

PAPEŽ FRANTIŠEK:

„LETTERA APOSTOLICA IN FORMA
IN MOTU PROPRIO *LA DILIGENZA
DEL BUON PADRE DI FAMIGLIA*
(*SULLA TRASPARENZA, CONTROLLO
E CONCORRENZA NELLE PROCEDURE
DI AGGIUDICAZIONE DEI CONTRATTI
PUBBLICI DELLA SANTA SEDE E DELLO
STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO*),“
L'OSSERVATORE ROMANO, č. 104
(1.–2. GIUGNO 2020): 5–11.

Apoštolský list *motu proprio La diligenza del buon padre di famiglia* z 19. května 2020 byl zveřejněn ve Vatikánu 1. června 2020. Papež František jím zásadním způsobem upravil transparentnost jednání, kontrolu hospodaření a pravidla hospodářské soutěže při zadávání veřejných zakázek pro Apoštolský stůl a Městský stát Vatikán. Na přípravě norem se podílelo vícero institucí, jmenovitě Státní sekretariát (*Segreteria di Stato*), Rada pro hospodaření (*Consiglio per l'Economia*), Sekretariát pro hospodaření (*Segreteria per l'Economia*), Pokladna Apoštolského Stolce (*Camera Apostolica*) a Governátorát Městského státu Vatikán (*Governatorato dello Stato della Città del Vaticano*).

Hospodářská činnost Vatikánu je zajišťována dvěma organizacemi: APSA (*Amministrazione del Patrimonio della Sede Apostolica*), která je spojena s dikasterií vatikánské kurie, a různé instituce Governa-

torátu Městského státu Vatikán (*Governatorato dello Stato della Città del Vaticano*). Řízené jsou centrálně. Po skandálech zjištěných při kontrole hospodaření je od začátku pontifikátu papeže Františka zjevná vůle uspořádat hospodářské a finanční záležitosti. Jeho snahy jsou navíc velmi prakticky zaměřené. Důvody nejsou jen důvody vnitřní (morální), v sázce je i mezinárodní reputace Vatikánu jako důvěryhodného partnera. Již v řeči k členům Tribunálu Městského státu Vatikán dne 15. února 2020 papež František avizoval blížící se dokončení prací týkající se průhlednosti a kontroly hospodaření Vatikánu. Tehdy prohlásil, že „právní řád není pouhou sbírkou technicky použitelných norem, nýbrž postojem srdce, kterým se řídí ten, kdo je zodpovědný.“ I v minulosti se ve věcech správy majetku inspirovala církev svět-skými normami a vždy se snažila zachovat evangelní důrazy při užívání svého majetku. Vytvářením legislativního rámce „usiluje o sdílení úsilí mezinárodního společenství o vybudování spravedlivého a poctivého soužití, a to především v podmínkách nejvíce znevýhodněných a vyloučených.“ To vše úzce souvisí s nabobtnalou korupcí v době pontifikátů sv. Jana Pavla II. a Benedikta XVI. Boj s ní se stal jednou z priorit pontifi-

kátu papeže Františka. Ekonomie zaměřená na spotřebu vede k nelíostné konkurenci, která obsahuje i sektor bankovníctví. Předložené normy mají vnášet do hospodaření pohled, který pečlivě zvažuje nejen výši nákladů v absolutních číslech, ale i jejich účelnost a etickou čistotu záměrů v rozhodováních ve věcech hospodářských. Soubor navržených opatření zvyšuje věrohodnost vatikánské administrativy v očích sekulární společnosti. Dalším důvodem publikace těchto norem bylo intenzivní úsilí zlepšit účinnost řízení a využívání zdrojů. Do úvahy je třeba brát i účelné užívání majetku a financí, které zahrnuje i kumulativní obnovu všech zdrojů.

Struktura norem ukazuje na pečlivém promýšlení legislativního ošetření rizika korupce již ve fázi prevence. Je založeno na principu průhlednosti. Preferencí se stává řízená hospodářská soutěž, v konečném důsledku snižování nákladů. Důležitou součástí jsou systémová řešení sdílení a zveřejňování informací. Strategie sjednocuje způsoby administrace. Posiluje snahu dát celé „vatikánské struktuře“ jednotná pravidla a tím upevnit politicko-ekonomickou autonomii Svatého stolce. Daná norma zahrnuje 86 článků obsahující *Normy pro transparentci, kontrolu a konkurenci při zadávání veřejných*

zakázek Svatým Stolicem a Městským státem Vatikán (Norme sulla trasparenza, il controllo e la concorrenza dei contratti pubblici della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano), jednak 12 článků regulujících řád správní a procesní (*Tutela giurisdizionale in materia di trasparenza, controllo e concorrenza dei contratti pubblici della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano*). Normy pro transparentci představují typické právně-technické správní normy, které odráží současnou problematiku hospodaření správních celků. Čl. 2 nabízí 15 odstavců právních definic a zákonodárcem užívaných pojmů. Ty jsou z větší části převzaty ze srovnatelných ustanovení vycházejících z Dohody Organizace spojených národů pro korupci (*United Nations Convention against Corruption*) z roku 2003. K této dohodě přistoupil Svatý Stolec dne 19. 6. 2016. Normy pro transparentci jsou rozděleny do čtyř částí: 1. Rozsah platnosti; Terminologie; Obecné zásady; 2. Centralizace; Programování; Seznam spolupracovníků; Data-báze; 3. Řízení; Zadávání zakázek; Výjimky; Oprávnění k činnosti; Plnění smlouvy; Oblast nemovitostí; 4. Stížnosti a smírné řešení sporů; Monitoring a kontrola; Přechodná a závěrečná ustanovení. Jednotlivé části jsou dále podrobněji členěny.

V čl. 81, § 1,1 těchto norem je objasněno, že veškeré smluvní vztahy podléhají kanonickému právu, čímž je myšleno majetkové právo. Zároveň je v této normě výslovně odkázáno na kán. 1290 CIC/1983 s tím, že je nutné vzít do úvahy i další normy světského práva. Podstatnými prameny jsou zákony Městského státu Vatikán (čl. 81, § 1,2). Pro případy, které by nebyly tímto zákonem ošetřeny, jsou použitelné i analogické normy Italské republiky, které však musí být slučitelné s kanonickým právem (čl. 81, § 1,3). *Motu proprio* bylo promulgováno uveřejněním na síti internetu *L'Osservatore Romano* dne 1. 6. 2020, vešlo v platnost 30 dnů poté (1. 7. 2020). V apoštolském listě zmíněné publikování v AAS má jen dokumentární funkci.

Název daného *apoštolského listu* je odvozen od kán. 1284, § 1/CIC 1983: „Každý správce je povinen zastávat svůj úřad s pečlivostí dobrého hospodáře.“ Samotný název nám klade otázku: Jaký je vztah mezi obsahem klasického pojmu známého z římského práva *péče řádného hospodáře* v kontextu majetkového práva CIC? Staví správcům před oči určitý vzor jednání? Nebo formuluje nějaké měřítko nároku kladeného na správce?

Již Nový zákon nastoluje téma dobrého hospodáře (srv. 1Pt 4,10;

Lk 2,42; 16,1–8). Užívá se i v ustanoveních občanského zákoníku v Itálii, Španělsku, v Latinské Americe. Francouzský občanský zákoník v roce 2014 odstranil z důvodů rovnosti pohlaví pojem hospodář a hovoří o *rozumném hospodaření* a přiblížil se anglo-americké právní tradici, kde se udomácněl pojem *reasonable person*.

Kán. 1284 § 1 podstatně navazuje na kánon 1523 CIC/1917. Jak upozorňuje profesor Martin Rehak z Würzburgu, z jehož příspěvku zde rovněž čerpáme, výraz sám nenavazuje na středověký *Corpus Iuris Canonici*, nýbrž na instrukci *S. Congregatio de Propaganda Fide* z roku 1807. Ty vycházely z velké reformy administrativy Papežského státu Pia VII. a jeho buly *Post diuturnas* (30. 10. 1800), která zjednodušila a racionalizovala administrativu a soudnictví. Osoby, které pečují o církevní majetek nebo finance, se nemají odradit od námah a těžkostí s tím spojených: „omnem diligentiam in hisce omnibus adhibentes, quam prudens ac probus paterfamilias adhibere solet in rebus suis“ (P. Gaspari, *Codicis iuris canonici fontes*, VII., Typis Polyglottis Vaticanis, 1935, s. 217). Toto zjištění klade otázku, zda formulace kán. 1523 CIC/1917 vůbec navazuje na kanonickou tradici nebo se nechává více inspirovat soudobými právními úpravami

civilního práva. Přesnější určení nenašlo mezi historiky kanonického práva shodu. V římském *Corpus Iuris Civilis* výraz *pater familiae* představuje antické pojetí hlavy domu. Péče řádného hospodáře (v roli *diligens pater familias*, případně *bonus pater familias*) může být ohrožena případy osudových ran, jimiž otec rodiny je postaven do role bezmocnosti. Zároveň však vynakládá veškeré úsilí, aby chránil sebe a svou rodinu před předvídatelnými škodami. Pokud podniká s majetkem někoho jiného, podniká způsobem, jímž majetek druhého uchovává. Nechce z něho těžit sobecky, ale spravedlivě. Zajišťuje, aby se jemu svěřený materiální a ekonomický stav majetku nezhoršoval. Jeho péče o majetek zaručuje jeho udržitelnost. Hlava rodiny sama zastupuje „dům“ v antickém pojetí jeho smyslu a významu (οἶκος = obydlí, příbytek, domácnost, hospodářství, jmění, rodina, rod, domov, domovina jako nepostradatelná součást *polis*; srov. Aristoteles, *Eth. Nic.*, XIV,1162,18–19; původně οἰκονομία = správa domu, umění vést domácnost; srov. Aristoteles, *Pol.* I,VIII, 1256a 5nn) v právních jednáních s vnějším světem, zároveň nese odpovědnost nejen za své vlastní zavinění, ale také za zavinění těch, kteří jsou pod ním v hierarchii důstojnosti a jsou mu

podřízeni. Navíc pojem οἶκος byl chápán jako zóna posvátnosti *par excellence*. Byl pojímán jako prostor společenství sice velmi různorodého, ale nezbytného k udržení řádu a rovnováhy k životu. Jestliže dům existoval jedině prostřednictvím účasti na posvátném, můžeme tvrdit, že člověk nabýval svou realitu jedině jako součást *celého domu*. Obecně je v tomto pojetí hlava rodiny pravděpodobně povinná více pečovat o svěřené (objektivní) než o své vlastní záležitosti. Jemu svěřená péče přesahuje (subjektivní) úroveň péče týkající se jeho osoby jako takové. Zmíněná instrukce *S. Congregatio de Propaganda Fide* spojuje oba nároky do smíšené formy: Péče řádného hospodáře spojuje z jedné strany *prudens ac probus pater familias* z druhé strany *diligentia quam in rebus suis*. Na druhou stranu, kdokoli, kdo bez nutnosti vystaví svěřený majetek zvýšenému riziku ztráty, může být vyzván k převzetí odpovědnosti za zavinění. Stručně řečeno, dobrý hospodář je ten, kdo musí myslet na všechny členy rodiny, protože za ně nese skutečnou a ekonomickou odpovědnost, a je to on, kdo rozhoduje pro dobro všech. Přeneseno do života církve: péče dobrého hospodáře znamená především zohlednění společenství církve v jejím celku, ne pouze její dílčí součást církve.

Jak by však měl tento abstraktní ideál být osvojován a používán v každodenní administrativní praxi? Příkladem může být způsob uplatnění dokumentu ve změnách, které se odehrávají od srpna roku 2020 v řízení firem, které bezprostředně zajišťují provoz baziliky sv. Petra, restaurátorských dílen a podobně (*Stavební huť baziliky sv. Petra /Fabbrica di San Pietro/*). Pod vedením bývalého slovenského nuncia mons. Maria Giordana se tvoří organizační řády jednotlivých pracovišť. Podobné tendence se uplatňují i v řízení archivů, knihovny a vatikánských muzeí. Postupuje se podobně jako v privátní sféře, navíc je kladen důraz na zkušenostní rovinu celé změny práce oceňující příklady *dobré praxe*, které se zavádějí až po vyzkoušení v běžné činnosti každé z firem.

