuje na Božím lidu. Reforma církve vyžaduje svůj čas (s. 117), trpělivost, nasazení všech, formaci.

Forma Ecclesiae je založena a odvíjí se od *forma Christi*. Bůh se stal v Kristu chudý, aby se člověk stal bohatý. *Církev chudá* se stává *církví chudých*. Chudoba není jen specifická kvalita, ale zdroj síly církve („omnia mea tua sunt“, Lk 15,31). To zanechává svůj otisk ve stylu života, strukturách, tužbách, měřítkách posuzování, programech církevních institucí. Církev je proroctvím nové kultury setkání (s. 120).

Pavel Ambros

LUCIO CASULA:

VOLTI, GESTI A LUOGHI. LA CRISTOLOGIA DI PAPA FRANCESCO

(Roma: Libreria editrice Vaticana, 2017, 120 stran, ISBN 978-88-266-0037-6)

Lucio Casula, profesor systematické teologie na Papežské teologické fakultě na Sardinii, se ptá, proč se zabývat kristologií papeže Františka. Hlavním důvodem je pro něj ta skutečnost, že papežovo obrodné úsilí v církvi se opírá o pochopení těch evangelních nároků vůči církvi, které jsou podstatně kristologické povahy. Věrnost Kristu představuje jádro jeho učení a apoštolátu. Osoba Krista, s kterou se křesťan setkává v události víry v dějinách a přítomnosti, je součástí kristologie, která systematizuje víru, že Ježíš Kristus je vtělený Syn Boží. Je to Kristus, který vstal z mrtvých a žije uprostřed nás – pro spásu všech lidí. Tato jeho přítomnost není teorií vyjádřenou v textech dogmatických vyhlášení, nýbrž metodicky zakotveným způsobem, jímž se uchovávají pravdy zjevení obsažené v Písmu, tradici a v učící církvi. Tato jeho přítomnost je zvěstováním, které musí vést k osobnímu poznání Krista, jinak vše ostatní nemá valné ceny. Zvěstování se vtiskuje do místa, tvárnosti i živo-

ta církve čtyřmi tématy: 1. epifanie milosrdenství, 2. vztahy těla a kříže, i v kříži samotném, 3. kerygma života, 4. pole stálého utváření kristoformity církve, stálé staveníště Kristova tajemného těla (s. 11–14).

První kapitola: „Epifanie milosrdenství“ (s. 15–37).

a) Kristus je tam, kde zjevuje Otce. Přišel s plným vědomím svého poslání v plnosti času jako naplnění Božího zjevení v dějinách spásy. Stal se znamením moci, ale také příčinou odmítání. Kristus je nejvěrnějším zjevením Otce (Žid 1,1–3). Nejenom zprostředkovává zjevení, ale je zjevením (2 Tim 1,9–10). Zprostředkovává nám podobu Otcovy tváře, takže „zjevení Krista je darem Otce a dílem Ducha a je sdělováno těm, kteří dovolí Duchu sestoupit do jejich duše“ (s. 18). Definitivní zjevení Otce Ježíšem Kristem však bude eschatologickou událostí. Kristus je nositelem i předmětem zjevení. Zjevuje tajemství Boží i jeho záměr s člověkem (s. 19, pozn. 15).

Preferované Františkovo téma milosrdenství má jedno určující východisko: jeho přenesení z oblasti morální do oblasti služby církve lidem. Milosrdenství je klíčové slovo služby církve, protože vyjadřuje podíl církve na Kristově poslání. Je to Bůh, který otevírá srdce ubohým, který s nimi sou-

cítí. Poodhaluje trinitární rozměr milosrdenství, které je darováno Otcem a Duchem Svatým (s. 18).

