

JÜRGEN WERBICK:*LA DEBOLEZZA DI DIO PER L'UOMO. LA VISIONE DI DIO DI PAPA FRANCESCO*

(Libreria editrice Vaticana, Roma
2017; ISBN 978-88-266-0053-6;
z německého rukopisu Gottes
*Schwäche für den Menschen. Wie
Papst Franziskus von Gott spricht*
přeložil Fabrizio Iodice)

Příspěvek Jürгена Werbicka (1946) týkající se Božího milosrdenství je natolik závažný, že si zaslouží podrobnější recenzi, než bývá zvykem. Je to právě klíčový, navíc nejčastěji napadaný teologický koncept v pojetí papeže Františka. Celá kniha je rozdělena do devíti kapitol, které pojednávají o všech podstatných, teologicky relevantních, tématech s tímto pojmem spojených.

I. „Slávou Boží je živý člověk“ (Irenej Lyonský) (s. 11–24)
Mluví-li papež František o Bohu, je to ve spojení s člověkem. Humanita byla až do 17. století vždy spojena s Bohem. Morální a duchovní kvality chápali lidé jako něco imanentně přítomného. Tento koncept humanity v podstatě již neexistuje (CH. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009). Tento odklon byl částečně i obrannou reakcí před upřílišněným *teocentrismem*, který

vylučoval vše lidské. Eschatologický horizont byl natolik důležitý, že v jeho excentrické podobě se stal život na zemi nicotným a nevýznamným. Radost ze života na zemi byla v pietistickém prostředí v podstatě podezřelá, rozhodnout se pro nebe znamenalo zřeknout se všeho pozemského. Postupné rozdělení života víry v Boha a laického pojetí života vyjádřil F. Nietzsche – citujeme-li volně – slovy: křesťanský Bůh je nepřítel života, degenerovaný opak života (s. 13). Pohanství naopak bylo přísvědčným životu. Rezonance jeho myšlení byla mezi intelektuály značná. Křesťanství se stalo nepřítelem světa a života.

Křesťanství a lidová zbožnost této masivní kritice nakonec odolaly. Mimořádný nárůst mobility a rozvoj sociální komunikace způsobily, že téma kritiky křesťanství se stalo přijatelné i tam, kde místní církev byla spjata s politikou a hospodářskou elitou. Tyto elity se zajímaly o nadpřirozenou perspektivu (*Verjenseitigkeit*) za předpokladu, že to pozemské (*Diesseits*) zůstalo beze změn. Marxův slogan – náboženství je opium lidstva – naopak napomohl církvi, aby odmítala jménem víry sloužit zájmům utiskovatelů a vykořisťovatelů. Křesťané byli vyzváni, aby se zasadili za sociálně spraved-

livější svět. Tento podnět se rozvíjel různým směrem, od *teologie osvobození* až po *teologii lidu*, která se programově vymezovala proti užívání marxistických analýz.

Metafory *vyloučení / odsunutí / marginalizace* a *začlenění / inkluze* z mnoha dobrých důvodů mohou být pokládány za jisté orientační „pokyny“, které se týkají našich úvah o Bohu. Werbick je interpretuje jako hermeneutický klíč k pojetí Boha u papeže Františka. Můžeme říci, že je vrací do fundamentální teologie a do fundamentální pastorální teologie, stejně tak jako do teologie spirituální, ba i jako jednu ze stěžejních referencí k teologii dogmatické.

Papež velmi jednoznačně zdůrazňuje, že *vyloučení* vytváří protiklad mezi vztahem s Bohem a přítomností, *bytím člověka ve světě*. Opakem je přítomnost Boží ve světě prostřednictvím církve (srov. *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et Spes*, 38).

Z křesťanského hlediska můžeme hovořit o Bohu pouze tehdy, když odkazuje důsledně na Boží *zjevení*, *zjevení sebe sama* v Ježíši Kristu. *Idea* Boha, nemá-li být pouhou naší představou či projektem, se musí vztahovat na *skutečnost* Boží, musí být odrazem této skutečnosti.

II. Bůh Stvořitel a jeho vášnivá láska ke stvoření (s. 25–34)

Když hovoříme o člověku jako obrazu Božím, myslíme tím v první řadě souvislost s dílem stvoření (Gn 1,26–27), pokračuje autor. Člověk je zde představen jako spolupracovník Boží na díle jeho stvoření (srov. PAPEŽ FRANTIŠEK, *Laudato si'* – o péči o společný domov, 117 [dále jen LS]), který nemá podříditi zemi svému panování, ale rozvíjet ji a těšit se z ní společně s Hospodinem. Člověk může vidět stvoření jako dobrou věc ve své podstatě, která je navíc jemu svěřena. Proto je stvoření nahlíženo jako proces, který je započat a podporován Bohem, jako *creatio continua seu continuata* (s. 25). To odpovídá dobře i současnému pohledu vědy na svět a shoduje se s křesťanskou tradicí víry. V ignaciánské spiritualitě má *creatio continuo* navíc ústřední duchovní a eticko-teologický význam. Tento prvek je zvláště zřetelný v nazírání k nabytí lásky v *Duchovních cvičeních sv. Ignáce* (DC 230–237). Tato Ignácova zkušenost stvořeného světa, v té době značně nezvyklá, má dnes novou aktuálnost. Papež František se k ní často ve svých textech vrací, přímo či nepřímo. Bůh přebývá ve svém stvoření a také v člověku. Bůh usiluje o to, aby člověk dosáhl svého cíle. Bůh dal člověku svobodu, pa-

měť, rozum, vůli, vše, co člověk je a co člověk má (DC 234), a všechny tyto dary mohou člověka opět k Bohu přivést. Když se dívá člověk na Boha, jak „pracuje“ v díle stvoření, učí se „pracovat“ na tomto díle obdobným způsobem. „Láska je oboustranné sdílení, totiž že milující dává a sdílí milovanému to, co má, nebo z toho, co má nebo může; a stejně tak milovaný milujícímu“ (DC 234). Znamená to tedy vrátit Bohu to, co od něj člověk předtím dostal. Ale platí i to, i když ne tak explicitně, že Bůh je také ten, kdo přijímá lásku. Naznačuje se tím tendence nějakým způsobem vyjádřit, nejen že Bůh o člověka stojí, ale že jej „potřebuje“ (srov. W. LAMBERT, „Die Liebe behtet im Mitteilen von beiden Seiten. Vom der Herzmitte ignatianischer Spiritualität,“ in *Zur größer Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für Theologie der Gegenwart*, ed. Th. Gertler – St. Ch. Kessler – W. Lambert, Freiburg 2006, s. 141–159).

Když LS hovoří o přebývání Boha ve stvoření, hovoří obdobně. Bůh pracuje uvnitř stvoření také tím, že podněcuje člověka ke spolupráci. Tato blízkost je vyjádřena pozoruhodně: „On je přítomen uvnitř každé věci, aniž by ovlivňoval samostatnost svého stvoření, což také dává základ legitimní autonomii pozemských

skutečností.“ (LS 80) Výraz „Bůh se jistým způsobem omezil“ je v současné teologii častý (srov. 29, pozn. 6). „Omezení“ Boží moci tím, že chce spolupracovat s člověkem, je omezení diktované láskou. Bůh však není přítomen ve stvoření *immanentně*, vždy stvoření přesahuje. Jeho *kenoze* neznamena *panteismus*. Jeho spojení je *komunikativní, dialogické*: „V tomto vesmíru tvořeném otevřenými systémy, které spolu vzájemně komunikují, můžeme objevit nespočetné formy vztahů a participací. To nás také vede k tomu, že můžeme uvažovat o celku, který je otevřený Boží transcendenci, v jejímž rámci se rozvíjí.“ (LS 70) Bůh přebývá ve stvoření tak, že jej uschopňuje k sebe-přesažení na základě vztahu a interakce. Proto může stvořený svět vytvářet spolužití na základě účasti a začleňování jednotlivých skutečností do většího celku. Lidé jsou Božími spolupracovníky, když ve svobodě a lásce se nechají poznamenat trans-imanencí Boží, přebýváním Božím, které osvobozuje a snaží se žít tak, že konají společně s ním jako sebe-transcendence lásky k té plnosti, ke které stvoření Stvořitel předurčil. „Všichni se naopak spolu s námi a skrze nás ubírají ke společnému cíli, kterým je Bůh, v transcendentní plnosti, kde všechno objímá a osvěcuje

vzkříšený Kristus.“ (LS 83) Zde se nepochybně odráží myšlení Pierra Teilharda de Chardin (s. 31).