Komuniké vatikánského tiskového střediska se pokouší ilustrovat postavu „dobrého otce rodiny“ a jeho píli ve správě aktiv pomocí moderního slovníku. Každý správce majetku se má stát nositelem této hlavní zásady: chtít efektivní a zároveň etické řízení disponibilních zdrojů, pamatuje přitom na chudé. Obohacení tohoto antického ideálu o etické jednání je pozoruhodné tím, že mezi efektivní a etickou správou majetku existují napětí vyvolaná

snadno představitelnými protichůdnými cíli, které sledují účastníci vzájemných hospodářských vazeb. Péče dobrého hospodáře v kanonické praxi spočívá ve vyvážení obou hledisek s tím, že dobro chudých a cíle církevního majetku mají být upřednostněny i na úkor možné efektivity zisku dílčích součástí či právních církevních osob. Zde je možno odkázat na kán. 1254 § 2 *CIC*/1983: „Vlastní cíle [správy majetku] jsou hlavně: konání bohoslužeb, zajištění přiměřeného zaopatření duchovních a jiných služebníků, uskutečňování apoštolátu a charitativní činnosti, hlavně mezi chudými.“ Jednání, které není spravedlivé, např. jednání, spočívající ve spekulaci, která není morálně podložená nebo se dokonce nezdráhá uvažovat o poškození druhé strany, nemůže být v souladu s tímto ideálem. Nastává zde relativní neúčinnost (!) a majetkové vztahy ztrácejí svoji legitimitu i tehdy, když jsou legální. Střízlivější, ale možná také užitečnější, jsou přístupy kanonického práva, ve kterých je obrat „dobrý hospodář“ rozdělen na konkrétní pokyny. Obsahuje jej kán. 1284 § 2 *CIC*/1983. V této souvislosti je možné upozornit i na *Direktorium pro pastýřskou službu biskupů*, čl. 189, které uvádí jmenovitě pět kritérií pro užívání majetku: kritérium pastorační a technické

kompetence, kritérium participace (dodržování práva se vyjádřit a právo být vyslechnut), kritérium asketické, kritérium apoštolské (striktní vyčlenění finančních prostředků k pastoračním, misijním, vzdělávacím a charitativním záležitostem), kritérium dobrého otce rodiny. Ohledně posledně zmíněného kritéria Kongregace pro biskupy kromě již zmíněných požadavků v kán. 1284 § 2 *CIC/1983* představuje vlastních šest bodů, které se překrývají toliko částečně a představují souhrn důležitých norem kanonického majetkového práva: 1. zajištění vlastnictví církevního majetku způsobem platným podle civilního práva a ukládá zachovávat kanonická a civilní opatření (srov. kán. 1284 § 2,2–3 *CIC/1983*); 2. zachovávat při výkonu práce ustanovení civilního práva vztahujícího se na práci a sociální život a bere do úvahy katolickou sociální nauku církve (srov. kán. 1284 § 1 *CIC/1983*); 3. dodržování předpisů civilního práva, zejména ohledně smluv a posledních vůlí sepsaných ve prospěch církve (srov. kán. 1290; 1299 § 2 *CIC/1983*); 4. dodržování rozhodnutí biskupské konference ohledně úkonů mimořádné správy a podmínek pro odstoupení a pronájem církevního majetku (srov. kán. 1277; 1292 § 1; 1297 *CIC/1983*); 5. probouzet odpovědnosti užívat

všechny možnosti zabezpečení majetku (včetně uměleckých památek), aby se zabránilo poškození a krádežím (srov. kán. 1220 § 2 *CIC/1983*); 6. sestavení a zveřejnění inventářů nemovitého i movitého majetku (srov. kán. 1283, § 2 *CIC/1983*). Rozdíl mezi těmito dvěma soubory pravidel naznačuje, že „dobrý hospodář“ jako ztělesnění dobrého správcovství je pro církevní zákonodárce ideální typickou postavou, na kterou lze jednoduše promítnout takové ctnosti jako předvídatost, smysl pro zodpovědnost, důvtip, sociální citlivost a smysl pro spravedlnost. To však neznamená, že je tím vytvořen hotový vzor k následování. Spíše zůstává úkolem stávat se jím při aplikaci právního uspořádání v jednotlivých konkrétních rozhodnutích ve věci majetku.

To vše má hluboký dopad na vytváření podmínek pro vlastní pastorační činnost církve, tvorbu životního stylu spojeného s církevními institucemi, a konečně i na její duchovní plodnost, především na promoci povolání. V nich se stávají zodpovědní za hospodaření viditelnými příklady tohoto ideálního typu správce, který lze následovat, nebo naopak, které od církve mohou odrazovat nestydatou honbou za mamonem, navíc ospravedlňovanou „zbožnými“ motivacemi. Odvozovat kritéria

pro hodnocení konkrétních právně-administrativní povinností nelze jen z jejich efektivity, nýbrž je nutno zahrnout i způsob jejich uskutečnění. Současně kanonická právní tradice uchovává četné odkazy z římského práva, ve kterých musí správce cizího majetku (univerzální církev je prostřednictvím nejvyšší autority v církvi, papeže, vlastníkem církevní majetek, všichni ostatní jsou správci) měřit sebe a své chování jediným standardem a tím je jednání s druhými, jež je postavené analogicky na roveň odpovědné a přejné jednání s členy své vlastní domácnosti. Dále tento model bude vždy připomínat všem správcům církevního majetku, že spravují cizí majetek kanonicky legitimním způsobem tehdy, když sledují na prvním místě spásu. Spravovat majetek *péčí dobrého hospodáře* (*pater familias*) je měřítko, které ukazuje na dva postoje: církevní majetek je správcům svěřen, jejich vztah k němu je nesen vědomím, že svěřené není jejich majetkem a proto jeho rozmnožení nemůže být hlavním cílem spravování majetku. Zároveň tento majetek užívá pro Boží lid způsobem, kterým by se postaral o členy vlastní rodiny, jímž chce zajistit maximální míru možného dobře, totiž spásu. To je hlavní důvod toho, že o svěřen-

ný majetek jednak pečuje, jednak s ním nezachází způsobem, který je vlastní majitelům soukromého majetku. Jejich hlavním cílem nemůže být uspokojovat vlastní potřeby tím, že generuje nejvyšší možný zisk. Zde nacházíme zdroje hlavních pokušení správců i hlavní rozlišovací známky péče dobrého hospodáře. V tomto smyslu může nejnovější papežský dokument o hospodaření Apoštolského stolce a Městského státu Vatikán pomoci i správcům majetku místních církví v tom, aby svůj úkol s ohledem na ekonomické a etické výzvy dneška a jejich hospodářské systémy mohli lépe splnit.

Podle rektora Lateránské univerzity a hlavního tvůrce celé reformy Vincenze Buonoma lze závěrem říci: „Pokud vypracování těchto norem je výsledkem čtyřletého úsilí, pak je to i proto, že za jejich zpracováním stojí vůle papeže Františka zajistit kontinuitu zahájených reforem týkajících se ekonomických struktur a kritérií řízení Římské kurie a hlavního města státu Vatikán. V nové legislativě najdeme myšlenku sociální nauky církve spojené se skutečnými potřebami, které vyvstaly po období v řízení, které se nyní končí.“

Pavel Ambros

MARINELLA PERRONI:

*KERIGMA E PROFEZIA. L'ERMENEUTICA
BIBLICA DI PAPA FRANCESCO*

(Roma: Libreria editrice Vaticana,
2017, 114 s., ISBN 978-88-
-266-0032)

Podle Marinelly Perroniové, profesorky římské *Papežské univerzity sv. Anselma*, pontifikát papeže Františka přináší témata, kterých se nemůže nedotknout žádný teolog. Nejedná se o vstup do polemiky množících se titulů, které z té či oné strany vyhrocují svá stanoviska jen proto, aby její účastníci vyslovili svůj hodnotící soud vůči jeho reformním snahám. Nedosta- tečná je rovněž pozice apologetic- ká, která by prvoplánově zamýš- lela polemizovat s teologickými východisky a dopady teologie ar- gentinského jezuitů. Autorce jde o něco jiného: chce osvětlit úlohu Božího slova v *petrinské službě* sou- časného papeže. Proto se ptá: „Jak v prvních letech svého pontifikátu papež František vedl církev, která je mu svěřena, k tomu, aby vstou- pila do tajemství Písma, a jak při- pravoval nejen každodenní chléb, ale také, jak tento chléb lámal a rozděloval.“ (s. 12)

Autorka ví, že papež není klasický profesionální teolog- akademik, navzdory svým dlou- hým a důkladným studiím a ne-

malé pedagogické praxi. Studium v profesním slova smyslu nebyla jeho životní volba, ale důležitý pastorační prostředek a jeho *mar- tyrium*. Pojímá víru niterně a pře- mýšlí o ní racionálně. Je si velmi dobře vědom toho, že víra křesťa- na musí být vírou teologickou. Je otevřena otázkám, bolesti, bídě, nemohoucnosti i tichu, které jsou v teologii a víře zcela nutně za- stoupené. Díky procesu stálého *uvvažování tradice* je víra stabilní i v neustálém pohybu. Má tenden- ci vytvářet strukturální systémy, ale nemůže se vtěsnat do zkostna- tělých vzorců. Přináší pokoj i zne- klidnění.

Cílem *biblické teologie* podle au- torky je „výzkum jednotícího a dy- namického vhledu do poselství střežení v Bibli“. (s. 18) Spojuje po- hled nahlížení božského ve vzta- hu k vyvolenému národu Starého zákona a k Božímu lidu Nového zákona, jakož i interpretaci lid- ských dějin v různých literárních tradicích. Biblická teologie v nich vidí jeden celek spojený se zřetel- ně poznatelnou intencionalitou: postupně zrajícím pokladem víry, která je základem vlastní identity. Bible (τὰ βιβλία) tvoří jeden ce- lek spojující judaismus a křesťan- ství, které obě považují za *posvát- né knihy*, obsahující *zjevení* (Boží slovo k člověku) a *tradici* (slovo o Bohu a k Bohu). Mnohost vý-

kladů je skutečností zakotvenou v různých legitimních metodách četby tíhnoucí zároveň k výkladu komplexnímu, k teologickému (!) poslání. (s. 19) Proto hovoříme o *biblických teologiích* i *biblické teologii*. (s. 20) Biblická teologie je spjata s hermeneutikou, která významně ovlivnila exegezi, normotvorná dogmatická vyhlášení a teologické syntézy jednotlivých epoch. (s. 22–23) Není snadné dojít k syntéze exegeze, biblické teologie a hermeneutiky. Toliko jejich hlubší pochopení může být základem vyhodnocení *biblické hermeneutiky* papeže Františka. Autorka podává přehled cest k této syntéze v krátkém přehledu, včetně nově užívaných hermeneutik. (s. 25–37) Papež (a jeho spolupracovníci) jejich plody využívají zohledňující Boží lid i za cenu rizik (historicismus, biblicismus). S odkazem na kard. Ravasiho ukazuje nadání papeže vstupovat do dialogu s biblickým textem (*conversatio*). Záměř je zřejmý: text je bází kerygmatického ohlašování. Je založeno na *rozpravě* tvořící vzájemnost, soužití a společenství (ὁμιλεῖν = stýkat se a hovořit spolu s důvěrou, bavit se; besedovat; od ὁμός = společný, stejný, rovný). Proto Slovo pro něj je zároveň komunikací, dialogem (Sk 8,30–32). (s. 38) Co to znamená? Vykládá významy (ἐξηγήσεις z řec. ἐξηγεῖσθαι =

vyvádět ven; umění interpretovat odpovědi bohů; vyprávět, vyložit, vysvětlit) s důrazem na aktualizaci (ἐρμηνευτική τέχνη = přinášení božských poselství, nechat z věcí vystoupit pochopení). (s. 39) František chce svým posluchačům být nápomocen „v procesu zrání víry jako stále vědomějšího přilnutí k osobě Ježíše z Nazareta.“ (s. 39) Proto zvěstuje evangelium Ježíše, ne evangelium o Ježíšovi. (Sk 3,6) Moudrost Písma se poznává modlitbou, která zraje, a rozlišováním, které je zakotveno v diachronní jednotě víry. (s. 40) Tento postoj nepřekvapuje, když se zaposlucháme do jeho proslovu krátce před papežským konkláve: „Budoucí papež bude člověkem, který skrze kontemplaci Krista a adoraci Ježíše Krista pomůže církvi vyjít ze sebe sama vstříc existenciálním periferiím a tak jí pomůže být plodnou matkou, která žije ze sladké a útěšné radosti evangelia.“ (s. 40) Takovéto hlásání evangelia má však nejen doktrinální, ale rovněž sociální, kulturní i politický rozměr. Nevidíme jen úsilí hlásat, ale i naslouchat. Tomu se naučil z teologie lidu. (s. 41–51)

Dalším prvkem je *deuteronomická paměť*, schopnost číst dějiny spásy očima vyvoleného lidu. Tato „vyvolenost“ je klíčem k četbě toho, co Bůh svému lidu zvěstuje a jak odpovídá. Slovy Bergoglia:

„Lidová zbožnost je otevřena paměti lidu. Je podstatně *deuteronomická*. A tato paměť se otevírá v různých směrech.“ Myslí tím schopnost sjednocovat různé tradice. Nic v dějinách se neopakuje, podmínky pro věrnost ve víře jsou součástí paměti, která je otevřena k přijetí toho, co bylo v minulosti důležitého. Objasňuje i to, co prožíváme nyní. Ukazuje zbožnost jako příslušnost k politickým dějinám, v nichž se odehrávají dějiny spásy. (s. 53) „Bible nám svým vyprávěním a mnoha evokacemi podává zásadní pedagogickou metodu. Nelze chápat čas, který prožíváme, bez minulosti, pojaté nikoli jako celek vzdálených faktů, nýbrž jako živou mizu, která zavalzuje přítomnost. Bez tohoto vědomí ztrácí realita svoji jednotu, dějiny svoji logiku a lidstvo ztrácí smysl vlastních činů a směr svojí budoucnosti.“ (papež František, 24. 3. 2017, K představitelům států Evropské unie) Ve stejném duchu můžeme číst v jeho apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium* (dále EG): „Milost předpokládá kulturu a dar Boží se vtěluje do kultury toho, kdo ho přijímá.“ (EG 115) Proto v duchu teologie hovoří o tom, že hlásání Slova „demaskuje falešné bohy“. (s. 55)

Jeho biblickou hermeneutiku lze pochopit jen z ignaciánské spirituality. Východiskem je pra-

xe a způsob užívání *duchovních cvičení*. Bible v nich slouží k radikální reformě života, ne struktur jako u Martina Luthera. Klasická *stabilitas loci* se mění na misii. Ignác v pohledu papeže není asketa, nýbrž mystik. Proto ukazuje cestu od askeze k mystice zaměřené ke spáse člověka. Reformovat deformované, reformované stvrzovat a co je sjednoceno s Boží vůlí proměňovat do životní praxe. Ztožnění se s Kristem se děje skrze přijetí jeho Slova spojeného se způsobem života. Kdo se cítí být povolán, má „dát do hry“ všechny své mohutnosti a učinit nabídku větší ceny (*Duchovní cvičení* 234). Kristologicky, ekleziálně a misijně založená mystika je spojena s mučednictvím: víra je spojena se snášením utrpení pro Krista. (s. 62–64) Zde začíná být patrný vliv *duchovních cvičení* na jeho přístup k Bibli: vstupovat do dynamiky slova, užívat obrazotvornost, chápat ji uvnitř syntetického pohledu víry. Obraz Krista v evangeliích je v jádru pozornosti za užití ignaciánské pedagogiky. (s. 67) Dalším inspiračním zdrojem jeho *biblické hermeneutiky* je proslulé *Ratio studiorum* (1599). Jeho obsah ovlivnil vyšší teologická studia v katolické církvi až do 20. století. Ignác do něj zahrnul své osobní zkušenosti z pařížských studií (postupnost výuky), a zkušenosti Tovaryšstva