b) Je patrné, že téma milosrdenství začalo výrazněji ovlivňovat celou církev již za pontifikátu papeže sv. Jana Pavla II. Byl to on, kdo zavedl svátek Božího milosrdenství (2. neděle velikonoční). Ani akcent na sociální rozměr milosrdenství nebyl Janu Pavlu II. cizí. František však přináší do centra pozornosti milosrdenství v jeho mystickém rozměru. Je *συνπάθεια*, soucítěním, kterému dává nový výraz, jež je možné pojmenovat jako tvář. Ukazuje, že se Bůh ve své svobodě lásky nechá zasáhnout bídou člověka. „Ježíš Kristus je tváří milosrdenství Otce“ (*Misericordiae vultus*, 1 [= MV]; srov. DV 4). Osobně se pro něj stal nejsilnějším příběh obrácení apoštola Matouše, na kterého dolehla celá hloubka Božího pohledu plného milosrdenství (srov. EG 141,268–269). S odkazem na Bedu Ctihodného zde nachází základní téma svého pontifikátu: *Miserando atque eligendo* (s. 25). Pro toto své východisko hledá podobnost v Písmu, která interpretuje s novým důrazem (Lk 15; Mt 18,21–35). Vrcholem je mu teologie kříže (s. 26–29), Kristovo vzkříšení a plody prvního i druhého v odpouštění hříchů (Jan 8,1–11). S odkazem na sv. Tomáše Akvinského

tvrdí, že milosrdenství je vrcholem všech ctností (EG 37). Návaznost na předchozí učení Benedikta XVI. je zřejmá (srov. LF 54).

c) Milosrdenství je pro něj epifanií v dějinách (s. 33–37), na kterou odpovídá člověk skutky tělesného a duchovního milosrdenství (s. 33). Křesťan se jimi připodobňuje κένωσις Krista (srov. Mt 25,40). Proto je milosrdenství základní dimenzí Kristova poslání a pravidlem života jeho učedníků a církve (MV 20; EG 114). Kristologický aspekt milosrdenství se stává součástí poslání církve (Řím 1,5; 15,18; 2 Kor 13,3).

Druhá kapitola: „Tělo a kříž“ (s. 39–73).

Tělesnost a kříž představují dva základní významy tajemství Krista: vtělení a *pascha*. Kristus nemůže být „bez těla a bez kříže“, „čistě duchovní“ (EG 88). Mají základní význam pro jeho teologické, duchovní a pastorační vidění. Tvoří identitu Krista i křesťana. „Kristus je slovo Boží, skrze které byly stvořeny všechny věci, Kristus je slovo, které se stalo člověkem“ (s. 39). S celým stvořením sdílí jeho úděl (LS 99). Bůh je v něm člověku blízko, aby přivedl člověka do života Božího.

Kristus přijetím těla přijal „kulturu, způsob bytí, kategorie myšlení, jazyk, hodnoty, dějiny“ (s. 41). Přijal cestu pokoření a služ-

by (s. 42). Nepřijal tím ale spirituální světáckost, zdání nábožnosti (Flp 2,21). Opakem vtělení Krista je gnosticismus a neopelagianismus (s. 44). Ty jsou postaveny na „domnělé věroučné či disciplinární jistotě, která vede k narcistnímu a autoritářskému elitářství“ (EG 94).

Pravda vtělení přinášející spásu se neprojevuje vnějšími znameními, která lahodí světu. Ukazuje se v křehkosti Kristova těla, které se nabízí jako dar pro člověka. Zde je skryt motiv spásy – sdílení lidského údělu. Pro Františka je eucharistie „křehkostí, která překypuje láskou a sdílením“ (s. 45). Přesto se chléb láme, a tím při slavení eucharistie vyjadřuje smysl vtělení. Navíc tím Kristus překonává rozdělení, „je schopen proměnit dav ve společenství“ (s. 47).

Ve své meditaci *Víra našich otců* ukazuje na vliv „katolických obrazů Boha“, které jsou okleštěné a omezené. Mohou zavádět do iluzí. Hranice vtělení čteme správně v kontextu vykoupení. Proto celý Ježíšův život je součástí díla spásy. Přijetí této omezenosti, kterou Kristus svým vtělením vzal na sebe svobodně, je měřítkem činnosti církve pro spásu člověka. Je výrazem lásky bez ohraničení (s. 49; EG 178).