III. Dar Boží – podnět Boží (s. 35–50)

Jak německý teolog upozorňuje, podle LS umožňuje stvoření poznávat lásku Boží (LS 13). Setkáváme-li se ve víře s katastrofami v přírodě i dějinách, rodí se pochybnosti a otázky. Proč lidé mají moc konat zlo? Je to nevyhnutelná cena za to, aby konali dobro? Není to ze strany Boží neodpovědné riziko? Máme vůbec na tyto otázky právo? Tyto otázky nepřichází jen z prostředí vůči církvi nepřátelského. I křesťané se ptají: je tento život skutečně darován v této podobě? Navíc je zkušeností lidstva, že člověk umí proměnit zemi v peklo. Gottfried Wilhelm Leibniz († 1716) ve své *Teodiceji* (*Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, Darmstadt 1985; česky *Theodicea. Pojednání o dobrodětě Boha, svobodě člověka a původu zla*, Praha 2004) shrnuje vše to, co nemůže být zahrnuto do oblasti spolupráce Boha a člověka. Klade otázku, jak se stavět k morálnímu a fyzickému zlu (*malum morale, malum physicum*), kdy zůstává otevřená možnost víry hovořit o Bohu Stvořiteli, který nás miluje. Fyzické zlo přináší zjištění jisté – jemu předchá-

zející – danosti, zlo ve své podstatě (Übel), která je, jak se zdá, v rozporu s myšlenkou stvoření jako skutečnosti veskrze dobré. Je zkoumána rovněž otázka, zda zlo fyzické, jako například smrt, přírodní katastrofy nebo nedostatek života jakéhokoli typu, není zapříčiněno zlem morálním. Je zaslouženým trestem Božím? Augustinova vize připisuje odpovědnost za dědičný hřích prvním lidem, takže jejich neposlušnost je zaslouženě potrestána („Podstatné jméno zlo je užíváno dvojím způsobem: tam, kde člověk jedná, a tam, kde člověk něco podstupuje, snáší: první je hřích, druhé je trest za hřích.“ [AUGUSTIN, *Contro Adamantium* 26, PL 42,169]). Současné magisterium velmi pečlivě zkoumá otázku prvotního hříchu. Podle Werbicka se otevírá jiný přístup k tajemství fyzického zla a zla morálního, podle něhož lidské bytí je podmíněno ještě dříve, než *svět* a *lidské Já* začne působit na konkrétní lidské jednání. Hovoříme-li takto, chceme tím vymezit situaci lidské svobody.

Svět je *dílo ve stálém zrodu* (*work in progress*), je procesem rozvoje sebe sama a rozrůznění, jež pozorování a lidské teoretické konstrukce mohou alespoň trochu pojmut v celistvém náhledu nebo vyjmout či vyčlenit více méně spekulativně z toho, co pozorovatelné je. Skutečnost, že lidé se

staví negativně k tomuto volání a překáží této *creatio continua*, místo toho, aby se na ní podíleli a spolupracovali s ní, tvoří výzvu, kterou teodicea nazývá *ma-lum morale*. Lidé zneužívají *moci být*, jež jim byla zprostředkována a v nich podnícena sebe-sdílením Božím, aby si postavili modly (Gn 3,4) a využili je pro své účely. Ale i toto zneužití svobody a moci je součástí *bolestného porodu* toho, čím stvoření ve svém vývoji prochází. Musel se však Bůh smířit s množností egoistického zneužití stvoření? Byla to jediná možnost, jak z člověka učinit partnera s jeho vlastní odpovědností? Nebyla jiná cesta, jak v díle stvoření pokračovat ve spolupráci s člověkem?

IV. Spravedlnost – dar (s. 51–64)
Bůh ze sebe stále vychází. To podněcuje člověka k účasti na jeho lásce. Stvoření je jeho darem. Člověk ho přijímá i s jeho tvůrčím záměrem. Tím se účastní na tom, jak Bůh „pracuje“ uvnitř stvoření a se stvořením, aby zcela rozvinul jeho možnosti. Člověk se učí této spolupráci s Bohem důvěřovat, a to i tehdy, když Bůh zasahuje (či nezasahuje) ke zdokonalení stvoření, které je zaručeno Bohem. Čím více člověk vnímá krásu a dobro stvoření, tím více se spojuje s povinností sloužit dobru a kráse a také o ní svědčit. Službu stvoření nelze nikdy naplnit jeho ovlád-

nutím a zmocněním se věcí, člověk v nich musí vidět jejich dobro a krásu (*ťôbh*) tím, že podřizuje své dispozice Božímu záměru, a tím se z nich stávají stvořené věci dobré a krásné. Hlavním záměrem Božím je to, že věci nejsou jen *pro mne*, ale *pro všechny*. Nikdo nemůže být absolutním pánem jednotlivého stvoření. Dar země byl pro Izrael ujištěním, že Bůh neopouští celý svůj lid (Lv 25,21; LS 67). Je to *vlastnictví s výhradou*, neomezuje vlastnická práva, nýbrž činí zjevným naléhavost, že dar stvoření je *sdílen* správným způsobem, totiž tak, aby všichni měli na něm svůj podíl. Jubilejní rok v biblickém kontextu vždy znovu připomíná a zajišťuje to, že klade jasné hranice smrt přinášejícímu dychtění po zisku mocných (srov. Lv 25,8–12; LS 71). Jedná se o to, aby všem byl garantován životní prostor, který jim náleží nebo který očekávají oprávněně (LS 68–69 s odkazem na Dt 22,4,6; Ex 23,12). Dobrům stvoření je přičítána v tomto smyslu ona skutečnost, která zaručuje, že „jejich bytí má přednost před tím, že jsou užiteční“ (LS 69).

Jestliže se uskuteční tato významná změna ve způsobu myšlení a v praxi užívání spravedlnosti, necháváme růst a také vrůstáme do *teo-logického* výhledu, v němž vyzývavost, často vnímána kriticky, se stává svěděctvím toho, jak

dát příklad křesťanské víry. Lidská spravedlnost požaduje, aby byla umožněna účast a aby se skutečně otevřela možnost začlenit ty, kteří jsou vyloučení, do hospodářství, společnosti a církve. Vyloučení, odmítnutí možnosti účastnit se jsou v příkrém rozporu s principem vloženým do stvoření. Cokoliv z jakéhokoli důvodu by bylo považováno za nezbytné a takto bylo předkládáno, vyžadovalo by velmi jasné a nesporné ospravedlnění. Všechny strategie ospravedlnění u tohoto zorného úhlu vzbuzují podezření, které lze jen stěží pominout, z ideologické zaujatosti ze strany nositelů moci. Z hlediska přísně teologického je zřejmé, že se jedná o zabránění vstupu na účasti toho, co ve vztahu k člověku i stvoření je spravedlností. Co však není naprosto jasné, že věci stvořené nelze mít jen pro ně samé z jakéhokoli dobrého motivu, ale musí být možnost prokázat, že ke službě tomu, co je teologicky zřejmé, je možné přistoupit, až když se uskutečňuje způsobem dovoleným a především osobním.

Jsou nepřijatelné postupy, které jsou zcela v rozporu vůči smyslu stvoření, především „podmínky života, kvůli nimž mnozí lidé zůstávají v opovržení, vyloučení a opuštění ve svých bolestech a bídě“. To protičečí „plánu Otce a probouzí ve věřících touhu

co nejvíce se zasadit ve prospěch kultury života“. Ti jsou povzbuzováni k tomu, aby se zasadili pro to, že budou odstraněny „vážné sociální nerovnosti a velké rozdíly v přístupu k dobru“ (*Aperecida*, 358). Zde je možné hledat hlavní důvod *opce pro chudé* (s. 59). Ukazuje se, že postoj vylučující některé, ba dokonce záměrně ponechávané mimo možnost mít účast na dobrech stvoření je v přímém rozporu s myšlenkou *creatio continua*. Křesťan svým životním stylem představuje protiklad současné *antikultury*, hledá gesta tvůrčího začleňování, které vede až ke Stvořiteli. Z tohoto hlediska je učení papeže Františka nepřeslechnutelným apelem ke změně církevních a sociálních struktur (PAPEŽ FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium. Radost evangelia. Apoštolská exhortace o hlásání evangelia v současném světě*, 46–47, 20).