(k čemu vzdělání). Byly formulovány cíle výchovy a metody nutné k jejich dosažení. Podstatné je shrnuto v axiomatu: *non multa, sed multum*. Způsob osvojení si látky se odráží i v přístupu k Bibli. Motivace je jedním z hlavních nástrojů jezuitské výchovy: poselství Písma směřuje ke zvnitřnění víry a jejímu osobnímu přijetí. (s. 69) Proto je možné biblický text přijímat pomocí obrazotvornosti, s užitím vedení smyslů, celistvým viděním víry, pamětí, celým lidstvím. Papež je zastáncem recepce koncilu (s. 70–73), diakonického rozměru ohlašování biblického kerygmatu (s. 73–78). V homilii lze poznat, „jak blízko je pastýř svému lidu a jak se s ním setkává“. (EG 129)

Poté, co v první kapitole (s. 17–78) objasňuje autorka zdroje *biblické hermeneutiky* papeže Františka, rozebírá v kapitole druhé (s. 79–108) jednotlivá místa papežských dokumentů. Je nadešlána čtyřmi slovy, ohnisky užití hermeneutiky v pastýřském úřadě: *Gaudium, Laus, Laetitia, Misericordia*. Při posouzení nutno vycházet z předpokladu plurality interpretačních paradigmat. (s. 79) Základní kámen výkladu je *kánon v kánonu*, to, co je normativní, tzv. čisté evangelium, předpoklad odstupňování významu biblických textů (srv. *Unitatis redintegratio* 11). Z tohoto hlediska bude vždy *biblická hermeneuti-*

ka něčím částečným, v důsledku toho bude částečná i správnost její metodologie. Bible jako celek tvoří soubor velmi mnoha rozdílných situací, narácí i způsobů života. Proto se nelze divit, že byla katolická církev značně opatrná při (ne-) doporučování četby Písma bez dalšího. Navíc novodobému racionalismu se zdařilo postavit do kontradikce víru a dějiny. Odtud můžeme objasnit napětí mezi systematickou teologií a exegezí, popřípadě biblickou teologií. (s. 80) Registrujeme dvojí riziko: doktrinní fundamentalismus a výklad a chápání biblických textů v jejich doslovném významu (*biblicismus*). Papež vychází z *teologie lidu*, která umožňuje ukázat vztah mezi vírou a dějinami. V Bibli nachází analogii mezi zjevením, vyvolaným národem, lidem nového zákona a dneškem. (s. 81–84) Proto jeho meditace nad církví vyznívá jako *hymnus na radost z církve*. „Kritérium reality je Slovo, které se již vtělilo a stále se chce stávat tělem.“ (EG 233) Jeho přístup má zřetelné směřování od *biblicky chápané pro-rocké naděje k mesiánské přítomnosti*. (s. 86–88) To je důvod radosti i misijního nasazení. (s. 89–92) Encyklika zaměřená na *pěči o společný dům* (*Laudato si'*, dále LS) z biblického poselství vychází a o něj opírá silný apel vůči budoucnosti celé planety. (LS 14) Globální ekolo-

gická konverze je rozvinutím Mdr 13,5. Metoda *vidět, soudit, jednat* je nesena předběžným biblickým imperativem a je příkladem velmi zdařilé teologické práce s Bibli (srv. LS 62–100). Úcta ke stvoření je plodem biblické tradice. (s. 95–97) Autorka upozorňuje na jistou disproporci v diskuzích nad encyklikou *Amoris laetitiae* (dále AL), která sklouzává na komentáře nad některými pastoračními imperativy, nově rozvíjející tradiční učení církve. Na riziko možného mlčení před komplexitou otázek upozorňoval papež František předem. (AL 2) Nádherná kapitola zvěstování *dobré zprávy* adresované lásce v rodině a manželství je biblická hermeneutika rozvinuta v celé své hloubce a účinnosti. (AL 8–30) Toto osvětlení povolání k lásce biblickou zvěstí nejlépe vystihuje *primát Slova* v pastýřské službě papeže. (s. 98–103) Silně biblický náboj najdeme i v tématu Františkovi tak drahém, milosrdenství dnes. (s. 104–108)

Na závěr autorka velmi zasvěceně shrnuje: „Biblická hermeneutika papeže Františka vychází z předpokladu pochopení Písma, které vychází z života, a pochopení života, které vyrůstá z Písma. Tyto dva rozměry spojuje a nachází v biblických textech. V nich je formováno jeho zvěstování evan-

gelia, které otevírá život naději.“ (s. 109)

Pavel Ambros

MICHAEL SEEWALD:

DOGMA IM WANDEL. WIE

GLAUBENSLEHREN SICH ENTWICKELN

(Freiburg im Br.: Herder, 2018, 344 stran, ISBN 978-3-451-37917-8)

Bývá nazýván jako nový Ratzinger či Rahner na poli německé katolické teologie a publikoval knihu, kterou by měl připsat do seznamu své četby každý křesťanský systematický teolog. Řeč je o Michaelu Seewaldovi (nar. 1987), který – jak němečtí žurnalisté hojně udávají – se ve věku 29 let stal nejmladším německým univerzitním profesorem současnosti. Tento držitel katedry dogmatiky a vývoje dogmatu na teologické fakultě Westfälische Wilhelms-Universität v Münsteru napsal v roce 2018 knihu, která se setkala s okamžitým zájmem v Evropě, takže jsou v současné době chystány její další jazykové mutace. M. Seewald se ve svém *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren si entwickeln* pouští do tématu, které bývá častým ohniskem sporů různých stran názorového spektra (nejen) katolické

církve, aniž by se tato debata opírala o fundované vědecké studie publikované v posledních letech. Svou hutnou knihou (334 stran) se M. Seewald snaží zaplnit vakuum, které lze v současné teologii směrem k tomuto tématu konstatovat. Kniha je členěna do osmi kapitol, z nichž první tvoří úvod; kniha je uzavřena krátkým epilogem.

V úvodu (s. 11–21) nás Seewald seznamuje s *modus procedendi*, se kterým chce přistupovat k pojednání tématu v průběhu knihy. Jako sugestivní paradigma se pro něj stává malířská technika současného italského malíře, Nicoly Samorì, která spočívá v interpretaci raně novověkých malířských stylů, spočívající v překrývání a přepracování jednotlivých vrstev plasticky působících obrazů (s. 11–12). O této metodě se nám Seewald snaží říct, že bude i jeho vlastní v průběhu celé knihy: tedy zachování plasticity (živosti a dynamiky, trojrozměrnosti) křesťanské nauky a jejího vývoje napříč dosavadními dvěma tisíciletími. Seewald tak od počátku upozorňuje na faktor času (s. 13–14), který není z biblického pohledu *pouhým* sekundárním příslušenstvím „podstat“, nýbrž – v síle principu Vtělení Ježíše Krista – nedispenzovatelnou součástí Božího jednání ve světě a našeho rozpoznávání a porozumění tomuto Božímu

jednání. Jak autor tvrdí, zatímco v 50. a 60. letech 20. století zájem o teorii vývoje křesťanské nauky byl nastolen jako nevyhnutelný definováním dogmatu o Nanebevzetí Panny Marie (1953) a následující recepcí 2. vatikánského koncilu (1962–1965), v pozdějších desetiletích signály z tohoto směru utichají. V závěru úvodu (s. 19) jsme zpraveni o motivaci pro sepsání této knihy: impulzem byla tzv. „*dubia*“ čtyř kardinálů ohledně postsynodální exhortace *Amoris Laetitia* a jejich dopis papeži Františkovi (19. září 2016), dožadující se vysvětlení kontinuity a změny v katolické nauce.

Velmi čtivá a značně dlouhá druhá kapitola knihy (s. 22–73) otevírá před čtenářem široké historické panorama, zaměřené na dva ústřední pojmy: co to je „dogma“? a co to je „vývoj“? Čtenář je tak seznámen s tím, jak se pojem „dogma“ svým vstupem do křesťanství stává postupným popřením svého vlastního významu, kterým byl *relativní* myšlenkový názor *konkrétní* filosofické školy v antickém Řecku (s. 25). Jak dosvědčuje Seewald, žádná z biblických knih nám nemůže dát nahlédnout náš způsob rozvažování termínu *dogma*, rozvíjející se teprve pozvolna od počátků novověku: „Projektovat pojem dogma zpětně do Bible je vůči Bibli ale i vůči pozdějšímu

významu slova ‚dogma‘ nespravedlivé.“ (s. 27) Ty, kdo by trvali na starobylosti křesťanského užívání termínu, se pak Seewald snaží přesvědčit prací s prameny od Vincence z Lérinu – užívajícím velmi volně pojmy *dogma divinum*, *dogma caeleste*, *dogma ecclesiasticum* nebo *dogma catholicum* (s. 29–30); autor však upozorňuje, že ani jeden z těchto termínů neodkazuje na konkrétní pravdy víry, jak dogma chápeme dnes – až po Tomáše Akvinského, u kterého je zřejmě nejjasnějším místem užití termínu *dogma* ryze liturgický hymnus *Lauda Sion salvatorem*, ve kterém je řeč o „*dogma datur christianis*“, avšak míněném v autorově „téměř až v poetické svobodě“ (s. 32) jako odkaz na celek nauky církve. Celé pojednání směřuje k etapě novověkého vývoje termínu „dogma“, kdy je rekonstruovatelná dnešní terminologie jako vycházející z práce francouzského teologa 18. století Philippa Neri Christmanna. Právě od tohoto autora lze stopovat tři rigorózně stanovené náležitosti dogmatu jako *specifické kvality* konkrétní pravdy víry (*dogma fidei*): „Bohem zjevené učení a pravda“, která je „veřejně církví předkládána božskou vírou (*fide divina*) k věření“ a jejíž odmítnutí nebo protikladné pozice „jsou posuzovány jako hereze“ (s. 33–34).

Další část první kapitoly se věnuje otázce „vývoje“. Také zde jde o velmi pestrou paletu pohledů, v níž se dozvídáme o neologismu „dogmatického vývoje“ v rámci křesťanské teologie, kde se tento termín začíná užívat teprve od 19. století dále. Seewald se snaží, možná chvílemi až příliš silově, argumentovat ve prospěch dvou inspirátorů, kteří vedli k probuzení myšlenky vývoje dogmatu. Tím prvním, odkazujícím na potřebu *systematického* poznání je Immanuel Kant; tím druhým, zdůrazňujícím vývoj, Charles Darwin se svojí evoluční teorií (s. 62–73).

Ve třetí kapitole (s. 74–106), nazvané „Bible jako výsledek a vodítko dogmatického vývoje“, nabízí Seewald sondu do epistemologických přístupů patristiky k textu Písma svatého. Vůdčí linkou se tehdy stává přesun od materiálního k formálnímu pojetí knih Písma svatého v prvních staletích křesťanství; tj. jejich formace jako kánonu víry. Autor správným způsobem nastiňuje důvody „dynamizace“ křesťanského učení v prvních staletích života církve (s. 103). Při četbě této kapitoly si čtenář může klást otázku, zda by nebylo vhodnější ucelené, hlubší, a tedy samostatné pojednání této problematiky v jiné monografii, anebo její výraznější redukce a přiřazení k následující kapitole,

neboť v nabízené podobě působí poněkud roztržitě a neuceleně.

Čtvrtá kapitola (s. 107–143) nabízí několik sond do myšlení patristických autorů vzhledem k jejich pojetí vývoje křesťanské nauky. Autor tak zmiňuje přístupy sv. Jeronýma (vývoj pojatý analogicky k růstu stromu), Vincence z Lérinu (metafora růstu lidského těla) nebo pojetí sv. Augustina z Hippo, který přistupuje k vývoji dogmatu jako k pouze formální, vnější, artikulaci toho, co je ontologicky již dáno. Dle sv. Augustina (s. 121–122) se tedy v dějinách křesťanské teologie odehrává pouze vnější upřesnění (*signum*) toho, co je neměnné (*res*), což Seewald dokumentuje na Augustinově komentáři nicejským koncilem raženého pojmu *homoousios*. Osamocen v hlubších patristických úvahách o vývoji dogmatu se tak jeví Vincenc z Lérinu s tezí (v jeho díle *Commonitorium*) o křesťanské nauce jako „všude, vždy a všemi“ vyznávané pravdě.

V páté kapitole (s. 144–176) nám Seewald otevírá pohled na středověké myšlení o vývoji doktríny. Setkáváme se tak se zrodem konceptu *conclusio theologica* u Anselma z Canterbury (s. 151), jejichž úkolem je domýšlení závěrů pocházejících z reflexe Božího zjevení, které vznikají v průběhu živé Tradice církve. Anselm tak mode-

luje zrod metody, která se na dlouhá staletí stane převažující ve světě katolické teologie: totiž nedostatečnost pravd víry obsažených v nicejsko-cařihradském *Symbolon* a také nedostatečnost patristických komentářů Písma a Vyznání víry. Byť je myšlení (patristických) autorů přiřknuta hodnota *dicta authentica*, objevuje se nová forma autority, tzv. *dicta magistralia* scholastických teologů (s. 144), akcentující argumentační a dialekticko-logicky založený styl promýšlení křesťanské nauky. V této kapitole Seewald diskutuje (s. 156–167) také zrod konceptu *fides implicita* nebo Tomášem Akvinským implicitně zahrnuté propojení mezi *magisterium cathedrae magistralis* teologů a *magisterium cathedrae pastoralis* nástupců apoštolů, mezi kterými Akvinský vyzdvihuje – jako důsledek Ježíšovy výzvy k apoštolu Petrovi („A ty, až se obrátíš, buď posilou svým bratřím“; Lk 22,32b) – autoritu k *finaliter determinare* římského biskupa, papeže (s. 170–172).