Vtělení je podle autora teologickým a pastoračním základem

poslání církve, které obsahuje vyjití ze sebe, ono uschopnění *jít k druhým* (s. 41). Proto se „událost vtělení pro každého z nás v bratru stále prodlužuje“ (EG 179). Vtělení je základním hybným činitelem v životě církve a křesťana (s. 56). „Vtělení evangelia do života církve nese s sebou, že Kristus je hlásán a že se s ním setkávají různým způsobem podle růzností zemí a prostředí, a to tím, že se bere zřetel na jejich vlastní bohatství (...) V mnoha zemích (...) vyžaduje hlásání radostné zvěsti, má-li být přijímána úspěšně, nejen aby se náš způsob života vyznačoval angažovaností za spravedlnost, jak ji od nás vyžaduje Kristus, nýbrž také aby způsob teologické reflexe, katecheze, liturgie a pastorační činnosti byl přizpůsoben potřebám, jež ukáže skutečná zkušenost v příslušném prostředí“ (*Naše poslání dnes. Dekret, 4,54 /Congregatio generalis XXXII Societatis Iesu/*).

Jediný evangelní způsob jednání je obsažen v osobě Ježíše Krista, která je *indivise et inconfuse* (EN 3). Tato kristologická formule („substantialiter unitis inconfuse et indivise unum eundemque esse Dominum et Deum Iesum Christum“, Chalcedon, 451; *Denz.* 301–302) se mu stává paradigmatickým pastoračním zahrnujícím současně: věrnost misijnímu poslání, přijetí kultury

lidu a věrnost přijatému poselství evangelia.

S tajemstvím vtělení je úzce spjato tajemství Kristova pomazání: „Otec pomazává svého Syna, aby ho učinil člověkem pro druhé, aby ho poslal zvěstovat radostnou zvěst, aby člověka uzdravil a osvobodil. V Synu všechno pochází od Otce, stejně i všechno v něm je pro nás“ (s. 54).

Pomazání Ježíše ze strany Otce představuje počátek jeho poslání ve prospěch člověka. V Ježíši je vše Otcovo, avšak pomazáním toto *vše Otcovo* se stává „vším pro člověka“ (s. 55).

Vrcholnou událostí Kristova poslání je úplné vydání sebe sama jako obětního daru na kříži. Zde je plod vtělení, který má zásadní dopad na identitu a poslání křesťana. V pohledu papeže Františka vidíme pohled sv. Ignáce v DC. Kristovo tělesné utrpení odráží Kristovu důstojnost Syna poslušného až k smrti jako projev jeho svobody vedené láskou.

S odvoláním na sv. Maxima Vyznavače vysvětluje patristickou teorii léčky nastražené ďáblem (PG 90,1182–1186). Bůh ukazuje svoji spásnou moc skrze lidskou bezmocnost, a tím oklame i samotného ďábla (s. 60).

Utrpení a smrt Krista představují selhání a úpadek těla. Ježíš to muto neúspěchu jde programově

v ústřety. Neodoketismus skrytě vytěšňuje tělo, Kristovo tělo v jeho životě i smrti. Ježíš ve svém těle ale přináší skutečnou oběť těla a krve za hříchy celého světa (Jorge Mario BERGOGLIO, *Aprite la mente al vostro cuore*, Milano: Rizzoli, 2014, s. 242–245). „Kněžství Kristovo se projevuje v těchto okamžicích: na kříži (v tomto smyslu bylo jednou provždy); aktuálně (jako přímlyvce u Otce; Žid 7,25); na konci časů (bez jakéhokoli vztahu ke hříchu; Žid 9,28), kdy Kristus odevzdá veškeré stvoření Otci“ (s. 61).

Kristovo utrpení a smrt není výmyslem, tím méně „mýtem“. Kristus jako nejvyšší velekněz budoucích věcí ve svém zmaru a přijetí vlastního pádu nabídl své tělo a krev jako oběť za hříchy všech lidí. Toto tělo, rány v jeho těle, tato jeho zraněná tělesnost jsou přímlyvnou modlitbou za nás. Není jiné cesty k Otci. V jeho ranách vidí Otec Syna a v nich nás přijímá za své, s našimi ranami, je naší spásou. Do nedostupnosti člověka vstupuje bezmocností Božího Srdce, protože vzkříšení je silou proti bezmocnosti.