V. Bůh je milosrdný (s. 65–80)
Náš autor se v páté kapitole dostává k vlastnímu jádru své studie. Výraz *milosrdenství* vyvolává protikladná propojení (srov. Jan Pavel II., *Dives in misericordia*). V právním i teologickém prostředí, podobně jako výraz *milost*, je spojován s jistým podezřením z něčeho, co narušuje spravedlnost. Je zde obava, že *milost* nebo *milosrdenství* nabude vrchu nad *spravedlností* a že zlo nebude potrestáno. Samo

o sobě, provinilci by měli očekávat spravedlivé potrestání, avšak postupuje se vůči nim s milosrdenstvím, a tím se jim otevírá *brána milosti*. Tu připomíná *Svatý rok*, spojený s praxí odpuštění.

Odviset od milosti a milosrdenství před Bohem je skutečnost spojená s myšlenkou, v moderní době jen stěží přípustnou, že člověk absolutně ztratil jakékoli právo před Bohem, protože vzpoura proti Bohu způsobila totální selhání vztahu, který byl zarámován zákonem. To nedává Bohu jakoukoli možnost nechat průchod spravedlnosti, která by mohla vést k absolutnímu trestu. Proto je člověk odkázán na milost, která ho vytrhává z věčného zatracení. Proč by bylo možné takovéto objasnění přijmout? Co by to bylo za provinění, které by člověka zbavilo i možné naděje na obdržení milosti? Pro mnoho lidí dneška vědomí tak propastné a hluboké nehodnosti před Bohem prostě nedává již smysl. Není možné si takového Boha prokazujícího milosrdenství konkrétně představit, protože nemá žádnou obdobu či odraz v lidské zkušenosti. Pravděpodobně, tvrdí Werbick, je právě toto podstatnou příčinou hluboké podrážděnosti, která je ve vědomí moderní civilizace spojována s představou *milosrdenství vůči viníkům či hříšníkům*. Problematické

se stává milosrdenství, která má za sebou někde v temném pozadí ničemnost, podlost a zlovolnost lidského rodu, s kterými si neví rady. Je to ona část lidské skutečnosti, kterou může překonat jen Bůh svým milosrdenstvím, které je nepřemožitelné a které se nikdy neunaví. Tato nenávisť lidstva vůči sobě vede k zatvrzelosti vůči Božímu milosrdenství (s. 69–70).

Milosrdenství vůči obětem obahuje jiný rozpor, který jitří citění člověka. Copak oběti nemají deklarované právo vyjít ze své bídy a ponížení a nabýt opět své lidské důstojnosti? Kdyby však musely odviset od milosrdenství, na místo boje za svá práva a povinnosti, které jsou v těchto případech dány společností či jejím autoritám, nebyl by to jen důkaz toho, že jsou za svou bídu a ponížení zodpovědné? Oběti tedy odvisí zcela od našeho soucítění, místo toho, aby závisely na naší aktivní solidaritě? Nečiní vlastně milosrdenství oběti zajatci svého postavení? Nemohou si vlastně za to samy? (srov. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, II, KSA 4, s. 113–116). Werbick kladě další otázku: Ti, kteří jsou politováníhodní, mají se sami stydět za to, že se vyhýbají otázce, zda jejich situace vlastně druhé nezahanbuje? Soucit a milosrdenství se staly součástí citlivosti společnosti vůči něčemu, čemu se brání přiznat ně-

jakou hodnotu. To je považováno za přecitlivělost nebo falešnou, aktivitu dusící útrpnost. Stává se nežádoucí. V teologickém diskurzu se odráží tato citlivost v nejistotě, jak používat výrazy, které ve společnosti vzbuzují podezření a rozjitření. Tak například J. B. Metz začal užívat místo německého výrazu *Mitleid* anglický výraz *compassion*. Chce tím vyjádřit hloubku naslouchání lidskému utrpení i bolesti světa, které obtěžují a zostuzují sebe-uvědomění společnosti, tedy i teologii, o kterou společnost stojí. Tento tak typicky anglosaský přístup byl součástí diskuze ve Velké Británii i v USA především v 60. a 70. letech minulého století (bratři John F. /† 1963/ a Robert Kennedyovi /† 1968/). Byl to Willi Brand, který anglické slovo přenesl do Německa v 70. letech. Tato diskuze probíhá prakticky až dodneška v otázce uprchlíků a vyhnanců.

Metz hovoří o *mystickém compassion*, totiž o mystice otevřených očí (srov. J. B. METZ, *Mit der Autorität del Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums*, Freiburg am Main 2016). Jedná se o změnu nahlížení na následování Krista: autorita Boží se projevuje v autoritě chudých (J. B. METZ, *Memoria passioni. Ein provozierende Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg am Main 2006, s. 105–107). Zde se

objevuje ono zvolání, které formuje současné vědomí společnosti: Dívej se a pochopíš. Stává se povinností vyhlížet Boha a volat: „Maranatha!“, protože je člověk postaven před nesení toho, co je nesnesitelné.

VI. Boží milosrdenství je duše spravedlnosti (s. 81–92)
 Werbick rozvíjí mimořádně krásnou pasáž, která se týká vztahu milosrdenství a spravedlnosti. Bula vyhlášující mimořádný Svátý rok Milosrdenství *Misericordia vultus* (MV) z 11. dubna 2015 staví do popředí Žl 136. Hebrejský výraz pro milosrdenství (*hesedh*) obsahuje v sobě velkomyslnost, velkodušnost i velkorysost a onu pozornost srdce, které nejen opětuje přijaté dobrodiní, ale chce vyjádřit něco, co se vymyká běžným pojmům povinností a práv. Je v něm i velice výrazně přítomen prvek srdečnosti, přátelství a laskavosti. Je zde přítomno něco neočekávaného, s čím se můžeme setkat spíše zřídka. U Hospodina je však něco trvalého. Druhý hebrejský význam *r'm* ukazuje ještě jeden důležitý odstín: odkazuje na mateřské luno nebo na místo něžnosti, tam, kde může setrvat člověk se svojí rozechvělostí. Když byl Josef Egyptský pohnut ze setkání se svými bratry, „byl hluboce pohnut a dojat nad bratrem až k pláči, vešel proto do pokojíku a rozplakal

se tam“ (Gn 43,30). Milosrdenství je protikladem k Božímu hněvu, jeho novým příklonem k člověku, jímž mu odpouští. Nese v sobě značnou útěchu. Žl 136 ukazuje dvojí podobu milosrdenství, k hříšníkovi a nuzákovi. V mimořádném Svatém roce Milosrdenství (2015–2016) staví do popředí slova: *Milosrdní jako Otec*. Milosrdenství otevírá cestu k Bohu a stává se zdrojem požehnání. Bůh přebývá uprostřed svého lidu skrze své milosrdenství (s. 85–87).

Milosrdenství je rovněž cestou k začlenění všech do Božího lidu. Je tedy projevem aspektu *spravedlnosti rozdělování* (*iustitia distributiva*). Dovršení spravedlnosti není trest, ale život člověka hříšného, chudého i nuzného. Dává možnost vstoupit (*hereinholen*) do spásné přítomnosti všem lidem. Je dána těm, kteří jsou osvobozeni od záměru vyloučit a od skutečnosti toho, že člověk je vyloučen ze společenství Božího lidu. Milosrdenstvím jsou přičlenění, tedy obnovení a uzdravení, navíc jsou propojeni se všemi lidmi dobré vůle. Je jím zpřístupněna možnost spravedlnosti participační a spravedlnosti umožňující rozvoj člověka. Člověk tím, že se namáhá, nedosáhne jen tím samým na Boží milosrdenství, není jeho „zásluhou“, ale je připraven přijmout

toto obdarování mít účast hodnou člověka. Oběti jsou chráněny proti zneužití moci tím, že mají účast na dovršení Boží spravedlnosti.