V šesté a nejdelší kapitole knihy (s. 177–229) nás Seewald provází, jak sám v jejím názvu píše, „horkou fází“ teoretizování dogmatického rozvoje, totiž 19. stoletím a prvními desetiletími 20. století. Celá kapitola se snaží pohybovat v tomto klíči: reakce na osvícenský racionalismus a jeho

kritiku dogmatizace, ale také rozvoj romanticko-idealistického myšlení, projevující se jako tlak ze strany protestantské teologie, jsou těmi faktory, které vedou v průběhu 19. století k nutnosti legitimizování dogmatického rozvoje katolické teologie. Jak se snaží Seewald napříč touto kapitolou dosvědčit zevrubnou analýzou představitelů Tübingenské školy (J. S. Drey, J. A. Möhler; s. 177–196), myšlení J. H. Newmana (s. 196–206), právě v této době se objevuje pro epistemologii vývoje dogmatu tzv. „teologický typ“ teorie vývoje dogmatu, kladoucí důraz na pneumatologický rozměr živé Tradice církve, které dává Duch Boží hlubší porozumění dogmatu *prostřednictvím* dějinného vývoje. Zároveň je v této kapitole nabídnut pohled do argumentace tzv. „logického typu“ teorie vývoje dogmatu – zastávaného neoscholastickým proudem teologie: zde J. B. Franzelin a jeho pojetí vývoje nauky jako „přesunu“ mezi explicitně hlásaným a implicitně obsaženým (s. 208–211) – a také dialektika katolické teologie na počátku 20. století mezi kritickým přístupem k dějinám dogmatu, na straně jedné, a antimodernistickými tendencemi na straně druhé (s. 227–229).

Sedmá, předposlední, kapitola (s. 230–269) pak pozoruje novou debatu o vývoji dogmatu,

jeho historicitě a jeho vztahovosti k *fundamentum fidei* křesťanské víry, která nastává po polovině 20. století, poté, co papež Pius XII. dogmatizuje Mariino nanebevzetí. Seewald se v této kapitole věnuje třem výhradně německým autorům, kterými jsou Karl Rahner (s. 237–247), Joseph Ratzinger (s. 247–262) a Walter Kasper (s. 262–269). U těchto teologů autor sleduje jednak problematizaci do tehdejší doby standartního konceptu *conclusio theologica*, jednak probuzení otázky dějinnosti dogmatu a jeho místa v kerygmatickém poslání života křesťanů a otázku *lingvistického* charakteru dogmatické výpovědi, která – napříč lidskými dějinami – může být lépe chápána, a proto hlouběji interpretována.

V poslední, osmé kapitole (s. 270–293) se autor pokouší o vlastní shrnutí. Seewald zde nabízí vlastní rekturu „hermeneutiky reformy“ na poli vývoje dogmatu, tak jak byla nastíněna papežem Benediktem XVI. v jeho známém projevu k Římské kurii před Vánocemi roku 2005 (s. 286), a to tím způsobem, který se jeví jako jediný teologicky správný: primát v rozvažování křesťanské nauky spočívá na *dynamické ortodoxii* života (ekleziální rozměr), nikoliv na autonomně chápaném a dia-

chronně *identickém* křesťanském dogmatu (doktrinní rozměr).

Po formální stránce lze knize vytknout až příliš „puntičkářské“ členění jednotlivých sekcí knihy; perfekcionismus ze strany editora si zde vybírá svoji daň v bujení číslování oddílů knihy. Rovněž lze s lítostí konstatovat nápadný „patriotismus“ autora, který se (zcela evidentně v 6. a 7. kapitole) omezuje na teology německého jazykového prostoru. Rozšíření horizontu a vyváženější představení autorů, věnujících se tematice dogmatu od 20. století – mám na mysli jména jako M. Blondel, Y. Congar, Z. Alszegehy, M. Flick, B. Lonergan, C. Geffré či F. Sullivan – by zde bylo zcela na místě. Směrem k obsahu knihy lze také litovat toho, že autor, ve své snaze o reflexi dogmatu, nerozšířil své úvahy o téma interpretace dogmatu, hierarchie pravd katolického učení (viz *Unitatis redintegratio* 11) a s tím spojenou otázku budoucnosti teologické reflexe na úrovni ekumenického úsilí.

Na druhé straně se autor snaží velmi přesvědčivě provést čtenáře nijak lineárními dějinami konceptu „dogma“. Z četby jasně vysvítá bohatství epistemických rovin, na kterých bylo v průběhu dějin o vývoji dogmatu přemýšleno, a také reflexe tohoto vývoje na pozadí zakládající svátostnosti

života církve, které byl zaslíben Přímluvce (Jan 16,13), dávající jí možnost rozvažovat o sobě a o hlásání jejího Pána (Lk 2,19).

Josef Mikulášek

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL:

*I ŘEKL BŮH: TRINITÁRNÍ TEOLOGIE
STVOŘENÍ*

(Praha: Univerzita Karlova
– Nakladatelství Karolinum, 2019,
358 stran, ISBN 978-80-2464-261-1)

Na podzim roku 2019 vydalo nakladatelství Karolinum již čtvrtou monografii českého teologa Ctirada Václava Pospíšila (narozen 1958). Autor se touto knihou vydává na pole dogmatikoteologického traktátu o stvoření. Jak sám říká, jde v jistém smyslu o završení jeho předchozího čtyřicetiletého teologického úsilí, o počín, který je „svorníkem klenby jeho celoživotního díla“.¹ Na „pouhých“ 356 stranách pojednává o všech částech klasického traktátu o tajemství stvoření, jehož členění se původně nacházelo ve druhé knize *Sentencí* Petra Lombardského

1 Ctirad Václav Pospíšil, *I řekl Bůh: trinitární teologie stvoření*, Praha: Univerzita Karlova – Nakladatelství Karolinum, 2019, s. 13.

a od počátků manualistiky je součástí traktátu o Bohu Stvořiteli (*De Deo Creatore*). Našemu teologovi nejde tak o vyčerpávající představení traktátu, neboť každá jeho část by vydala na samostatnou publikaci. Jde mu především o ucelené podání teologie stvoření, jež bude důsledně trinitarizována, tedy vyložena trojičně. Čtenář je tak postaven před nelehký úkol. Hutný text totiž předpokládá určitou obeznámenost s ostatními dogmatickoteologickými tématy, zejména trinitární teologií a křesťanství.

Monografie je členěna do šesti kapitol, které symbolicky odkazují na šest dní Hospodinova stvořitelského díla. Úvodní pojednání, které předchází hlavní korpus knihy, nás pomyslně připravuje ke startu do neznáma, do skutečně málo známé oblasti teologie. Podle autora má teologická reflexe tajemství stvoření hluboký existenciální důvod a kořen. Začíná v otázkách lidského srdce po smyslu a cíli životního putování a v momentech, kdy člověk zakouší sebe tváří v tvář mohutnosti a krásy světa, kdy si uvědomuje nesamozřejmost své existence ve vesmíru a v kontextu stvoření. Na zmíněnou zkušenost pak navazují následující základní pojmy teologie stvoření: stvoření, čímž se míní vztah Boha ke světu; stvo-

řenost čili kreaturalita jako vztah světa a člověka k Bohu, jež pak vrcholí v darovanosti, tedy odpovědi člověka na Bohem nabízenou svobodu.

První kapitola mapuje texty českých katolických teologů od 19. století až do dnešních dnů, jak se tito vyjadřovali a vyjadřují o teologii stvoření. Mezi nimi svou hloubkou a důkladností vyniká traktát *De Deo Creatore* v díle *Katolická věrouka* brněnského profesora dogmatiky a filozofie Josefa Pospíšila z roku 1923. Četné odkazy a citace na uvedené dílo pak najdeme v recenzované knize Ctirada Václava Pospíšila. Dále se dozvídáme o několika „pozoruhodných titulech relevantních pro teologii stvoření přeložených do češtiny“. Na závěr této krátké kapitoly autor konstatuje, že v našem prostředí ani na mezinárodní scéně nenalezl žádnou práci, jež by bylo možné označit za trinitární teologii stvoření. I tímto faktem odůvodňuje svůj počín jako vykročení na dobrodružnou cestu vstříc výzvě, která nezajišťuje úspěšné dokončení.

Ve druhé kapitole nazvané „Otec, Syn a Duch svatý jako nutný předpoklad stvoření“ autor pokládá základní kameny pro trinitární teologii stvoření, přičemž odkazuje na své předchozí monografie k metodě v teologii, k trini-

tární teologii a christologii.² První nosnou myšlenkou je, že Stvořitel musí být vůči světu transcendentní, tedy svobodný. Aby mu však vztah se světem nic nového „nepřidával“, musí v Bohu existovat mezosobní vztahy. Druhá idea pak říká, že vnitrobožské vztahy se zrcadlí ve stvoření. Na základě věčné trojiční perichoreze (vzájemného přebývání jedné osob v druhé) můžeme pochopit, že Bůh je vůči světu také imanentní, tedy přebývá ve stvoření a naopak stvoření přebývá v božské Trojici. Vysvětlením a používáním těchto pojmů se navíc vyhneme extrémním podobám poměru mezi Bohem a světem, jmenovitě deismu (oddělení Boha a světa) a panteismu (jejich ztotožnění).

Podle analogie entis (metody přirovnání Boha k nám známým jsoucům) je pak Bůh nejvyšší mírou vztahovosti a osobovosti (souhrnem toho, co činí osobu osobou). V jedné božské přirozenosti bychom mohli hovořit o třech „nadosobách“, mezi nimiž „probíhají“, existují vztahy otcovství, synovství a pasivního a aktiv-

ního darování. Všechna stvořená jsou, včetně člověka, na těchto vztazích participují, jak ukazuje autorovo originální schéma č. 1. V tomto smyslu je komunikace mezi člověkem a Bohem participací na věčném dialogu mezi Otcem a Synem. Lidská osoba je tedy utkána na trojiční osnově, která existuje v dialogu a jež nemůže být samotou. Teolog Pospíšil chce již definitivně pohřbit mylnou představu o jednosobovém Bohu, který by jako věčná samota vstupoval do vztahu se světem, tedy by sám sobě něco nového přidával. Takovýto obraz Boha totiž po staletí převládal v myšlení i spiritualitě mnohých křesťanů a jistě přispěl k novodobému ateismu, který byl mj. reakcí na ni.

Ve vztahu ke světu, tedy na scéně dějin spásy, Bůh vždy jednal jako Trojice. Jinými slovy řečeno: stvoření je společným dílem tří božských osob. Zatímco Otec je primárně, nikoli výlučně Stvořitelem, Syn je prostředníkem stvoření a Duch svatý pak spolustvořitelem se dvěma předchůzci, dále udržovatelem světa v existenci a taktéž dárce nového života, života v Duchu. Autor publikace nejprve v chronologickém sledu prochází magisteriální výroky, jež tuto pravdu vyjadřují. Jako nejlepší hodnotí Nikajsko-konstantinopolské vyznání

2 Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria: struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha: Krystal OP, 2010; Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*, Praha: Krystal OP, 2017; Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha: Krystal OP, 2010.

víry. Všímá si posunů ve formulacích, k nimž během dějin docházelo, a s tím spojeného odpojování nauky od praktického významu pro život. Výrazným příkladem na křesťanském Západě byla tendence převádět působení jednotlivých osob navenek na působení jediné přirozenosti, což působilo dojem – jak bylo zmíněno – jednoosobového Boha. Poté se Pospíšil věnuje biblickým a zejména novozákonním textům, které slouží jako východiska pro pochopení stvořitelské Trojice. Tvrdí, že tajemství Kristovy smrti a vzkříšení a tzv. nové stvoření (obnovený vztah člověka k Otci v Synu a v Duchu) osvětluje tajemství stvoření. V onom vrcholném sebedarování Syna a s ním i Otce a Ducha na kříži zřetelně vidíme, že se tento postoj odráží ve veškerém vztahování se Trojice ke světu. Spasitelská Trojice tak zjevuje Trojici stvořitelskou. Zde je třeba zdůraznit, že bibličtí autoři sice používali kosmogonické a kosmologické modely své doby, ale jejich výroky o počátku stvoření měli vždy mnohem hlubší důvod, a to soteriologický.

Právě uvedená kapitola je klíčem k těm následujícím, v nichž budou postupně představena hlavní témata trojiční teologie stvoření.

Třetí kapitola otvírá téma tzv. prvního stvoření (*creatio prima*) a s tím spjaté problematiky stvoření z ničeho (*creatio ex nihilo*), svoboda Stvořitele a jeho dobrota. Pojmem *creatio prima* se označuje tajemství počátku existence světa v jeho materialitě, prostorovosti a časovosti. Filozofický pojem *creatio ex nihilo* pak vyjadřuje určité pojetí tohoto počátku. S tímto pojetím kontrastují různá dualistická pojetí, podle nichž na počátku existovaly dva protikladné principy – pralátka a tvořící síla. Biblická zpráva o stvoření přináší naprosto originální myšlenku v kontextu své doby. Svět je stvořen Božím slovem a je dobrý. Vylučuje se tím podmíněnost Božího aktu stvoření něčím nebo někým jiným a ukazuje se také na Boží dobrotu a lásku ke všemu stvořenému. Autor se ve své monografii snaží dokázat, že stvoření z ničeho je vysvětlitelné na základě základních pravd křesťanství a ve smyslu trinitárně chápané teologie. Otázka po tom, co bylo „před stvořením“, nedává smysl, protože v Bohu je věčné. Teď a stvoření mělo již svůj pravzor ve věčných vnitrobožských vztazích – ve svobodném úkonu kenóze, darování se Otce Synu a Syna Otci v Daru–Duchu svatém. Vztahy uvnitř Trojice, jak ukazuje autorovo přiložené schéma č. 1, jsou tedy také vzorovou příčinou pro

stvoření, které je tak utkáno na trojiční osnově. Ze svobody vztahů mezi božskými osobami vyplývá i svoboda, důstojnost a věčnost stvoření, které na nich participuje. Odtud pramení příslib a pozvání ke spáse.

Na závěr dané kapitoly Pospíšil poměřuje první stvoření s teorií Velkého třesku. Tajemství prvního stvoření nelze nahlédnout s pomocí empirických věd a uvedená teorie je pouze možným, byť dosti pravděpodobným vysvětlením toho, co se stalo na počátku kosmu. Je důležité oddělovat kompetenční pole teologie a přírodních věd. Proto teolog nemůže příliš úzce vázat pravdy víry na určitou dnes převládající přírodovědeckou teorii. Vždyť podobně postupovali i bibličtí autoři, kteří různé dobové hypotézy pouze používali k vyjádření Božího záměru spásy.