Bergoglio vždy sleduje pozorně logiku DC (DC 136), když ukazuje na život křesťana jako na boj, v němž je možná volba jen mezi Kristem a ďáblem. Odtud je brán slovník vojenské bitvy. Víra *bojuje* v tom smyslu, že se přimyká

k tomu, k čemu vede Duch (s. 63). Tímto zápasem je rozlišování duchů, jelikož kritériem je poznání a přijetí tajemství Krista (1 Jan 4,2–3). Dobrý duch vede ke vtělení, zlý duch vtělení odmítá. Odmítá pokoření slova, popírá jednotu a odvádí od Krista a církve. Duch vede k vyznání těla jako skutečnosti, která má znaky Krista – bohočlověka: *indivisa et inconfusa*, vede k vyznání Kristova božství a lidství. Duch zla vede k opaku. Takto pochopen je život křesťana boj. Nelze jej vyloučit, chceme-li jít za Kristem, který se namáhal pro nás a pro naši spásu (DC 136). Takto žijeme na způsob Krista.

Kříž je znamením poslední bitvy, v ní je (!) už nyní Kristovo vítězství jisté (s. 67). Křesťané se stávají syny v Synu, za Matku mají Marii, která stojí u paty kříže (EG 85). Tento způsob života předpokládá následování Krista (Mt 10,37–39). Kristus tento zápas předvídal, a proto povzbuzoval své učedníky (s. 68–69).

Kříž je hodinou slávy pro Krista (Lk 24,26), ale i pro jeho učedníky (s. 70). Takto František vysvětluje perikopu Jan 12,23–25. Sláva vyrůstá z kříže. Tato radost není lehce pochopitelná (Jan 12,16). Učíme se ji poznávat, když přijímáme motiv spásy (Gal 6,14). „Přilnutí ke kříži jako ústřednímu bodu je poslední instance, která inspiruje

kritérium pravdy následovníka věrného svému Mistru," autor vysvětluje centrální bod rozlišování (s. 71). Přilnutí ke kříži musí být proto těžištěm křesťanského života (srov. 1 Petr 4,12–19). Ztrátou všeho všechno získáme (srov. Mt 16,25; Mk 8,34; s. 73).

Třetí kapitola: „Kérygma života“ (s. 75–102).

Kérygma je základním a podstatným zvěstováním křesťanské víry, zaměřeným k tomu, aby podnítilo obrácení, radikálním nasměrováním ke spáse, totiž k uznání toho, že Ježíš Kristus zemřel a vstal z mrtvých a je Pánem (EG 164). Není jen formální „pravdou“, ale obsahem toho, co církev a každý křesťan musí přijmout a předávat. Z vnějšího hlediska je formulací, která vyjadřuje podstatné jádro víry (s. 75). A tím je život sám jako velikonoční zkušenost.

Primát Krista je vyjádřen nejvýstižněji slovy EG 1–3: křesťanská zkušenost je zakoušením Krista, počátkem je iniciativa Ducha Svatého (EG 112). S oblibou užívá papež podle italského teologa výraz z Jer 1,11–12. Důležité je to, co předchází (LF 19; srov. Ef 2,8). Krásně to vyjadřují slova pronesená při modlitbě *Anděl Páně* dne 6. ledna 2014: „Láska Boží vždycky předchází naši lásku! Bůh má vždycky iniciativu. On nás očekává a zve. Iniciativa je vždycky

Jeho. Ježíš je Bůh, který se stal člověkem, vtělil se a narodil se nám. (...) A Bůh nás vždycky předchází, vždycky nás hledá jako první. On činí první krok. Bůh nás vždycky předchází. Jeho milost nás předchází a tato milost se zjevila v Ježíši. On je Epifanií. On, Ježíš Kristus, je zjevením lásky Boží. Je s námi.“ Zde nacházíme zdroj toho, co v církvi papež pojmenovává s oblibou výrazem *primarear* (EG 24, s. 80; srov. více Pavel AMBROS, „Pastorační rozlišování – reformní vize papeže Františka pro církev 21. století v kontextu recepce pojmu *znamení doby*“, *Studia theologica* 19, č. 1 /2017/: 1–20).