Nespravedlnost lze vyjádřit pojmem vyloučení nebo popřením účasti hodné člověka na Božím stvoření. Proto vždy uskutečnění spravedlnosti je spojeno se znovuoobjevením významu a důležitosti stvoření, zakoušení milosrdenství a něžnosti, se kterou Bůh ke svému stvoření přistupuje (LS 84). Milosrdenství, které umožňuje vstoupit a dává účast, je duší spravedlnosti. Musí v ní zůstat živé a jejím prostřednictvím se uskutečňuje. Jedná se o životní rovnováhu, v níž neexistuje takové rozdělení, v němž jedni si života užívají, a druhým je bráněno ke zdrojům radosti ze života se přiblížit, proto nemohou mít podíl na dobru a kráse stvořeného. Jestliže formální spravedlnost se stává posledním cílem pro sebe sama, dává přednost mýtu potrestání nebo odměny, podle něž existuje rovnováha mezi činností a odměnou, za kterou v podstatě je Bůh povinen převzít odpovědnost (srov. P. RICOEUR, „Interpretation des Strafmythos,“ in P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen*, München 1974, s. 239–265).

VII. Tvář Božího milosrdenství (s. 93–102)

Jak dále uvádí dlouholetý redaktor časopisu *Der Prediger und Katechet* Jürgen Werbick, milosrdenství je další klíčový pojem, který vyjadřuje pojetí Boha u papeže Františka. Bohatě využívá jeho výše zmíněný dokument *Misericordiae vultus* (MV). Zvěstování Boží spravedlnosti prostřednictvím milosrdenství Otce se uskutečňuje skrze Syna. To, že Bůh je milosrdný, křesťanství vyjadřuje posláním Syna, které dává možnost vidět nejen milosrdenství, ale i způsob, jímž jej Bůh uskutečňuje a dává zakoušet lidem. Je obráceno především k chudým, vyloučeným, nemocným a trpícím (MV 8). Je osobním Božím jednáním, které se zračí na tváři Kristově, nejvíce na tváři Ukřižovaného. Je zásluhou Augustina a Anselma z Canterbury, že pohled na Krista jako služebníka Božího (Iz) se stal součástí scholastických traktátů a dogmatické teologie. Na kříži zvítězila Boží spravedlnost prostřednictvím projeveného milosrdenství vůči veškerému stvoření skrze oběť na kříži, která lidstvo zbavila věčných trestů. Spravedlnost je naplněna, milosrdenství nabude vrchu.

Papež František – v duchu ignaciánské mystiky – rozšiřuje tento tradiční pohled, jehož jádro

zůstává plně v platnosti. Přesto jeho přístup má hluboký dopad, který rozvíjí Werbick v několika základních tezích. Boží služebník (Iz) přišel nést a překonat svým utrpením to, co je hrozbou, že bude utlačovat lid. U proroka Izaiáše je to útlak v cizí zemi, bída hříchu, která se stává příčinou toho, že se Bůh stává cizincem. Obraz Iz 45,4 se stává mimořádně podnětným. Teologická reflexe jej rozvíjí, takže hřích a bída již neutlačují lid. Příčinou je to, že je Boží služebník bere na sebe. Proto je lid nesen svým Bohem, který ho takto zachraňuje. Bůh lid navíc *snáší* (*ertragen*) a zjevuje míru solidarity, kterou s ním má. Dále je Emanuele, *Bůh s námi* (Mt 1,23 podle Iz 7,14–17), opouští stádo a hledá na poušti ztracenou ovci, a když ji najde, znovu ji připojuje ke stádu (Mt 16,12–14), aby nebyla ztracená a působila nesmírnost radosti Otci na nebesích. Obraz dobrého Pastýře se stal tváří Otce tím, že nese a snáší (1Kor 13,7; termín ὑπομένει srov. PAPEŽ FRANTIŠEK, *Amoris laetitia*. *Radost z lásky. Posynodální apoštolská exhortace o lásce v rodině*, 118 [dále jen AL]). Konečně zahlazuje i hřích celého světa. Až čarovná přitažlivost hříchu, zlovolnost a touha vše nechat proniknout zhoubným jedem rozpadu rozbíjí přátelské soužití. Vábení ke spolupráci s tím, co je člověku nepřátelské, co ho zne-

važuje, to vše člověku brání, aby našel dobro stvoření. Hříšnost se stává stavem ohrožujícím stvoření jako celek. Beránek Boží je obětí Boha, která snímá tuto spoutanost hříchem z celého stvoření. Kristus se staví do čela a prochází nejdříve sám tím, čím půjde Boží lid s ním v čele, s ním uprostřed a s ním, který ponese ty, kteří kráčet nebudou s to. Tak bude zachráněn každý.

Tento obraz neobsahuje všechny důležité teologické prvky Ježíšova spasitelného díla, ale objasňuje v něm místo milosrdenství a z něho pramenící přednostní rozhodnutí jej zprostředkovávat. Tato radikalita Kristova nesení ovcí je vyobrazena v postavě Dobrého Pastýře s Jidášem v poutním chrámě svaté Marie Magdaleny ve francouzském městě Vézelay. Tento výjev je papeži mimořádně drahý.

VIII. Milosrdenství, v němž se ukazuje všemohoucnost Boží (s. 103–116)

Je možné vůbec Božímu milosrdenství přičíst atribut všemohoucnosti? Podle Kaspera zde chybí doposud propracovaný dogmatický základ (*Milosrdenství*). Základní pojem evangelia – klíč křesťanského života, Brno 2015, s. 14–18; srov. K. VECHTEL, „Mehr als Metaphorik? Überlegung zum theologischen Stellenwert der Barmherzig-

keit,“ in *Zeitschrift für katholische Theologie* 138 [2016]: 421–434). Časté výtky v internetových diskuzích vůči papeži při pozorném studiu tradice ukazují okamžitě slabost své argumentace a silně zpochybňují silácká tvrzení o diktátu *milosrdenství* či papežově herezi.

Křesťanské učení prvního tisíciletí na Západě, které rozvíjí středověká teologie, je soustředěno na Boží všemohoucnost a její metafyzický základ. Z nich vyrůstá poznání tzv. podstatných Božích vlastností. Ty jsou odlišeny od toho, co činí Boha dokonalého. Lze je však nechat stupňovat až do nejvyšší možné úrovně v duchu *Proslogionu* (Oslovení) Anselma z Canterbury († 1109; „Proslogion“, in *Mistr Eckhart a středověká mystika*, ed. J. Sokol, Praha 1993, s. 77–100), protože Bůh je větší než všechno to, co může být myšleno. Toto stupňování je odůvodněno tím, že by jinak člověk nemohl mít lidskou zkušenost Boha. Zaskočí ji v lidské míře, ale způsobem, který Bůh zcela překračuje. Scholastika z tohoto předpokladu vychází a odvozuje z ní všechny ostatní vlastnosti Boží dokonalosti, říká Werbeck (s. 104; srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae*, I, q. 1–3). Vlastnosti Božího bytí vstupují aktivně směrem navenek jako dokonalost božského poznání (vševědoucnost, moudrost)

a božského chtění (svoboda, svatost, dobrota, spravedlnost, všemohoucnost, věrnost) a konečně jako dokonalost v sobě samém (je sám ze sebe, nezávislost, duchovní přirozenost, věčnost, nekonečnost, jednoduchost, neměnnost, příčina všeho dobrého, původ veškeré pravdy, transcendence, osobitost).