Obsah čtvrté kapitoly se týká tzv. ustavičného stvoření a s tím spojených témat, jako je božský souběh, Boží prozřetelnost a otázka zla ve světě. Nejprve objasníme několik termínů, které klasická teologie stvoření v daném ohledu používá. Ustavičné stvoření (*creatio continua*) označuje udržování existence světa Stvořitelem, druhé stvoření (*creatio secunda*) pak zdomakalování a nové ztvárňování světa v souladu s jeho zákonitost-

mi. Obě se pak setkávají v pojmu božský souběh (*concursus divinus*), v němž První příčina a druhotné příčiny, stvoření tvorové, jsou společně činní ve světě. V souběhu existují dvě kvalitativně odlišné úrovně. Zatímco přirozený souběh zahrnuje fyzickou, biologickou, psychickou a mravní rovinu, souběh nadpřirozený odkazuje na vtělení Božího slova, zjevení, působení milosti, svátostí apod. a vyžaduje ze strany tvora svobodnou vůli; týká se tedy člověka. Negace božského souběhu by znamenala připuštění samovolnosti a nahodilosti dění a jejími zastánci jsou myslitelé z řad deistů, ateistů a materialistů. Absolutizace opačným směrem by vedla k vymazání samostatnosti a svobody stvořených tvorů. Zde lze opět poukázat na nepřijatelnost představy jednoosobového Boha, jenž ve své sebelásce soustřeďuje veškerou moc pro sebe a vládne světu jako totalitní diktátor. Trinitárně pojímaný *concursus divinus* můžeme vnímat jako dialog mezi Otcem a tvorem v Synu a Duchu svatém. Zde se v člověku probouzí odpověď na Boží štědrost, možnost podílet se na tomto běhu světa ve formě vděčnosti a optimistického myšlení, pohledu do budoucnosti. V darované svobodě však dostává prostor i hřích, tedy odmítnutí

možnosti podílet se na tajemství božského souběhu.

Sousloví Boží prozřetelnost se v našem současném křesťanském, katolickém slovníku již moc nevyskytuje. Rozumíme jí Boží péči a vedení k určitému cíli. Boží prozřetelnost se týká roviny kosmologické ve věci směřování „velkého příběhu světa“ a pak roviny osobní, příběhu jednotlivého člověka. Nese s sebou prožitek určité smysluplnosti, důvěry, pozvání k odvaze a k moudrému rozlišování. Dialogický personalismus aplikovaný na trinitární teologii zdůrazňuje fascinující Boží respekt vůči rozhodnutí člověka a podtrhuje jeho zodpovědnost za své jednání. V životě křesťana jde tedy o směřování k Otci v uskutečňování hodnotových postojů vtěleného Syna v „napojení“ na Boží prozřetelnost, jež bývá spojována s Duchem svatým.

Trinitárním pojmáním božského souběhu a Boží prozřetelnosti si autor monografie připravil půdu pro úvahu nad „zapeklitým otazníkem dramatu zla“. Důležité je odlišit teoretické řešení dané otázky a praktické prožívání bolesti a utrpení ať už u sebe nebo u druhých lidí. Ve druhém případě stojíme před tajemstvím, na něž intelektuální vysvětlení nestačí. Také na Ježíšovi vidíme, že se nezabýval abstraktním zlem, ale

vždy měl co dočinění s jeho konkrétní podobou. Pospíšil rozlišuje mezi bolestí a utrpením. Bolest se stává utrpením, když v něm člověk zakouší nesmyslnost. Proto prožívání zla a bolesti v různé podobě vyzývá k aktivnímu postoji, k hledání smyslu, tak jako tomu bylo u Krista. Zlo je tedy jakýmsi pokažením dobra, odvedením od smysluplného prožívání a žití. Toto aktivní hledání smyslu, osvojování si Kristova postoje sebedarování je těžko myslitelné bez eschatologického zaměření, bez Boží prozřetelnosti a bez vědomí synovství či dcerovství směřujícího do náruče Otce. Co se týká teoretického řešení přítomnosti zla ve světě, tzv. teodiceje, pozbývá toto ospravedlňování Boha v trinitárně chápané teologii stvoření smysl. Bůh je dobro samo a zlo není nikdy jeho přímým dílem. Zejména mravní zlo je dílem člověka, projevem jeho nedobře uchopené svobody. To však nevyklučuje blízkost a přítomnost Boha. Bůh, který je tajemně, perichoreticky v nás, soucítí s naší bolestí; bolest milovaného probouzí bolest milujícího.

Pátá kapitola pojednává o člověku jako vrcholu stvořeného díla. Se svými 92 stranami představuje nejrozsáhlejší část knihy a podle autora samotného i zatím nejnáročnější část teologie stvoře-

ní. Obsahuje čtyři témata: člověk a ekologie, vznik-stvoření člověka, lidská duše a nakonec prvotní hřích a dědičná vina.

Prvním tématem je místo člověka ve stvořeném světě, respektive poměr člověka a lidstva k životnímu prostředí. Pospíšil se zde dostává do dialogu mezi sociální naukou církve na straně jedné a vědeckými pojednáními ve věci ekologie na straně druhé. Nelze si nepovšimnout autorovy obeznámenosti se současnou globální ekologickou problematikou. Ze svého kompetenčního pole, tedy z teologického hlediska vystavuje předpoklady pro ekologickou „konverzi“. Člověk obdařený mravním vědomím je pozván, povolán, aby se ke stvoření, které bylo stvořeno jako dobré, jako otisk Boží přítomnosti, chovat s respektem, eticky, a tak se podílel na druhém stvoření. Vztah člověka k ostatnímu stvoření se opět odehrává na trojiční osnově, vztahově. Odpovědí na dialogický antropocentrismus ze strany Boha je synovský dialogický teocentrismus ze strany člověka, který se má uplatňovat také ve vztahu k přírodě, která má svou odstupňovanou, Bohem darovanou důstojnost, tedy má podíl na stejné kreaturalitě jako lidé. Tímto zdánlivým detailem se doplňuje to, co je opomenuto v *Kompendiu sociální*

nauky církve. Křesťansky pojímaný vztah k přírodě patří neoddelitelně k integrálnímu smíření v ostatních vztazích – k Bohu, k sobě a k ostatním lidem – a ukazuje na konečný cíl, jímž je spása veškerého stvoření.

Další dvě antropologická témata nás staví tváří v tvář evolucionismu a s ní spojenou otázkou chápání lidské duše. Autor zmiňuje základní myšlenkové linie ve vývoji evropského teologického myšlení a ve výrocích magisteria.³ Jak tedy křesťansky vnímat vznik-stvoření člověka v evolučním procesu? V určitém momentu došlo v evoluci k tzv. ontologickému skoku, kdy se živočichu s určitými technologickými, komunikačními a jinými schopnostmi narodil člověk, tvor s lidskou duší, tvor, který byl obdařen svobodou, mravním vědomím a schopností hřešit. Zde je důležité zdůraznit nedualistické

3 Podrobný pohled do teologického myšlení u nás a v Evropě druhé poloviny 19. století a století 20. ve věci recepcce či odmítání evoluce kosmu, flóry, fauny a člověka poskytují dvě Pospíšilovy monografie: Ctirad Václav Pospíšil, *Zápolení o pravdu, naději a lidskou důstojnost: česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu*, Praha: Univerzita Karlova, 2017; Ctirad Václav Pospíšil, *Průkopníci a jejich odpůrci: světová katolická teologie 1871–1910 a evoluční vznik-stvoření člověka*, Praha: Univerzita Karlova, 2018.

ké pojmání lidské bytosti, které je ukotveno v Bibli a křesťanství. Člověk nemá dvě části, ale je tělem a duší. Tyto se perichoreticky prostupují a tvoří jednotu, jedinečné já. Proto ani pojmání identity prvního člověka nesmí nahrávat dualistickému chápání ve smyslu lidské duše a zvířecího těla. Tělo se v jednotě se svou duší podílí na mravním jednání. Jedná tedy celý člověk. Kde se však bere lidská duše, duše obdařená duchem? Nepředává se plozením (*traducianismus*), ale jejím původcem, stvořitelem je Bůh (*kreacionismus*).⁴ Trinitárně uchopená antropologie pak tvrdí, že člověk je Božím obrazem, je vztahově ukotvenou osobou, která má účast na tajemství vnitrobožského života. Naším bytostným, substanciálním vztahem je vztah k Otci, vztah synovství či dcerovství, který participuje na věčném Božím synovství. Proto i původ-stvoření každé lidské osoby je analogickým obrazem plození Syna ze strany Otce. A zde se vracíme k stvoření-vzniku prvního člověka. Jako každý z nás i on byl pozván k typicky lidskému, tedy dialogickému způsobu existence. Toto však nemohl dostat

od svých rodičů, kteří ještě nebyli lidmi.

Posledním tématem páté kapitoly je tajemství prvotního hříchu (*peccatum originale originans*) a jeho všeobecných následků v dějinách až podnes označovaných jako dědičná vina či dědičný hřích (*peccatum originale originatum*). Autor knihy přiznává, že dané téma představuje „noční můru současné teologie“.⁵ Prvně se věnuje otázce prvotního hříchu, zejména výkladu třetí kapitoly knihy *Genesis*, a klade si otázku, kdy k tomuto selhání v evolučním vývoji lidstva došlo. Poté se zabývá problematikou dědičné viny v dějinách křesťanství, jejím zrodem v Novém zákoně v kontextu Pavlovy nauky o ospravedlnění a jejím rozvíjením v dalších staletích až dodnes, se zvláštním zastavením u církevního otce Augustina. Prvotní hřích a dědičnou vinu Pospíšil hodnotí jako zpronevěření se sobě, své identitě Božího syna a dcery. Důsledkem zneužití svobody je nedůvěra vůči Stvořiteli a nedostatečná síla či ochablost uskutečňovat záměry Boží prozřetelnosti v našem spodobování se s Božím Synem.

Inovativní jsou pak autorovy kritické postřehy k tajemství dědičné viny, k darům nadpřiroze-

4 Na rozdíl od tzv. kreacionismu, tedy zdůrazňování přímého stvoření člověka Bohem bez účasti na evoluci.

5 Pospíšil, *I řekl Bůh*, s. 332.

ným (*dona supernaturalia*) a mimo-přirozeným (*dona praeternaturalia*) prvních lidí. Podstata dědičné viny bývá označována jako ztráta milosti posvěcující, která zasahuje osobu a její vztah k Bohu; nikoli vztah Boha k člověku. Teolog Pospíšil modifikuje klasickou nauku v tom, že dědičná vina postihuje i přirozenost, která je poutem lidského společenství a která je současně vždy osobou. Klade si otázku po tom, proč Bůh tvoří po Adamově a Evě pádu lidské duše bez milosti posvěcující a ve stavu nesmířenosti s ním. Odpovídá, že je za tím jednak „pedagogický“ záměr Boha ukázat nesamozřejmost milosti, jednak jeho rozhodnutí obnovit a vše znovustvořit v Kristu jako společenství. Dobro společenství je tedy poslední záměr stvořitelské a spasitelské Trojice. Křest, kterým obnovujeme svou Bohem zamýšlenou kreaturalitu, svou trojiční osnovu a při němž dostáváme milost posvěcující, je posilou na našem životním putování a pro spolupráci na novém stvoření.

Nakonec se autor publikace věnuje mimopřirozeným darům prvních lidí před pádem. Představa, že tito neumírali, neměli bolesti a že zmíněné skutečnosti jsou následkem prvotního hříchu, je podle našeho autora při dnešním stavu vědění racionál-

ně neobhajitelná. Smrt existovala již u ostatních živočichů před vznikem-stvořením člověka. Rozdíl by spočíval v tom, jak lidé před prvotním hříchem prožívali bolest a konec svého biologického života. Člověk mající plnou, neporušenou důvěru v Boha by věděl, kam „přechází“, a neprožíval by v tom nejistotu a drama v utrpení.

Šestá a poslední část knihy nese název „Nejaktuálnější kapitola angelologie: Problematika Dávla a jeho mimořádného působení“. Autor se na vybranou pasáž teologického traktátu zaměřuje právě pro její aktuálnost v posledních desetiletích. Mimo církevní kruhy existují na jedné straně ti, pro něž je tematika zlého ducha tabuizována, na straně druhé ti, kteří se honí za paranormálními a nevysvětlitelnými jevy a jsou fascinováni tajemstvím Dávla. Nejen v katolické církvi pak potkáváme skupiny, jejichž zvýšený zájem o působení Zlého zastiňuje hlavní křesťanské poselství a platí často jako vysvětlení a poté řešení různých nesnází lidského života. O tomto zájmu svědčí také četná, po roce 1989 u nás vydaná pastoračně a biblicky zaměřená literatura k danému tématu, z nichž podle autora většina vykazuje pochybnou úroveň.

Nyní se blíže podíváme na členění dané kapitoly. Pospíšil nejpr-

ve zasazuje démonologii do kontextu systematické teologie. Jejím místem je christologie a soteriologie, protože Kristus představuje absolutního vítěze nad Zlým. Jinak řečeno: primárním poselstvím křesťanského zjevení je spása, a proto i hermeneutickým klíčem k démonologii je soteriologie. Dále se autor věnuje proměnám představ o Dáblu v Bibli a jejich souvislostem s obrazem Boha. Co tedy může dogmatický teolog vypovědět o Dáblu? Ontologické uchopení zlého ducha považuje za velmi problematické, k němuž se lze přiblížit pouze metodou analogie, analogickým vypovídáním. Také zde autor uplatňuje trojiční přístup. Dábel není ani opačný princip dobra či vzdoro-bůh, což by nahrávalo dualisticky pojímaným náboženským konceptům. Tento musí být tvor osobového charakteru, aby mohl ve své stvořenosti vyslovit svobodné „ne“ Bohu. Současně tím však popírá svou vztahovost, základní rys osoby, protože se uzavírá do sebe a jeho cílem je parazitovat na dobru, rozklížovat vztahy. Důležité upozornění, které podtrhuje dosud popsané místo Zlého v křesťanském zjevení, nacházíme v konstatování, že v Satana nevěříme, protože věříme jen v Boha. Adekvátní formulace zní: Věřím v Ježíše Krista,

Syna Božího, jenž mne osvobodil od Zlého.