Kristologické konotace má i způsob, jímž církev přijímá podíl na životě druhých (s. 81; srov. EG 24), stejně tak i celý proces doprovázení (EG 24). „Druhý vatikánský koncil představil konverzi církve jako otevřenost vůči nepřetržité obnově sebe samé, jež se naplňuje ve věrnosti Ježíši Kristu“ (EG 26). Podobně je možno nahlížet i osobní setkání s Kristem (s. 82–86), který je zdrojem nového typu učednictví, učednictví na způsob Kristova života (EG 120; 126). Stejně důležitá jako osobní setkání jsou i *místa setkání*. Proto je setkání s Kristem konkrétní skutečností (EG 7), kterou papež František vtipně nazývá „realismem sociální dimenze evangelia“ (s. 87;

EG 88). Především dnes je tento rozměr rozhodující (EG 90). Proto jsou tak důležité čtyři principy, které udávají směr při vytváření společenského soužití a budování společnosti (EG 221; 222–239). To je cesta, jak objevit tvář druhého, ba dokonce – budeme-li citovat papežova slova – „mystika přiblížení se druhému“ (EG 272).

K tomu přistupuje kristologická opce pro druhé (s. 91–92). Co se tím myslí? Inkluze není naplněna jeho sociologickým obsahem, ale obsahem kristologickým (EG 186–216)! Proto čteme tak silné výrazy, jako je „imperativ“ (EG 193); nebo „nelze relativizovat zvěstování chudým“ (EG 194); na jiném místě: „jsou miláčky Boha v dějinách spásy“ (EG 198); podobně zní i velmi důrazně představené stanovisko: „pojem chudý je teologickou kategorií“ (EG 199) nebo „v nich objevujeme Krista“ (EG 209–213). Konečně: „církev je chudá tím, že je neustále na cestě“ (EG 20–24). Cesta křesťana, jeho postupné posvěcení, zraje tím, že měřítkem je láska Boha jako taková, sama a jediné Boží láska, totiž měřítkem se stává ono „být na způsob Boží lásky“. Tento rozměr se člověku otevírá přijetím obdarování (EG 161–162). Tím se stává proměna člověka cestou, která nikdy nekončí (EG 259).

Cesta křesťana je životem, který se stále více ztotožňuje s Kristem, až na kříž (s. 96–97). Připodobnění Kristu se uskutečňuje přijetím poslání a v člověku se dovršuje ve věrnosti a odvaze. S odkazem na Mk 3,13–19 hovoří papež rád o této skutečnosti jako o životě „podle *formalitas Christi*“. Křesťan žije svůj život formou Kristova života (Flp 2,5–8). Proto potřebuje každý křesťan dvě základní ctnosti: otevřenost / důvěra / svobodný přístup k Bohu (παρορησία) a vytrvalost / trpělivost (ύπομονή). Proces připodobnění se Kristu vrcholí velikonočním vzkříšením, které proniká do celého světa (LS 100).

Čtvrtá kapitola: „Nedokončená stavba“ (s. 103–118).

„Tajemství Krista tvoří střed spirituality a teologické perspektivy papeže Františka. Lze vyvodit z pojednávaných témat i celkového vyznění jeho výroků, jakož i z nesčetných biblických citací, odkazů na patristickou tradici i na předchozí učení magisteria, že jeho kristologie je hluboce zakotvena v Písmu a rozvíjí tradici církve? Navíc je jeho kristologie promyšlena a žita ve světle skutečnosti současné reality Latinské Ameriky, ustupujíc od rádoby spirituálních konceptů, které ji zeslabují, nebo abstrakcí, které ji oklešťují“ (s. 103). Přijetí milosrdenství jako hermeneutického principu