Metafyzické přístupy v sobě obsahují tendenci zdůrazňovat *soběstačnost* (*autarkie*) a neomezenost, tedy schopnost vládnout (*potestas dominandi*). Proto zde milosrdenství nemůže hrát tak rozhodující roli. Stává se jiným horizontem vidění. Možnost vztahu sice není vyloučena, ale není ani tematizována. Je to vůle, která tvoří to, *co je odlišné ode mne*, ale je „pod kontrolou“. Zůstává ve vnější skrytosti Božího bytí (*Verlorenheit*) a také je přítomná i v nepřipravenosti ke vztahu ze strany člověka. Tím dává *tomu druhému* možnost objevit to, co je vlastní na jeho hluboké touze po vztahu a po životě ve svobodě. Absolutní ochota ke vztahu a neomezená schopnost vztahu tvořit dovoluje vstoupit do intimity s člověkem v jeho bídě a hříchu, jimiž se odědil od pojitka vztahů v procesu *creatio continua*. Může vstoupit do takovéto intimity s člověkem, který v síle této intimity je schopen tvořit vztahy i ve stavu upadnutí do osamocení a následného od-

loučení a separace (*Absonderung*), v nichž se nachází. Je to možné tehdy, když se svobodně znovu spojí s niterností hledajícího Boha v jeho milosrdenství. Bůh tím, že je přístupný, otevírá možnost účasti na jeho tvůrčí síle, jež dává Bohu v této konkrétnosti obnovit vztah. Je to zplnomocnění či umocnění (*empowerment*) ke vztahu dané milostí, tedy proces nabývání moci a schopnosti rozhodovat o sobě samém a o svém životě. Je to tento proces podle Werbicka, který podněcuje tvůrčí možnosti člověka k realizaci toho, co je možné chápat jako maximální míru dobra v jeho konkrétní situaci. Jinak řečeno: Bůh dává možnost člověku mít účast na skrytosti, již v sobě Bůh uchovává vůči němu, a milosrdenstvím mu otevře účast na jeho stvořitelské síle, která jej probudí k životu a lásce pro člověka připravené v Srdci Otce a zprostředkované Srdcem Syna v srdci člověka. Tímto postupem není člověk přemožen všemohoucností lásky Boží, kde je jen pasivním divákem a nezúčastněným aktérem. Být účasten této nevyčerpatelné a neporazitelné schopnosti tvořit vztah je účinkem všemohoucnosti Boží prostřednictvím milosrdenství. To je moc, jež překračuje všechny jiné možné způsoby moci. Toto uvedení do Boží skrytosti otevírá možnost nechat se

Bohem znovu oslovit a obrátit se. Kdo se nechá dotknout blízkostí Boží v Duchu Svatém a objeví blízkost Boží v Ježíši Kristu, ocitne se v poli síly tvořené vztahy, v nichž se vlastní život znovu otevírá od základu, protože může žít jako člověk, který má účast na Božím stvoření, a protože v něm roste uschopnění žít zkušenost s Bohem a uvnitř všeho, co je božské a s Bohem spojené. To vše vyvoluje Tomáš – a v návaznosti na něj i náš autor – z napětí, které se rodí v interpretaci všemohoucnosti jako podstatné Boží vlastnosti (s. 105–112).

Klade si však další provokativní otázku: jestliže moc Boží směřuje k posílení schopností lidí, aby spolupracovali na díle stvoření (tedy na záměrech, které do stvoření vložil Bůh svojí vůlí a které se uskutečňují jeho stvořitelským jednáním), může být pak Bůh ještě všemohoucí? Nebo máme připustit, že Bůh opakovaně padá z důvodů toho, že člověk kvůli hříchu nesleduje jeho tvůrčí záměry do stvoření vložené? Nebo dokonce že propojuje svůj záměr dovršit svět s vůlí člověka spolupracovat, a tak se stane závislým na svobodě člověka? Když člověk odmítne jeho lásku, nebude to v budoucnu stále se opakující situace, kdy skutečně ztratil svoji moc? Je zde však naděje, která otevírá ne výsledek,

ale riziko víry z jiného hlediska. „Kdo by nás mohl odloučit od lásky Kristovy? Snad soužení nebo útlak nebo pronásledování nebo hlad nebo bída nebo nebezpečí nebo zabití?“ (Řím 8,35; srov. dále v. 37–39)

„Všemohoucnost milosrdenství“ toto nepřipustí, nesmí ani dovolit. Lidé mohou tušit pouze zpovzdálí, jakým způsobem Boží milosrdenství dosáhne tohoto vítězství, protože nesmí dovolit nechat se porazit mocnými silami, které, jak se zdá, stěží mohou dosáhnout na tento svět a už vůbec ne na svět, který je Pánem připravován ke svému dovršení. Tam, kam nedosáhne Boží moc, dosáhne Boží milosrdenství. Všemohoucnost milosrdenství otevírá budoucnost i tam, kde se zdá, že budoucnost neexistuje. Proto si nelze větší moc představit.

Právě v tom spočívá spásné napětí, které společně s ústředním významem milosrdenství pro Boha vstupuje do tradičních traktátů o Boží absolutní moci, říká dále Werbick. Je příliš antropomorfní se domnívat, že největší moc spočívá v *bytí v sobě samém*, bez závislosti na ničem, a v možnosti uskutečňovat neomezeným způsobem vlastní vůli. Jestliže je však chápána z podstatně jiného východiska, totiž z milosrdenství Božího, vstupuje do hry otevře-

nost, přístupnost, možnost svobodného přístupu k Bohu a přijetí pozvání lásky, jíž Bůh je. Zde jsou postaveny zcela nově základy teodicey. Víra v milosrdného Boha se potýká stále na bitevním poli světa, kde milosrdenství zcela chybí nebo je vysmíváno. Lidským očím se proto zdá nemožné, že by Boží milosrdenství mohlo zvítězit. Pro křesťana je tvář milosrdenství Kristus, známky jeho milosrdenství poznává ve svátostech. Lze je chápat i jako ohniska budoucí proměny světa: „Nemůžeme se hlásit ke spiritualitě, která by opomíjela všemohoucího Boha Stvořitele. Tak bychom se nakonec klaněli světským mocnostem anebo bychom se postavili na Hospodino místo a dovolili si bezmezne pošlapávat realitu, kterou stvořil. Nejlepší způsob, jak postavit člověka na jeho pravé místo a zastavit jeho chtivost po absolutní nadvládě nad zemí, je návrat k hlásání osoby Otce, Stvořitele a jediného vládce světa, protože jinak bude mít člověk vždy sklon vnucovat realitě svoje zákony a svoje zájmy.“ (LS 75)

IX. Tajemství lásky Boží: Trojice (s. 117–125)

Moc Boží tvoří vztahy. (srov. C. HEYWARD, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986). V tomto smyslu se jedná o moc, která sjed-

nocuje v Bohu – od počátku a z tohoto počátku. Je to moc začleňovat do společenství Boží vlády. Tento prvek se výrazně projevuje v podkapitole *Trojice a vztah mezi tvory* encykliky o péči o společný dům (LS 238–240). Otec je představen jako zdroj, Syn jako odraz a Duch jako pouto. Bůh tedy povolává svět k existenci, sjednocuje jej a činí jej svobodným. Tak je uspořádán řád spásy (*oikonomia*) jako plán Otce, který skrze Syna přivádí celé lidstvo do plnosti spásy v Duchu. Základním postojem je Boží transcendence (LS 208). Ta otevírá a připravuje cestu lásky milujícího k milovanému. Protože je zde však vzájemnost lásky, tváří v tvář tomu, že jsou zde mnozí, kteří nechtějí opětovat lásku, můžeme se ptát: je možné v této situaci skutečně hovořit o Boží lásce, když se mimo samotný niterný Boží život setkává s „neúspěchem“? Řecká metafyzika zná jiné absolutno než to, které je v sobě samém, není transcendentní a nepotřebuje nikoho. Není zde ono *více než Já*. V tomto pojetí by byla transcendence znamením nedostatku absolutnosti. Zkušenost lásky k bližnímu bude tomuto pojetí namítat, že ani celá řada nedostatků není s to nedovolit jednomu či druhému vyjít ze sebe. Bude hovořit o Bohu, který překračuje sebe sama ne v pojetí nedostatku svého

bytí, ale v představě plnosti svého bytí, které se chce sdílet.

Vyjít ze sebe, z Boha v ekonomii spásy, nevzdaluje od sebe. Co se odehrává v sebe-sdílení, je naopak to, že se ten, kdo se sebe-sdílí, „obohacuje“ těmi, ke kterým vychází. Stávají se tím nejen milovanými, ale těmi, kteří milují spolu s ním. Vracejí se jako milovaní k milovanému, takže ten, kdo miloval první, zažívá dvojí lásku: tu, která je sdílena druhému, a tu, která je sdílena tomu, kdo již nyní miluje. Tak Bůh ukazuje v ekonomii spásy jako božskou skutečnost to, jak podnítl a dal účast na lásce, a jak právě toto je přítomné v účasti na životě těch, které chce dovést k dovršení sebe sama tím, že se nechávají obejmout. Ti, kterým dal účast na svém životě, na tomto životě skutečně participují. V tom je možno nalézat stopy Trojice (srov. LS 239 s odkazem na sv. Bonaventuru).