Střízlivé a nečetné výroky církevního magisteria k démonologii, které mají svůj počátek již ve starověku, je třeba odlišovat od soukromých mínění a osobních zážitků v pojednáváné záležitosti. Teolog Pospíšil se dále soustředí na „mimořádné“ působení Zlého, tedy na jevy posedlosti, případně maleficia ve formě určení, začarování či prokletí. V hodnocení jmenovaných fenoménů se opírá o Bibli, teologii, výroky magisteria, kanonické právo a také o další církevní dokumenty vydávané pro praktické použití. Předkládá kritéria, jež mohou pomoci vyhodnocovat určité jevy jako mimořádné působení Dábla, přičemž zdůrazňuje obtížnost rozeznání hranic mezi nadpřirozenými a paranormálními jevy.

Pasáž o démonologii autor uzavírá následujícím vyústěním. Zlý duch, který se odmítá pozitivně podílet na rozvoji světa a pouze parazituje na dobru, nebude mít poslední slovo, nebude ve finále triumfovat. Zkušenost se zlem nám však dává zakoušet, jak dobro není samozřejmou záležitostí a že potýkání se s ním bude nedílně patřit k našemu životnímu příběhu. Krátké srovnání mezi důsledky řádného či běžného

a mimořádného působení Zlého pak ukazuje, kam máme soustředit svou pozornost. Mimořádné působení totiž nenarušuje morální integritu poškozené osoby, zatímco časté přitakávání Zlému v každodenních záležitostech oslabuje naši citlivost pro dobro, rozkládá naše vztahy a odcizuje nás nám samotným.

V závěru monografie pak Pospíšil rekapituluje hlavní myšlenkové linie a základní ideje z jednotlivých kapitol. Opět podtrhává, že trinitární teologie má fungovat jako srdce, které sjednocuje a oživuje veškerou látku či témata teologie stvoření. Titul závěrečného zamyšlení zdůrazňuje, že společným jmenovatelem knihy je téma svobody nejen Otce, Syna a Ducha, ale také a především každého věřícího a každého člověka. Následující autorova slova vyznívají jako přání (nejen) pro čtenáře dané monografie. Tato svoboda je pouze šancí, je povoláním a úkolem, na kterémžto základě můžeme nasadit své síly k jejímu plnému uskutečnění v nás samotných.

Recenzovaná kniha si zaslouží pozornost jak odborné, tak širší veřejnosti. Prvním hlavním důvodem je skutečnost, že v ní máme v českém jazyce k dispozici první skutečnou trinitární teologii stvoření, která byla za dva tisíce let

napsána.⁶ Svou trinitární teologii „tvarovanou“ na koncepci osoby v duchu dialogického personalismu autor vypracovával, promýšlel a prožíval přinejmenším v průběhu dvou třetin svého života. Proto i předkládaná monografie svědčí o autorově fundovanosti v daném oboru a mistrné práci s rodným jazykem. Kdo se začte do myšlenkově náročného textu, nemůže neoceňit estetické proudění slov a vět, v němž různé obrazy a přirovnání přispívají k lepší srozumitelnosti. Ctirad Václav Pospíšil se prezentuje jako teolog v dialogu, myslitel, který překračuje hranice své úzké oborové specializace. Orientuje se v teologickém myšlení judaismu a islámu, zde konkrétně v pojmání Boha a problematiky hříchu. Dále vede dialog s přírodními vědami ve věci evoluce a ekologie. V neposlední řadě ukazuje na propojenost probíraných témat s ostatními teologickými disciplínami a zároveň jasně vymezuje, v čem spočívá úloha a kompetenční pole dogmatické či systematické teologie.

Druhý hlavní důvod k seznámení se s obsahem knihy je zejména praktický. Publikace ukazuje, že teologie se vskutku dotýká života, a to hned v několika směrech. Za prvé je uvedené dílo výzvou,

6 Srov. POSPÍŠIL, *I řekl Bůh*, s. 22.

protože nutí čtenáře k revizi určité teologické myšlenkové struktury, skrze niž se díváme na svět a na Boha. Za druhé přináší užitečné podněty pro rozhovory s věřícími a nevěřícími ohledně obtížných a často probíraných otázek jako např. proč člověk přichází na svět s dědičnou vinou, jaký je poměr mezi zlem ve světě a dobrým Bohem, zda lze zharmonizovat evoluční vývoj a stvoření člověka. Za třetí pak kniha představuje inspiraci pro vlastní spiritualitu, pro stále hlubší a pravdivější objevení své identity jako Boží dcery či Božího syna. Je také pozváním k růstu v opravdové svobodě od sebe a od zlého, k dobrodružnému putování, které se odehrává v kontextu vztahů s Bohem, se sebou, s ostatními lidmi a s veškerým stvořením. K propojení s praktickým životem přispívají i příběhy z autorovy vlastní zkušenosti, jež se zpravidla „skrývají“ v poznámkách pod čarou.

Autorka recenze nenalezla výraznější nedostatky, které by se daly uvedenému dílu vytknout. Přesto si dovolí učinit jednu poznámku, která je spíše přáním. Zajímalo by ji, jak by se dalo v křesťanském kontextu hovořit o animální duši, duši ostatních živočichů. Zmíněná otázka sice s tématy teologie stvoření souvisí, ale

spíše přesahuje do traktátu eschatologie.

Veronika Řeháková

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL:

BOŽSKÁ SLÁVA UKŘIŽOVANÉHO:

HYMNUS FILIPANŮM 2,6–11

(Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2020, 112 s., ISBN 978-80-7566-162-3)

Na jaře roku 2020 vydalo Karmelitánské nakladatelství knihu *Božská Sláva Ukřižovaného* z pera českého teologa Ctirada Václava Pospíšila (narozen 1958). V poměrně krátkém spisu se na jedné straně setkáme s kondenzovaným shrnutím výsledků exegeze hymnu v listě Filipanům (Flp 2,6–11) a s jeho trojičně vystavěným teologickým výkladem.¹ Na straně druhé jsme jako křesťané vyzýváni k reflexi svého života a ke konfrontaci se vzorem, který je nám stavěn před oči – Kristem pokorným, poslušným a také oslaveným.² Opět se zde potvrzu-

1 O trojiční povaze díla svědčí kapitálkami psaný název knihy, který odkazuje na Otce, Ducha svatého a Syna.

2 Z tohoto důvodu zařadilo nakladatelství uvedené dílo do edice *Malý duchovní život*.

je obecné, i když často opomíjené pravidlo teologie, že pravdy víry nelze odtrhovat od praxe křesťanského života a že jejich obsah má být pro nás formativní. Autor se tak chápe role průvodce, jehož záměrem není zmocnit se uvedeného novozákonního textu, ale který chce čtenáři umožnit, aby se skrze něj otevíral působení Slova a Ducha.

Na začátku předkládá teolog Pospíšil **vlastní překlad hymnu**. Čtenářovu uchu budou zajisté znít nově a nezvykle některé výrazy i celé pasáže. Tyto na rozdíl od jiných českých překladů tlumočí mnohem věrněji původní řecký text, a tak umožňují hlubší porozumění obsahu a významu zpěvu v listu Filipánům.

V první části knihy je věnován prostor **výsledkům exegetické práce** a pohledům teologů předešlých generací na zmíněný hymnus. Dozvídáme se, že apoštol Pavel napsal do Filip svůj list či více listů (což by naznačovala nesourodá kompozice textu) z vězení pravděpodobně kolem poloviny padesátých let prvního století. Hymnus umístil do druhé kapitoly, za pasáž, v níž povzbuzuje tamní věřící ke svornosti. Rané křesťanské společenství ve Filipech se totiž potýkalo s judaizujícími tendencemi a zpěv na jedné straně představuje Krista jako

vzor pokory, jež je přece podmínkou svornosti, a na druhé straně potvrzuje Kristův božský status. Ačkoli se nikdy nepochybovalo o samostatnosti hymnu v kontextu uvedeného novozákonního listu, teolog Pospíšil se hlouběji zabývá **otázkou po jeho autorovi**. Základní schéma – Kristův sestup a jeho povýšení – vykazuje podobnost s kruhovým pohybem vyjití slova/Slova od Boha/Otce a směřování k němu, jak se nacházejí v jiných biblických textech (Iz 55,11; Jn 1,18). Svatý Augustin pak propojuje daný zpěv s podobou služebníka v epizodě mytí nohou ve čtvrtém evangeliu. Tyto podobnosti vedou k vyslovení hypotézy, že v případě hymnu Filipánům jde o stejného autora jako u Janova evangelia a prvního Janova listu.

Teologický výklad zpěvu sleduje základní osnovu hymnu, jímž je schéma Kristova ponížení a povýšení. Výklad je veden dle našeho úsudku, na třech vzájemně propojených rovinách. Na první rovině jsme uváděni do tajemství vnitřního života Trojice, na druhé do tajemství Kristova života – jež je vlastně hlavní linií hymnického textu – a na třetí rovině do života křesťana. Jinými slovy řečeno se zde pojednává o cestě člověka ke zbožštění skrze ponížení, tedy o tom, jak svůj život připodobňovat Kristu, jenž nám zjevuje

a zprostředkovává to, kým je Bůh-Trojice.

V první části hymnu (2,6–8), která se týká Kristovy **kenóze**, jsou klíčové následující pojmy: neoslavování sebe, sebedarování, sebezmaření, pokora, poslušnost. Kristus je věrný své božské identitě, avšak nelpí na této rovnosti s Bohem jako na kořisti, je svobodný od sebe, aby byl pro druhé (Ježíšova proexistence). Jeho postoj zrcadlí život uvnitř Trojice – božské osoby milují sebe kvůli dvěma druhým, vycházejí ze sebe vstříc druhým – a také vztah Trojice ke stvoření – její svobodná služba lidem jako darování jsoucnosti a udržování v existenci. Co z toho vyplývá pro člověka-křesťana? Nespočívá křesťanova láska v následujícím: milovat sebe kvůli Bohu a být v těle pro druhé, dát prostor druhému ve vlastním srdci, učinit sebe darem pro druhé, což může v určitém ohledu vést k sebezmaření? Nemá se křesťan stávat víc a víc sám sebou ve vztahu k druhému, tedy dorůstat do obrazu trojjediného Boha, který je ve vztazích, je vztahový?

Zde je nutno, podle autora, učinit závažnou poznámku. Ne každá pokora a ne každé sebezmaření musí znamenat, že je napodobováním Krista a že vede ke zbožštění člověka. Klíčem k rozlišování je obraz Boha, jaký člověk v sobě

nosí. Těžko lze napodobovat jednoosobového Boha, který miluje sám sebe a oslavuje sám sebe. Avšak Bůh, jenž je společenstvím, v němž panuje vztahová vzájemnost v sebedarování a ve svobodě, Trojice jako Otec, Syn a Duch svatý, kteří sobě navzájem pokorně naslouchají, je pro člověka pravým vzorem. Takovýto Bůh se stal viditelným, hmatatelným v Ježíši Kristu. Takovýto Bůh se chtěl stát potřebným, milovatelným ne pro svou moc a slávu, ale jako osoba. Kristus je jako Bohočlověk jak vzorem pokory a poslušnosti, tak Pokorou a Poslušností samotnou.

V průběhu dějin se při exegezi Kristova sestoupení objevily dva výklady a s nimi spojená otázka, zda kenóze popisuje akt vtělení, anebo spíše mentalitu historického Ježíše. Autor ukazuje, že se obě možnosti nevylučují, ba naopak doplňují. V poslední době se první výklad označuje jako „ontologická kenóze“, kdy se vtělující Slovo zřídka sebe, když na sebe bere limity našeho stvořeného lidství, a druhý výklad jako „kenóze existenciální“, jež označuje postoj, který Ježíš z Nazareta trvale projevoval svým životem.

Nyní se dostáváme k druhé části hymnu (2,9–11), která pojednává o **povýšení Krista**, jež se děje z Boží či Otcovy iniciativy. I křesťan je zván – navzdory praktikám

lidí dnešní doby – nevyzdvihovat sám sebe, nestavět sebe před či nad druhé, ale nechat se oslavit, vyvýšit druhými, Bohem, až k tomu dozraje čas. Autor povzbuzuje ještě k dalšímu kroku, jak být jako Bůh – vnímat ve druhých lidech vyzařování Boží slávy, oslavovat je, uznávat jejich přínos. Nejde zde o zrcadlení velkorysosti a „velkosrdcatosti“, jež patří k podstatě vnitrobožského života?

Kniha Božská Sláva Ukřižovaného je psána krásnou a na slova a obrazy bohatou češtinou. V jejím textu prosvítá mnoho z autorovy zkušenosti a tak se zdá být i jeho životní výpověď. Autor přesvědčivě ukazuje, jak poznávání Boha jako společenství Tří může vést k novému vnímání sebe-člověka a jeho touhy po tom, být jako Bůh, a že postoj pokory coby pravdy o sobě tváří v tvář Bohu nestojí v cestě k seberealizaci.

Veronika Řeháková

MICHAELA VLČKOVÁ:

TĚLO, ČAS A PROSTOR V LITURGII

(Praha: Malvern 2017, 167 s., ISBN: 978-80-7530-103-1)

V posledních letech se na českém trhu objevuje vícero publikací

z oblasti kultovní antropologie a rituálních studií. Michaela Vlčková v této své publikaci nazírá katolickou liturgii z tohoto pohledu, jako činnost vepsanou do těla, času a prostoru. Tento přístup a vnímání liturgie vytváří základní osnovu celého díla, což odráží i jeho název. Liturgie je *θεανδρική ἐνέργεια* – boholidské jednání a tudíž ji nelze jednoduše popsat skrze lidskou kultovní činnost a rituální studia. Teologickou reflexi lidské tělesnosti při slavení, místa jako symbolického vyjádření církve a času v kontextu dějin spásy a Paschálního mysteria považuji za nezbytné.