mění radikálně metodu, totiž od obvyklé dedukce přechází papež k induktivnímu přístupu. Z tohoto zorného úhlu je kristologie chápána ne jako klíč k interpretaci skutečnosti, nýbrž jako cesta pro samotnou realitu života. Až teprve dovršená realita světa v Kristu může vyjevit celou kristologii. V pohledu papeže Františka zůstává kristologie nedokončeným staveništěm. Podobenství o Samaritánu například nechte jen jako obraz Krista, ale ukazuje Krista jako činného ve službě, který narovnává konkrétní situaci člověka v nouzi. Nelze porozumět Kristu v jeho úplnosti dedukcí, ale jen tehdy, když se stanou součástí kristologie účinky jeho působení v dané proměně světa. Jen zde totiž lze objasnit reálný i obecný obsah Božího záměru vloženého do Kristova poslání.

Hledání odpovědi nelze omezit na analýzu pramenů a interpretaci míst z Písma, tradice a učení magisteria, ale nutno ji hledat i z hlediska lidské účasti na Kristově poslání, tedy z hlediska dovršení kristologických otázek v onom *být v Kristu*. Nejedná se však, jak upozorňuje L. Casula, o to, abychom antropologii postavili do protikladu s teocentrismem, ale abychom přijali antropologickou perspektivu, která je určena Božím slovem a která pryští z nároků teologie

a kristologie vůbec, jak je tradičně přináší (s. 105).

Metoda *vidět – soudit – jednat* (srov. JAN XXIII., *Mater et magistra*, 236: „Nejprve je třeba poznat povahu situace, dále je nutno zhodnotit tuto situaci ve světle těchto zásad, a konečně rozhodnout, co je možno a co nutno podniknout, aby byly dané normy uvedeny ve skutek, jak to žádají okolnosti místa a doby. Tyto tři momenty lze vyjádřit třemi slovy: vidět, soudit, jednat“) je pro nás neočekávaně a nezvykle viděna kristologicky, ne sociologicky, jak je zúžené traktována v moderních příručkách pastorální teologie. Vyžaduje podle Františka tři druhy pozornosti: a) k realitě společnosti a církve; b) k situaci ve světle Slova, tradice a učení; c) k apoštolskému nasazení se ke zlepšení podmínek života, a s tím i naší disponovanosti pro Boží jednání *zde a nyní*. Počátkem činnosti je účast na tajemství Krista (*mystika*), z kterého tryská Boží milosrdenství, jež je vlastním obsahem jeho poslání (s. 108). Proto nestačí péče o ortodoxii, ale je nutná i péče o zvěstování (EG 36). Prioritou papeže Františka je nalezení nové platformy propojení kristologie, soteriologie a ekleziologie. Zdůrazňuje *credere in Deum*, aniž by popíral *credere Deum*.

Zde se otevírá pole pneuma-
logické kristologie (s. 111–114)

a prohlubující se tajemství vtělení v díle spásy (s. 114–118), tedy *magis* života Božího v Božím lidu a zrání poznání toho, čím Boží lid je (EG 117–118). Z tohoto *magis*, jak mu rozumí tradiční spiritualita jezuitského řádu, čerpá papež ve svém pojetí kristologie. Dynamiku jeho spirituality a teologie můžeme naplno pocítit až tehdy, když vstoupíme do komparativů *maior gloria* a *magis*. Ony měří žár prvních jedenácti přátel v Pánu a papeže Františka k nim můžeme připočíst. Podobně jako oni přitom papež František vůbec nemyslí na vnější úspěch. Zvláště mystik Ignác zná důvěrně zákonitosti duchovního života, duchovního boje a činnosti. Vždyť větší čest Boží

může též znamenat menší čest u lidí. To však nemůže odradit od nasazení se pro změnu v duchu Božích záměrů s člověkem, jehož dobro je vyústěním kristologických úvah. Z nich můžeme číst jednotlivá gesta lásky papeže Františka, která se mohou a musí stát pohoršením tomuto světu. Jen organickým dovršením κένωσις Krista na kříži, která je jedinou ekleziologickou odpovědí na lásku, jež milovala do krajnosti. Tím kristologie přispívá k poznání milosrdenství Otce ve světě starého člověka i milosrdného Otce samotného v dovršeném světě, ve světě nového člověka.

Pavel Ambros