Trinitární teologie si osvojila tento přístup (totiž přístup z hlediska ekonomie spásy), jak hovořit o Trojici, a proto se mohla vyjadřovat jasněji a přesněji k biblickým svědectvím, která sebe-sdílení Boží obsahovala. Bůh je zároveň ten, kdo se sdílí a kdo dává možnost mít na tomto sdílení účast. Obsahem nebyly božské postavy, nýbrž osoby, jež byly nositeli svých jmen: Otec, Syn a Duch

Svatý. Otázka triteismu a mono-teismu byla pro výklad biblických textů zásadní. Byli to teologové prvních čtyř staletí, kteří vyložili mimořádné úsilí na řešení této ne-snadné otázky. Co se týká Trojice Boží v jejím imanentním aspektu, zde dosáhli značného pokroku. Dnes k nim přistupujeme s uvážením, abychom mohli věřit, že Bůh se účastní lidského života Syna, který je s Otcem jedno a který nechává se účastnit zodpovědně na své božské lásce v Duchu Svatém, který je s nimi jedno. Uváženě proto, že jsme si dnes vědomi nutnosti chránit tento vzhled před lidským nepochopením, před tím, že něco podstatného můžeme snadno přeslechnout. Současné východisko je charakterizováno větou K. Rahnera: „Trojice *ekonomická* je Trojice *imanentní* a naopak.“ (*Mysterium salutis*, II/1, Brescia 1969, 401–507, zde s. 424) Způsoby, jimiž hovoříme správně o tajemství imanentní Trojice, vyhodnocujeme podle toho, jak je možné je dát do souladu s tím, jak hovoříme o Trojici v dějinách spásy: totiž ve vztahu k Bohu a rovněž v hloubce intimity, která se zde před člověkem otevírá. Ptáme se, jak tato skutečnost imanentní Trojice stojí k tajemství Boží otevřenosti a ponechání přístupu dovnitř tajemství člověku. Zde se rovněž nově otevírá otázka milosrdenství, která má mnohem

větší dopad na chápání imanentní Trojice než kdykoli dříve (s. 121). To, co je nejvnitřnější, se stává součástí dynamiky překračování sebe sama a vycházení člověku vstříc ze strany Boží.

Papež František navazuje na koncept východních církví, který je na Západě přejat sv. Bonaventurou a Richardem od sv. Viktora. „Bůh jako Trojice je společenství lásky a rodina je jeho živým odleskem.“ (AL 11) „Je trojičným společenstvím.“ (LS 239) Těmto odloučeným na prvním místě je adresováno svědectví. Misijní nasazení spočívá v přinášení radosti evangelia. Nauka o Bohu pro něj není teologickým cílem pro sebe sama, ale uvedením do života s Bohem. Společenství Otce Stvořitele, Syna Vykupitele a Ducha Posvětila v jednom společenství jediného Boha je otevřené pro všechny bez jakéhokoli vyloučení a umožňuje vytvářet z lidské společnosti společenství Božích dětí.

Pavel Ambros

PAVEL FRÝVALDSKÝ:

„HLEDÁNÍ BOŽÍ TVÁŘE“. JEŽÍŠ
NAZARETSKÝ V POHLEDU JOSEPHA
RATZINGERA – BENEDIKTA XVI.

(Brno – Plzeň: Barrister & Principal
– Západočeská univerzita v Plzni,

2020, 160 s., ISBN 978-80-7364-
-102-3; 978-80-261-0942-6)

Na jaře roku 2020 vydalo nakladatelství Barrister & Principal ve spolupráci se Západočeskou univerzitou v Plzni knihu Pavla Frývaldského *Hledání Boží tváře*, o jejímž poslání nás informuje její podtitul: analýza christologického myšlení Josepha Ratzingera, pozdějšího papeže Benedikta XVI. Pozice dvou subjektů, přítomných v kolonce „vydavatel“ není náhodná: vydavatelství Barrister & Principal bylo tím, ve kterém svého času vyšel český překlad Ratzingerovy trilogie *Jesus von Nazareth* (tři části), kromě jiných děl tohoto emeritního papeže (*Eschatologie*, knihy Ratzingerových rozhovorů), a proto bylo jistě vhodné, aby právě v tomto nakladatelství vyšla z českého teologického prostředí pocházející studie Ratzingerovy christologie. Naopak Západočeská univerzita v Plzni představuje akademickou instituci, na níž Pavel Frývaldský (mimo akademické činnosti na KTF UK v Praze) působí.

Bez nadsázky je možné říct, že pro Pavla Frývaldského je Ratzingerova christologie dlouhodobým tématem, které jej provází po již více než 10 let, když jakýsi zárodek této jeho poslední knihy je možné vidět v jeho absolventské

práci na KTF UK v Praze v roce 2007, ve které se věnoval Ratzingerově analýze christologických textů do vydání „Jesus Buch“.

Kniha *Hledání Boží tváře* je rozčleněna do tří částí, kterým předchází předmluva z pera C. V. Pospíšila a úvod samotného autora, ve kterém vyjasňuje svoji touhu k publikování této knihy (s. 11): být jednou z dosud mála studií, která se systematicky zabývá Ratzingerovou christologií.

V první části P. Frývaldský nabízí nastínění primární a sekundární bibliografie, která se bezprostředně týká každého, kdo by se chtěl nadále zabývat Ratzingerovou christologií. Po „povinném“ biografickém medailonku J. Ratzingera – Benedikta XVI. a po představení jeho klíčových christologických spisů (v této části nám autor připomíná, že až do publikování své „trilogie“ Ratzinger nikdy předtím nepředstavil systematickou christologickou práci) se ve třetí oddíle první části dostáváme k velmi podrobnému představení sekundární literatury ke christologii emeritního papeže. Mezi řádky zde vysvítá jeden velice překvapivý fakt: teprve po vydání prvního dílu *Jesus-Buch* se Ratzingerově christologii dostává zevrubnější teologické reflexe. I v současné době, pokračuje autor, je systematická analýza

christologie Ratzingera teprve ve svých počátcích: jako „konkurenta“ vlastnímu publikačnímu počínání tak P. Frývaldský uvádí pouze nedávnou knihu mladé německé autorky Anny E. Meiers *Eschatos Adam*.¹ Tím více můžeme být P. Frývaldskému vděční za to, že právě jeho počínání není svojí originalitou a přínosem omezen pouze na české teologické prostředí (byť by snad proti konstatování o „systematickém pojednání“ mohl svědčit fakt, že tato práce zabírá pouhých 160 tiskových stran a tak zjevně nemůže být vyčerpávající analýzou jak Ratzingerovy teologie obecně, tak specificky jeho christologie).

Druhá část knihy je věnovaná Ratzingerově metodologii, s níž přistupuje k vlastní christologické práci. Dlužno dodat, že při pohledu na široký rozsah této části (59 stran) vůči celku knihy se nabízí otázka, zda by recenzovaná kniha neměla změnit název na „Metoda hledání Boží tváře“. Je to očividně právě v této části, ve které se autor zastavuje nejdéle a otevírá zřejmě nejvíce otázek souvisejících celkově s teologickou prací (tj. zejména s jejím epistemologickým statusem) zkoumaného autora. Na

1 Anna E. MEIERS, *Eschatos Adam. Zentrale Aspekte der Christologie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2019.

druhou stranu však v žádném případě nelze konstatovat, že by tato „zastávka na půli cesty“ byla ke škodě; opak je pravdou! Čtenář, zvláště ten, kdo není odborníkem na Ratzingerovo myšlení anebo není seznámen s epistemologickými a fundamentálně-teologickými posuny v teologii v průběhu 20. století, zde zajisté načerpá dostatečný vhled do klíčových otázek teologické metody bývalého papeže Benedikta XVI. Autor nás zde seznamuje s Ratzingerovým pojmáním Božího zjevení a s jeho „dialogickým charakterem“ tak, jak jej tento německý teolog načerpal od sv. Bonaventury, jehož analýze Zjevení a teologie dějin Ratzinger zasvětil přípravu vlastní habilitace v roce 1957. Zde se nám dostává porozumění Bonaventurovy koncepce zjevení, s níž později Ratzinger, jakožto koncilní peritus kardinála Fringse, vstupuje do jednání II. vatikánského koncilu a zásadním způsobem přispívá k formulování výsledného textu konstituce *Dei verbum* (s. 40) a k překonání teoreticko-instruktivního pojetí Božího zjevení neoscholastické éry, které chápalo Zjevení jako „objektivizovanou pravdu předávanou k věření“ (s. 36). Citující J. Ratzingera autor P. Frývaldský píše (tamtéž): „Ke ‚zjevení‘ patří vnitřní přijetí řečeného, které se děje ve víře.