Při prvním pohledu je zřejmá disproporce mezi první částí Liturgie jako symbolické jednání (22 s.) a dvěma následujícími: Liturgický prostor (54 s.) a Čas v liturgii (56 s.), kdy právě první část se dotýká zcela základního tématu rituálů a liturgické antropologie. Autorka v úvodu uvádí, že právě tato část vznikla jako poslední, jako jisté ideové spojení tématu času a prostoru, přičemž podrobněji neozřejmuje myšlenkovou stavbu knihy. Snaha vyložit křesťanskou liturgii na základě rituálních studií je patrná již od stěžejní práce Odo Casela *Das Christliche Kult-Mysterium* z roku 1932, a jako v jeho případě i dnes je předmětem kritického hodnocení zda lze

skrze základní rituální archetypy nahlížet křesťanskou liturgii. Je opravdu Kristova pascha tím primárním mýtem, který rituál připomíná, můžeme Gennepem popsané přechodové rituály aplikovat na křesťanské svátosti? Je symbol v liturgii popsatečný jen filosofickými a antropologickými kategoriemi nebo je teologickým komponentem struktury slavení, můžeme skrze popis odklonu od rituálů v období postmoderny od Mary Douglas dávat do kontextu s liturgií? Což se neobjevují nové formy rituální aktivity v dnešní době a opuštění tradičních náboženských rituálních forem není důvodem k přemýšlení a adaptaci?

V první kapitole je liturgické symbolické jednání příliš nahlíženo antropologicky, jeho hlubší teologickou reflexi zde nenajdeme, jakožto i vysvětlení Rahnerova termínu „reálný symbol“. Pro pochopení distinkce/spojitosti mezi symbolikou přirozenou a smluvenou, např. proč se maže svěcenec olejem, musíme sáhnout po jiných publikacích. Z textu není zřejmý vztah mezi liturgií a rituálem, jedná se o ekvivalentní termíny, či liturgie je pojmem nadřazeným, nebo tematicky liturgie odkazuje obecně na slavení a rituál na jednání dle nějaké normy – popis jednotlivých kroků? Nedomnívám se, že pojetí liturgie jako rituálu

(s. 19) povede k porozumění liturgických symbolů. Rituál představuje technickou stránku slavení, liturgie teologickou – symbol v liturgii je třeba vysvětlovat v kontextu slavení, kde je verbální a neverbální forma vzájemně spojena, Augustin připomínal: „Verbum et signum fecit Sacramentum.“

Ve druhé části publikace autorka metodologicky stejně přistupuje k liturgickému prostoru, který symbolicky nevnímá jako prostor pro liturgii, která je anamnesis Krista, aktualizace Mysteria, epifanií církve a eklesiální koinonií. Prostor vnímá spíše funkčně, rituálně a znakově, což je zřejmé v kapitole o orientaci liturgické modlitby: *versus orientem* x *versus populum*. Pro dnešní liturgickou teologii je tato otázka vyřešena a aktuální témata „reforma reformy“ i „postavení celebranta *ad orientem*“ by liturgikové měli traktovat s patřičnou teologickou precizností. V kapitole symbolika kostela vychází autorka z předpokladu, že prostor je symbolem, ale lze tuto jeho znakovost jednoduše převést do symbolické roviny s konstatováním, že odkazuje na teologické koncepty. Je důležité zamyslet se, co je oním komunikátem těchto prostorových symbolů: oltář, ambon, sedile, svatostánek, křtitelnice? Z rituálních studií jsou to znakové prvky pro zdárný prů-

běh slavení, ale můžeme je takto číst?

Poslední část pojednává o čase v liturgii, přičemž by si větší pozornost zasloužilo jeho vnímání v kontextu *historia salutis*, Kristova Mysteria a Boží ekonomie spásy. Má čas nějakou symboliku? Téma času jako *kairos* je prezentováno jen biblicky jako čas božího působení bez lidského vlivu, jedná se o „boží čas“. Tento pohled prezentuje *kairos*, jako čas spásy a lidského rozhodnutí, ale je to i čas svobody a zodpovědnosti. Autorka jako by se programově bránila pojení času v kategoriích *kairos* – *chronos*, čímž je obtížné vnímat měřitelný čas dnů, měsíců a let (*chronos*) jako čas spásy (*kairos*) a rozhodnutí (krisis). Popis liturgického roku a jeho svátků by měl právě vycházet z jeho vnímání jako *kairos in chronos*, čímž se prolamuje distinkce mezi sakrálním a profánním a liturgie může být nazírána ne jako rituální forma, ale jako eulogie – dobrořečení.

Kniha čtenáře uvede do tématu rituálů a katolické liturgie z pohledu mnoha vědních disciplín, čímž představuje velké obohacení. Je důležitá z pohledu současných rituálních studií a především v kontextu měnících se projevů a požadavků na ritualizaci života dnešní doby. Vede k zamyšlení se nad současnou katolickou litur-

gikou, jejími rituálními formami a možnostmi reagovat na měnící se společnost a její vnímání náboženských rituálů. Kniha má interdisciplinární přesah, je nadkonfesioní a odhaluje fundamentální prvky křesťanské / liturgické antropologie, která vnímá člověka jako *homo ritualis*. Za přínosné považuji zdůraznění významu rituálů a liturgie v životě člověka, jako součásti jeho tělesnosti, tedy ontologické kvality. Rituály člověka nejen charakterizují, ale především identifikují: jsme tím, co děláme.

Pavel Kopeček

PAVEL HRADÍLEK:

BOHOSLUŽBA JAKO CESTA KE SBLÍŽENÍ.
KŘESŤANSKÁ LITURGIKA

(Praha: Institut ekumenických studií
2018, 397 s., ISBN: 978-80-907183-
-0-2)

V dnešní teologické literatuře se jen ojediněle objeví příručka věnující se kompletně jednomu celému oboru, což bylo typické pro manualistiku 19. a 20. století. Když se taková publikace v českém prostředí objeví, tak je záhodno si ji povšimnout, zvláště když téma je tak obsáhlé, jakým je bezpochyby křesťanská liturgika. O to větší pozornost i očekávání vzbuzuje

ta skutečnost, že celé dílo je psáno perem jednoho autora.

Tomuto úvodnímu hodnocení odpovídá zcela Hradílkova publikace, která, jak sám autor v předmluvě udává, je snahou o prezentaci ekumenické liturgiky, tedy liturgie jako nástroj sblížení a porozumění napříč jednotlivými křesťanskými konfesemi. Již označení ekumenická liturgika je přinejmenším sporné, neboť jednotlivé křesťanské církve mají odlišnou nejen rituální praxi, ale i teologii, z níž věda o liturgii vychází. Hledání společného průsečíku a jednotící rituální formy se jeví jak v oblasti liturgiky i liturgie problematické, což je zřejmé i z utváření ekumenických bohoslužeb a jejich odlišných konceptů dle připravující komunity. Tuto rituální pestrost vnímám jako pozitivní a spíše je obohacující vzájemné srovnání liturgických tradic jednotlivých křesťanských komunit, což je i obsahem této knihy, čemuž by lépe odpovídalo označení komparativní liturgika.

Mnohé kapitoly dříve vyšly jako samostatné příspěvky v časopise *Getsemany*, nebo jako studijní materiály pro Institut ekumenických studií při Evangelické fakultě UK v Praze, a tudíž jejich uspořádání v jedné publikaci nebylo snadným úkolem. Mnohé

příspěvky byly doplněny a přepracovány, významná část je nově vytvořená, proto nelze knihu vnímat jako sborník již dříve publikovaných příspěvků.

Kniha je spíše účelově rozdělena do čtyř oddílů, které působí neorganicky a seskupení témat se jeví jako účelové. První oddíl se věnuje liturgickému prostředí, což může indikovat vlastní komunitu / církev slavící liturgii (subjekt slavení), ale i prostor pro liturgii (místo slavení). O vnějším liturgickém prostředí a místu slavení autor tematicky nepojednává. Do liturgického prostředí řadí časovou dimenzi – liturgický rok, nezdůrazňuje základní odlišnost mezi tím kdo, kdy a kde liturgii slaví.

Ve druhém oddíle pojednávajícím o základních elementech liturgie kladé autor důraz na boží slovo, biblický text vnímá jako ohnisko každé liturgie. Dále zdůrazňuje význam zpěvu, eulogické modlitby a přímlov – modliteb věřících. V podstatě se soustředí na verbální formy, což je typické pro reformované církve, ale i v rámci ekumeny se diskutuje ohledně důležitosti neverbálních projevů, symbolů a svátostných znamení v liturgii. I tyto prvky tvoří základní elementy liturgie napříč jednotlivými křesťanskými tradicemi a bylo by vhodné je v této části zmínit.

Třetí oddíl pojednává o liturgických pramenech, které koncipuje dle velkých patriarchálních center a s nimi spojenými liturgickými tradicemi, řazení center reformace a ekumeny (Wittenberg, Ženeva, Canterbury a Lima) k pěti ekumenickým patriarchátům starověku je neadekvátní. Obecně se liturgické prameny chápou jako texty vztahující se k tomuto tématu, jsou to spisy patristické, liturgické knihy, právní normy, magisteriální vyjádření, výnosy jednotlivých lokálních církví atd. V liturgických pramenech je třeba sledovat i časovou linku a neomezit se jen na určitá, byť významná období.

Poslední část se věnuje systematickému přehledu liturgií, přičemž se nejedná o přehled liturgií jednotlivých křesťanských církví, jak by se v předmluvě nastíněné ekumenické liturgiky mohlo usuzovat, ale o popis jednotlivých liturgických typů. Je přínosné, že hned v první kapitole tohoto oddílu se autor věnuje Denní modlitbě církve a vedle katolické tradice popisuje tuto praxi u anglikánské církve, presbyteriální církve USA, komunity v Taizé a irské komunity v Ióna. Čtenář nezjistí, jak vypadá officium byzantské tradice a zda reformované církve v ČR mají praxi společné nedělní modlitby na

způsob starověkého katedrálního officia.

Kniha českého čtenáře uvádí do liturgického tématu napříč složitým kulturně historickým vývojem, odkrývá důležitá teologická témata, která stojí na pozadí křesťanské bohoslužby. V knize najde nejen poznání těchto společných liturgických pramenů křesťanských církví každý čtenář, ale může být i inspirací k diskuzi a formování vlastní liturgické praxe jednotlivých komunit. Institut ekumenických studií vydává knihu, která odpovídá jeho poslání a popularizuje liturgii především v českém reformovaném prostředí, které je v posledních letech liturgicky sensibilní. Kniha není jen studijním materiálem, ale může být i impulsem k důkladnějšímu promýšlení a přípravě ekumenických bohoslužeb, což jí přejeme a autorovi vyslovujeme poděkování.

Pavel Kopeček

MARCELA ANDOKOVÁ:*ČIERNA SOM A PREDSA KRÁSNA.**TYCONIOV VÝKLAD PIESNIE PIESNÍ 1,5**(Bratislava: Iris, 2020, 225 s., ISBN 978-80-8200-033-0)*

Neviem, či možno označiť nejakú publikáciu, ktorá sa zoberá textom starým tisíc šesťsto rokov, za modernú. Ak áno, čo si myslím aj ja, tak je ňou iste predkladaná publikácia odborníčky v oblasti klasických jazykov Marcely Andokovej. Dôvodov pre takéto tvrdenie vidím hneď niekoľko. Postupne z nich predstavím aspoň tie najdôležitejšie.

Publikácií, ktoré rozoberajú literatúru neskorého antického storočia vychádza v našom jazykovom prostredí ako šafranu. A je to škoda, pretože majú čo povedať. Vtedajšia spoločnosť zápasila so zmenou spoločenského a kultúrneho systému spôsobeného masívnou migráciou (sťahovanie národov), a preto i zmenou etických, náboženských, filozofických, politických a iných paradigiem. Bola jednoducho veľmi podobná našej súčasnej spoločenskej situácii. Rovnako veľkým problémom sa ukazovalo v tomto čase vlastnenie takmer všetkého bohatstva úzkou skupinou veľmi bohatých ľudí. A tak by sme mohli pokračovať v nachádzaní paralel, ktorých

jednoznačným výsledkom bude tvrdenie, že milieu štvrtého kresťanského storočia a našej súčasnosti sú si veľmi podobné. Potom aj riešenia spoločenských tenzií, ktoré v tom čase vznikali, môžu byť pre nás zaujímavé a nebojím sa povedať, že i moderné.

Druhým dôvodom je to, že téma, ktorej sa autorka venuje, je nová. V Česku i na Slovensku, okrem jej predošlých vedeckých článkov, o Tyconiovi nepísal zatiaľ nikto. Dokonca aj v rámci svetovej tvorby ide o autora, ktorý sa dostal do hľadáča vedcov iba v posledných dekádach a vzbudil nemalý záujem. Túto lakúnu vo výskume teda zaplňa aj predkladaná monografia a stáva sa významným príspevkom k všeobecnému stavu poznatkov. Možno totiž bez prehánania tvrdiť, že o Tyconiovi a jeho literárnom diele ešte ani zďaleka nebolo povedané všetko. Aj z tohto pohľadu ide teda o modernú knihu, ktorá sa drží na tepe súčasného filologického bádania a zoberá sa témou, ktorá v žiadnom prípade nie je opozovaná.