(...) O skutečném ‚zjevení‘ může být řeč pouze tehdy, když se nezůstává pouze u vnějšího slova, nýbrž když se odehrává skutečný vnitřní kontakt s Bohem.“ V této části díla se autor pozastavuje u dalších klíčových otázek Ratzingerovy metody teologické práce, kterým „kraluje“ 1) pozice církve a její autority směrem k 2) tzv. „kanonické exegezi“ Písma svatého, kterou Ratzinger preferuje a která jistě v pohledu mnoha „kovaných“ biblistů může vzbuzovat údiv; dále jsme pozváni také k analýze 3) Ratzingerova pojetí vztahu mezi rozumem a vírou, tj. k tématu které snad lze nazvat tím nejtypičtěji „ratzingerovským“. V souvislosti se zmínkou Ratzingerovy ekleziologie je možné jen konstatovat, jak vyličení tohoto traktátu absenteje pneumatologický rozměr a „ukotvuje“ církev výhradně christocentricky. Absence uceleného trinitárního (mám tím na mysli: včetně rozvinutého pneumatologického) horizontu je vůbec typickým rysem Ratzingerovy teologie, jak o tom referuje i P. Frývaldský na více místech svého spisu, a tato skutečnost zasahuje také christologii. Dále nelze nezmínit 4) oddíl věnovaný vztahu víry a rozumu v křesťanské existenci a v teologické práci: zde autor velmi výstižně komentuje „tragiku“ situace teologa, kardinála a papeže

J. Ratzingera, který ve svém dvoufrontálním boji proti nadměře racionalismu i proti převaze fideismu v křesťanské teologii je „označován paradoxně jak za teologa, který příliš přeceňuje úlohu filosofie v teologii, tak za autora, jenž význam rozumu nedoceňuje“ (s. 76). Z toho pohledu je opravdu velice paradoxní Ratzingerův zdrženlivý postoj např. k historické exegezi novozákonních spisů.

Třetí část knihy pojednává o vlastní christologické analýze tak, jak se s ní můžeme setkat v díle emeritního papeže Benedikta XVI. Celou tuto část je nutno číst v hermeneutickém klíči, který nám autor nabízí a častěji se nezdrahá jej opakovat: tím je „Ježíšovo společenství s Otcem“ (s. 60) a „božská identita vtěleného Syna“ (např. s. 107) na kterých Ratzinger principiálně lpí. Tato část je rozdělena do čtyř témat, kterými jsou pojednání o nicejské formuli „homoúsios“, pojednání o Ratzingerově teologii vtělení, o tajemstvích Ježíšova života a o teologii kříže. Jak Frývaldský častěji také zmiňuje, nikoliv primárním, ale velmi charakteristickým rysem Ratzingerovy christologie je obava ze současného „nestorianismu“ (např. s. 106), popírající Ježíšovo božství. Tento Ratzingerův epistemologický horizont pak bohužel působí jako omezující například

vzhledem k vypracování systematictějšího pojednání o *mysteria vita Iesu Christi*, která jsou v tomto díle naznačena (s. 108–118) avšak kterým není věnována taková pozornost a takový prostor, který by si jistě zasloužily. Vždyť se jedná o tak fascinující způsob přístupu k boholidství Ježíše Krista, který lze jistě nazvat důležitým – a heuristicky plodným – elementem biblické christologie.

Pozornost třetí části knihy *Hledání Boží tváře* je tak zaměřena na Ratzingerovu „teologii kříže“ (s. 119–134), ve které autor po krátké zmínce o zjevitelském významu Kristova kříže pojednává o jádru christologie emeritního papeže, kterým je vykupitelský význam Kristova kříže. Tuto kapitolu pak autor nastiňuje prostřednictvím biblicko-teologické analýzy termínů „poslušnost Krista“, „oběť“, „zástupnost“ a „smíření“ a celou část uzavírá Ratzingerovým pojetím soteriologie ve které, jak lze očekávat, autor zmiňuje silné vymezení si „vertikálního osvobození“ J. Ratzingera od „horizontálního osvobození“ mezi jehož zastánce jsou zde zmiňovány proudy politické teologie a teologie osvobození, s nimiž – jak známo – polemizoval svého času velmi důrazně J. Ratzinger také v roli prefekta Kongregace pro nauku víry. V souvislosti s vý-

razným místem, které se teologii kříže ve Frývaldského interpretaci Ratzingera dostává, by jistě bylo příhodné, aby tato část bývala byla rozšířena například o konfrontaci Ratzingerova myšlením s teologií kříže Martina Luthera, zejména je-li zjevné, že takové paralely nejsou iluzorní.²

Snad právě zmiňovaný bod vztahu mezi vertikálním a horizontálním pojetím osvobození může být průsečíkem otázek, které četba knihy *Hledání Boží tváře* a analýzy Ratzingerovy christologie otvírá. Kam se křesťanské/katolické porozumění soteriologie posunulo za poslední desetiletí na podkladě vnitřního vývoje (a „generačního“ přerodu) proudu názvem teologie osvobození? Jak je možné v teologii dnešní doby a na úrovni dnešní reflexe systematicky uvažovat o obou pólech soteriologie, tj. o její „transcendentní a imanentní dimenzi“ (s. 134)? Zde se ukazuje nebezpečí „bezzubé“ christologie, která se nestane „praktickou“, tj. kontextuálně rozvíjenou! Není potenciálním nebezpečím takové christologie ztráta její vypovídací hodnoty a do-

padu na *praktický* život člověka? Domnívám se, že právě samotný opak zde předkládaných Ratzingerových tezí nastínil prorocky sám Benedikt XVI. v encyklice *Deus caritas est*: „Na počátku křesťanského života není určité etické rozhodnutí nebo nějaká velká idea, nýbrž *setkání s událostí, s Osobou, která otevírá před životem nový obzor a dává mu rozhodující zaměření.*“³ Dopad této věty je rozhodně vhodné vnímat v oblasti všech dimenzí lidské existence, nejen její „vertikalitě“.

Přes všechny výše uvedené připomínky, a i přes časté lingvistické překlady, které někdy v důležitých pasážích značně komplikují ladnost četby (překvapuje, že tak prestižní nakladatelství nezajistilo kvalitní korektury), nelze než doporučit knihu *Hledání Boží tváře* všem těm, kdo mají touhu vstoupit „do dialogu“ s myšlením tak významné postavy křesťanské teologie, jakou představuje Joseph Ratzinger, emeritní papež Benedikt XVI. Jak jsem již výše uvedl, tato kniha nás uvádí do širších horizontů Ratzingerovy teologie, nejen do samotné jeho christologie, a tak se jistě může stát například vhodným studijním materiálem pro potenciální doktorandský

2 Např. Lubomír ŽÁK, „Přijatý alebo odmítnutý?“ Postoj teológa a pápeža Josepha Ratzingera K Martinovi Lutherovi,“ in Adriána BIELA – Radomír BUŽEK – Lubomír ŽÁK et al., *Kontexty Lutherovy reformace*, Praha: Lutherova společnost, 2017.

3 BENEDIKT XVI., *Encyklika Deus caritas est*, Praha: Paulínky, 2006, čl. 1. [kurzíva moje, J. M.]

kurz, který by byl zaměřen na myšlení J. Ratzingera. Pečlivá analýza textů a svědomitá práce se sekundární literaturou, která je zde nadmíru hojně citována a která ilustruje autorův zájem o pokračující debatu a valutaci Ratzingerova díla, jsou jen několika z charakteristik, které činí z této knihy velmi přínosné dílo do současné teologické reflexe nejen v českém prostředí.