Priamo z toho vychádza aj tretí dôvod pre modernosť tejto publikácie. Prekračuje, ba zmazáva totiž hranice. Aj to je dnes veľmi moderné, najmä v Európe. Dr. Andoková totiž vďaka širokému diaľpazónu svojho štúdia dokáže na

problematiku nazerať z rôznych aspektov, a preto vidí aj to, čo by striktné vyhranený výskumník nikdy nepostrehol, pretože nemá na to potrebný odborný background. Autorka tejto knihy má za sebou filologické štúdium klasických jazykov, štúdium katolíckej teológie, štúdiá neskoro antickej literatúry absolvované vo Francúzsku a Belgicku, rozsiahle prekladateľské skúsenosti v oblasti mŕtvych i živých jazykov a je odborníčkou v otázkach antickej rétorickej teórie. Na Tyconiovo dielo sa preto dokáže pozrieť takpovediac širokospektrálne, podobne, ako na svoje dielo hľadel sám Tyconius, rétor, teológ, literárny vedec a filológ v jednej osobe. Nazdávam sa, že iným spôsobom sa ani nedajú detegovať a interpretovať myšlienky, ktoré do svojho diela vložil. Iste, poctivá a kvalitná veda potrebuje vedcov, ktorí sú schopní ísť natoľko do hĺbky jednotlivého problému, že prinesú lepšie a presnejšie poznanie konkrétnych oblastí výskumu, ale rovnako sú pre vedu potrební aj vedci, ktorí prekračujú hranice svojho odboru a dokážu jednotlivé poznatky prepájať, syntetizovať a vytvárať z nich organicky prepojenú a fungujúcu štruktúru ľudského poznania. Dnes už nie je potrebné nikomu vysvetľovať, že všetko so všetkým súvisí. Pokusy o riešenie

ekologickej krízy nám to možno až príliš bolestne pripomínajú. Pre vedu je teda rovnako určujúca jej hĺbka, ako jej šírka, inak by sa mohla stať badaním odtrhnutým od reality. Andokovej monografia výborne postihuje práve túto vedeckú šírku a preto je moderná. Navyše, autorka spracovala všetky poznatky so sebe vlastnou precíznosťou a previazala ich s najmodernejším svetovým badaním. To je tiež neklamná charakteristika modernosti.

A jej kniha je moderná aj preto, že na podklade jedného verša z biblického textu skúma fenomén, nad ktorý asi ťažko nájdeme aktuálnejší. Tyconius sa totiž zaoberal teóriou hermeneutiky, čiže filozofickej vednej disciplíny, ktorá umožňuje čitateľovi nejakého textu zistiť, čo ním naozaj chcel autor povedať, a tým pomáha spoznávať jeho skutočné, autentické myšlienky. Nazdávam sa, že v čase hoaxov, konšpiračných teórií, poloprávd a lživej propagandy nikomu z nás trochu hermeneutickej teórie nezaškodí. Aj Tyconiove interpretačné pravidlá vznikli práve preto, že jeho súčasníci argumentovali biblickými textami tak, ako sa im to hodilo, a to až do tej miery, že napokon tie isté texty postavili dve kresťanské komunity v rímskej Afrike: katólikov a donatistov, priamo proti

sebe. Dielo donatistu Tyconia nie je teda o ničom inom, ako o hľadani cesty pre zmierenie rozdelenej spoločnosti na základe exaktného, vedeckého poznania pravdy. Je zaujímavé, že to v tom čase v Afrike ako jediný pochopil katolícky biskup Augustín. Preto donatisti Tyconia zo svojej cirkvi vylúčili a katolíci Augustína ignorovali, keďže ako uznávaného biskupa ho vylúčiť nemohli. Ak sa nad tým zamyslím, je to ako obrázok mnohých krajín strednej Európy z roku 2020: rozdelená spoločnosť, ignorovanie pokusov o zmierenie, argumentácia polopravdami a klamstvami, vytváranie konšpiračných teórií... A do tohto všetkého prichádza Tyconiova kniha pravidiel, ktorá precízne oddeľuje pravdu od lži a zmätočnú interpretáciu od racionálnej. Písať dnes o Tyconiovi je nesmierne moderné a chcel by som sa za to autorke osobne poďakovať.

Napokon k samej publikácii by som chcel povedať, že po formálnej stránke je logicky usporiadaná, kapitoly sú proporčné a primerane dlhé, použitá terminológia je vysvetlená a odôvodnená, závery autorok sú logické a dobre argumentačne podložené, aj keď niektoré myšlienkové postupy sú trochu subtilnejšie a miestami je ťažšie sledovať ich ideovú nadväznosť. To je ale spôsobené kom-

plikovanosťou látky a autorka sa s ňou pomerne úspešne popasovala. Zostáva mi preto len dúfať, že aj slovenský výskum klasických diel si bude naďalej hľadať nové témy a oblasti vedy, o ktorých sa oplatí informovať odbornú a možno aj laickú verejnosť, snáď aj z pera samej autorky predkladanej publikácie.

Róbert Horka

MEZINÁRODNÍ KONFERENCE
RESHAPING ECUMENISM IN TIMES OF
TRANSFORMATION

*Cyrlometodějská teologická fakulta,
Univerzita Palackého, 24. – 25. 10.
2019¹*

Události roku 1989 ve Střední a Východní Evropě přivodily konec jedné epochy dějin celého kontinentu. Vlny protestních akcí a demonstrací, které tehdy proběhly, měly postupně za následek zhroucení totalitních režimů a přispěly k pádu politických ideologií. Rokem 1989 vstoupila Evropa do doby dalekosáhlých transformací bezpečnostních, politických, hos-

1 Kolokvium bylo součástí řešení projektu IGA_CMTF_2019_009 „Pokřtění a poslání: misijní poslání církve a ekumenismus – Velehradské dialogy 2019“.

podářských a občanských struktur. Rovněž pro křesťanské církve a pro jejich vzájemné vztahy znamenalo zhroucení totalitních režimů konec soužití v podmínkách určených jistou formou politického systému. Pád komunismu však nejen ukončil jedno období ekumenické vzájemnosti, ale stal se v souvislostech procesu evropské integrace rovněž jedinečnou dějinnou výzvou k jejímu pokračování a prohlubování.

Třicáté výročí pádu Berlínské zdi skýtal mimořádnou příležitost poohlédnout se po stavu a kvalitě ekumenického soužití v ovzduší znovunabyté politické a občanské svobody v postkomunistických zemích. Toto výročí se stalo bezprostředním motivem mezinárodní konference, jejíhož uspořádání se ujal Institut interkulturního, mezináboženského a ekumenického výzkumu a dialogu (IIMEVD) a která nesla název: *Reshaping ecumenism in times of transformation*. Ekumeničtí teologové ze sedmi zemí Střední a Východní Evropy měli za úkol zachytit ve svých příspěvcích charakteristické rysy ekumenických vztahů mezi křesťany a církvemi této části našeho světadílu. Výchozím kontextem jejich úvah se stala právě „dynamika změn“. Avšak nejen společenských a politických, neboť v posledních třech dekadách

jsme svědky významných proměn paradigmat rovněž v rámci světového ekumenismu a také v metodě ekumenického dialogu.

Pracovní setkání, kterého se aktivně zúčastnili rovněž studenti doktorských studijních programů z teologických fakult v Praze, Bratislavě a Olomouci, proběhlo v prostorách CMTF ve dnech 24. a 25. října 2019. V odborně erudované a přátelské atmosféře si účastníci nejen sdíleli své konkrétní zkušenosti z místní ekumenické praxe, ale snažili se tyto své poznatky ve vzájemném naslouchání a dialogu vyhodnotit z hlediska jejich významu pro hledání nových podnětů v ekumenické hermeneutice.

Sérii pohledů otevřel lublinský teolog Piotr Kopiec, a sice sondou do dějin a současnosti ekumenismu v Polsku, které je z náboženského hlediska obvykle vnímáno jako tradičně homogenní prostředí hluboce formované římským katolicismem. Polský expert popsal nejen počátky ekumenických snah v této zemi, do kterých zasáhla významným způsobem právě Římskokatolická církev, ale analyzoval také významné místní ekumenické dohody, které vznikly v posledním desetiletí. Důležitým závěrem, k němuž autor na základě svého bádání dospěl, bylo, že polský ekumenismus lze charak-

terizovat především jako aktivitu „shora“ spíše nežli pohyb „zdola“ a že v něm významně uplatňuje přednost moment doktrinální před receptivním.

Nad kontinuitou a diskontinuitou ekumenických vztahů v době komunismu a v období po r. 1989 se v následujícím vystoupení zamyslel ekumenický teolog Jaroslav Vokoun z Českých Budějovic. Pro svůj výzkum zvolil velmi partikulární formu ekumenické spolupráce, ke které docházelo od 70. let minulého století mezi českými exulanty rozptýlenými po Evropě i v Zamoří. Originalita „ekumenismu setkávání“, který se v těchto kruzích rozvinul, spočívala zvláště v tom, že netíhl cíleně k úsilí o dogmatický konsensus, ale vynikal otevřeností vůči tématům, která přesahovala čistě mezi-konfesní a mezi-církevní prostor. Přestože po Sametové revoluci tento jedinečný fenomén v dějinách českého ekumenismu prakticky zaniká, jeho dialogická a personální dimenze představuje pro dnešní církve stále inspirativní potenciál.

Péter Szentpétery z budapeštské Luterské teologické univerzity si ve své přednášce všiml ekumenického soužití církví v Maďarsku ve velmi těsné návaznosti na politické změny, které v zemi přinesl rok 1989. Ten podle něj představoval kairós velkého

probuzení církevního života, který však církve povětšinou nedokázaly náležitě využít. Ve svém vystoupení se maďarský ekumenik intenzivně zabýval rovinou vztahu mezi křesťanskými církvemi a státem: zatímco vzpomínka na okamžiky komunistické diktatury podle něj stále volá církve k potřebě uzdravení raněné paměti, vybízí současné politické rozložení sil v zemi křesťanskou ekumenu k odpovědnému hledání cest, které by vedly směrem k autentickému a evangelnímu svědectví víry uprostřed dnešní církvím odcizené společnosti.

Celistvý pohled na ekumenickou situaci v postkomunistickém Rumunsku nabídl ve svém příspěvku Cristian Sonea, který působí na Pravoslavné teologické fakultě v Kluži. Ze své perspektivy upozornil zvláště na roli, jakou v tamním prostředí hraje v mezi-církevních vztazích většinová pravoslavná církev, jejíž teologové tradičně nabízejí světovému ekumenismu mnoho významných myšlenkových podnětů. Jeho slova odrážela atmosféru balancování mezi ekumenickou otevřeností a krizí, nadějí a zklamáním, které se prolínají na lokální i světové úrovni. V závěru svého vystoupení se rumunský teolog vyslovil pro jednoznačnou opci ve prospěch prohlubování ekumenismu

jakožto nezadatelného prorockého a eschatologického rozměru poslání církve.

Na sdílení a bilanci konkrétní ekumenické zkušenosti se ve své přednášce zaměřil bratislavský evangelický teolog Ľubomír Batka, který jakožto východisko vztahů mezi církvemi představil pět „ekumenických imperativů“ obsažených v dokumentu katolicko-luterské komise *From Conflict to Communion* z r. 2013. Právě překlad tohoto významného textu světového ekumenického dialogu do slovenského jazyka se stal pro skupinu zdejších teologů příležitostí vstoupit do procesu ekumenického učení, který představuje náročnou cestu nejen k vzájemnému poznání konfesních specifik, ale především k prohloubení toho, co nás jako katolické a luterské křesťany spojuje. Tato partikulární zkušenost, kterou Batka popsál, přitom velmi vhodně zapadla do jím postulované ekumenické „hermeneutiky obrácení“.

Za „laboratoř ekumenismu“ označil svého času Ukrajinu papež Jan Pavel II. Specifika soužití křesťanských církví v této postsovětské zemi vysvětlil na konferenci ukrajinský teolog Andriy Mykhaleyko působící na eichstättské univerzitě. Jeho příspěvek kladl do popředí zvláště politické a národ-

nostní faktory, jež podstatně určují formu ekumenických vztahů na Ukrajině, která hraje strategickou roli jak politickou, tak církevní. Vedle roviny církevně-politické si přednášející všiml hlavně prolínání globální a lokální dimenze ekumenismu v této zemi. Život zdejších církví a jejich ekumenické podněty totiž nelze oddělit od (komplexních) vztahů, které panují mezi velkými centry totiž mezi Římem, Cařihradem a Moskvou.

Do ekumenických vztahů v českých zemích zasáhly po „sametové revoluci“ v listopadu 1989 významným způsobem návštěvy papežů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. Robert Svatoň z olomoucké teologické fakulty se proto zabýval různorodými ohlasy, které celkem čtyři papežské cesty vyvolaly v místním protestantském prostředí. Ve způsobech recepce či odmítnutí podnětů papežského magisteria se podle jeho mínění projevily hlavní charakteristiky českého katolicko-protestantského ekumenismu: soustředěnost na historickou paměť a její uzdravení, profilování vlastních identit, napětí mezi univerzální a partikulární formou křesťanství, ale též zkušenost hlubokého pouta mezi věřícími obou komunit, která se rozvinula v době komunistické represe.

Závěrečný příspěvek pronesl na konferenci emeritní profesor Univerzity v Halle, evangelický teolog Reinhard Thoelle, který patří k významným představitelům lutersko-pravoslavného dialogu. Jeho slova nabídla možný hermeneutický klíč k porozumění ekumenickému úsilí jakožto boholidského působení. Ekumenismus je podle něj prostorem, v němž má své místo paradox a antinomie. Jestliže na jednu stranu jednotu nemůžeme církevně-politicky či teologicky vyprodukovat, nemůžeme jí ani zabránit. V protikladu k falešným formám „ekumenismu manažerů“ německý odborník poukázal na analogii ekumenismu s bohoslužebným děním, při kterém to, co je pozemské, je Bohem proměněno v závďavek eschatologické skutečnosti.

Konec jedné epochy a jedné formy je začátkem nové doby a nových projevů. To je zkušenost společnosti i církví postkomunistické části Evropy v posledních třiceti letech. Zároveň je plodem

tohoto období poznání, že podstatné se ani pro společnost ani pro církev neodehrává ve změně struktury, nýbrž vyvěrá z proměněné mentality a vychází z proměněných vztahů. Na úrovni vztahů ekumenických se ona rozhodující změna děje tehdy, když do našeho způsobu uvažování a do našich představ o soužití vstupuje Bůh. Jednak jako ten, který soudí jejich ryzost, ale především jako ten, kdo všechno – včetně našich chyb, naší zrady a provinění – proměňuje do podoby nebeského Jeruzaléma. Směrem k uplatňování této zásadní spirituálně-teologické dynamiky v oblasti ekumenismu vybídla i olomoucká konference. Kéž tedy jako křesťané a jako církev nejen ve Střední a Východní Evropě rosteme v odvaze k vnitřní svobodě, jež se stále více otevírá tomuto druhu duchovní transformace, která by určovala další podobu našeho ekumenického společenství.

Robert Svatoň