Josef Mikulášek

ANNAMÁRIA KÓNYOVÁ – PETER KÓNYA:

REFORMÁCIA V STREDNEJ EURÓPE I.
– *REFORMÁCIO KÖZÉP EURÓPÁBAN I.*
– *REFORMATION IN MITTEL-EUROPA I.*

(Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, 610 stran, ISBN 978-80-555-2265-4)

ANNAMÁRIA KÓNYOVÁ – PETER KÓNYA:

REFORMÁCIA V STREDNEJ EURÓPE II.
– *REFORMÁCIO KÖZÉP EURÓPÁBAN II.*
– *REFORMATION IN MITTEL-EUROPA II.*

(Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018, 801 stran, ISBN 978-80-555-2266-1)

Na pôde Prešovskej univerzity v Prešove vznikol unikátny dvojdielny zborník, ktorý svojim rozsahom, kvalitou a oblasťami, ktoré sledoval, nemá v slovenskej historiografii žiadneho konkurenta. Doteraz nevznikla v dejepisectve tak monumentálna kniha, ktorá by sa komplexne venovala reformácii.

Samotný zborník je dvojzväzkový, nakoľko jeho rozsah je úctyhodných 91 príspevkoch v štyroch jazykoch. O nadregionálnosti vypovedá až 27 príspevkov v nemeckom jazyku, podobne 28 príspevkov je napísaných v maďarskom jazyku. Dominantné množstvo, celkovo až 36 príspevkov je napísaných v slovenčine či češtine. Ako sme uviedli zborník je rozdelený na dva zväzky, prvé číslo obsahuje 42 štúdií, ktoré sú vo všetkých uvedených jazykoch. Druhý zväzok je obsiahlejší a obsahuje až 49 autorských textov k celému spektru problematiky.

Ako uvádzame vyššie zborník je dvojdielny, diely sú rozdelené podľa okruhov tém. Prvý diel obsahuje okruhy *Reformácia v strednej Európe*, *Teológia* a *Osobnosti*. Autorom prvej štúdie je známy odborník na konfesionalizmus Heinz Schilling s príspevkom *Luther a reformácia 1517–2017*, autor približuje význam udalosti reformácie v kontexte iných možných

medzníkov roku 1517. Štúdia mala skôr filozofický charakter, kde sa zamýšľa nad udalosťami vo svete, ktoré mohli mať širší dosah, ako činnosť jedného mnícha vo Wittenbergu. Zostavovatelia nechali pripraviť preklady z nemčiny do maďarčiny a slovenčiny, čím sprístupnili danú štúdiu väčšiemu okruhu čitateľov. V rovnakom okruhu sa nachádzajú texty od autorov ako Eva Frimmová, Franz Bosbach, Ján Blahoslav Lašek, Miloslava Bodnárová, Karl W. Schwarz, Atila Lévai, Marie Marečková, Gerhard Hausmann či Annamária Kónyová a iných.

Druhý okruh – *Teológia* obsahuje viacero filozofických resp. teologických príspevkov, ktoré sa menej venujú histórii, ale dopĺňujú vieroučné vplyvy na jednotlivých učencov či sprostredkovateľov reformácie. Prvú štúdiu celku napísal Michal Valčo, ktorého príspevok je venovaný recepcii Lutherovej teológie v katechizme Leonarda Stöckela. Je dôležité poznamenať, že ide o výsledok dlhodobého výskumu, nakoľko sa autor tejto problematike publikačne venuje už dlhšie. Okrem uvedeného autora sa teológiou zaoberali Dezső Buzogány, Miklós Nyakas, Miloš Klátik, Ernst Hofhansl či Kamila Veverková a iní.

Tretí celok je venovaný osobnostiam. Pre nás zaujímavou

štúdiou celku je od Évy Gyulai venovaná príhovorom pri promócii J. Bocatia. Autorka vo svojom texte priblížila humanistické reformačné myslenie z Uhorska. Publikácia ďalej obsahuje štúdie od autorov ako Dénes Dienes, Mária Fedorčáková, Jaroslav Hrdlička, Imrich Nagy a iných. Práve práce tohto celku približujú špecifiká reformácie naviazané na konkrétne osobnosti, či reflexie v ich prácach.

Druhý diel zborníka neobsahuje úvodné slovo ako prvý diel, keďže naň nadväzuje. Obsahuje celky s názvami *Protestantizmus*, *Spolužitie konfesii*, *Školstvo a Kultúra a umenie*. Celok *Protestantizmus* otvára štúdia od Michaela Bünkera s názvom *2017 – Versuch einer Bilanz*, kde bilancuje päťsto rokov reformácie. Vo svojej práci hodnotí stav a perspektívu evanjelickej cirkvi v Európe. V uvedenej časti obsahuje príspevky od mnohých autorov, ktorí sa už dlhodobo venujú cirkevným dejinám ako Eva Kowalská, Ernst D. Petritsch, Peter Zubko, Ágnes Zsidai, či Peter Švorc a iní. Mnohí sa venovali konkrétnym špecifikám, jazyku, lokalizácii zborov či lokalite v nadväznosti na protestantské cirkvi.

Ďalšia časť zborníka sa primárne venovala *Spolužitiu konfesii*, ktoré prináša mnoho otázok i odpovedí na medzikonfesionál-

ne vzťahy. Celok otvára štúdiá od Jána Lhotáka, kde približuje záznamy Pracheňského dekana o konfesiónálnych pomeroch na vidieku. Autor predstavil oblasť cirkevných dejín, ktorá ešte nie je dostatočne preskúmaná, nakoľko reformácia vidieka a v začiatkoch reformácie je témou, ktorá reflektuje smer najnovších výskumov reformácie. Druhou veľmi zaujímavou štúdiou, ktorá nás zaujala je od Gheorga Goruna, ten sa zaoberal dejinami pravoslávnych na území Sedmohradska a ich vzťahmi s reformovanou cirkvou. Autor poukazoval na život cirkvi do prijatia cirkevnej únie, dovtedy boli pravoslávni viac ovplyvňovaní reformovanými biskupmi, zvlášť v zavádzaní rumunčiny do liturgie. Mimo uvedených autorov prispeli svojimi štúdiami Teofil Kovács, Rita Papp, Klára Papp, či Balázs Vince Nagy a iní.

Tretí celok sa venoval *Školstvu*, keďže práve na univerzitej pôde sa rodí reformácia a práve prostredníctvom školstva sa vykonávala aj rekatolizácia. Veľmi zaujímavé sú štúdie od Petra Kónya a Eduarda Lukáča, ktorý sa problematike školstva venujú už dlhodobo. Peter Kónya sa zamerával na Prešovské kolégium, konkrétne na profesorov a ich zahraničné štúdiá, čím priblížil svetovosť profesorov, ktorí pôsobili v Prešove.

Eduard Lukáč sa zamerával na činnosť Lukáša Fabinusa Popradského a jeho snahy o rozvoj oblasti školstva a pedagogiky počas začiatkov reformácie v 16. storočí. Ďalej v tomto celku prispeli autori ako József Pálfi, László Szögi, János Ugrai či Peter Šturák a iní.

Zborník uzatvára celok venovaný *Kultúre a umeniu*. Táto oblasť je veľmi významná a v mnohom ju ovplyvnila reformácia spolu s renesanciou. V počiatkoch reformácie je pomerne ťažké oddeliť, či ide o pôsobenie humanistov či nadsencov reformácie. Celok otvára Marcela Domenová, ktorá sa zamerávala na odraz knižnej kultúry zo 16. storočia v naviazaní na Prešov a Martina Luthera. Ide však skôr o sondu do problematiky, ktorá v mnohom prináša otázky na ktoré bude ešte potrebné odpovedať. Bez tak ide o prínos do diskusie, ktorý bude v budúcnosti tvoriť východiskový bod pre ďalší výskum. Kultúre či umeniu sa ďalej venovali Peter Benka, István Monok, Viliam Čičaj, Eva Augustínová, Karol Medňanský či Attila Verók a iní. Celkovo táto časť prináša v mnohom zaujímavé príspevky venované jazyku, hudbe, knižnej tvorbe, ale aj umeniu ako takému.

Je ťažké v krátkosti priblížiť tak monumentálne dielo, ktorého už len zostavenie prinášalo

isto mnoho práce. Rozsahom vo význame množstva, či spektrom vo význame farbitosťou tém, presahujú zborníky svoj názov. Význam kníh spočíva aj v nadregionálnosti autorov štúdií a viacjazyčnom resumé (slovenčina, maďarčina, nemčina), ktoré je pripojené pri každom príspevku. Zborníkom z formálneho či obsahového hľadiska nie je možné nič vytknúť. Preto mi len ostáva dúfať, že na Inštitúte histórie Prešovskej univerzity sa bude pokračovať v trende, ktorý z neho robí jedno z excelentných pracovísk na výskum cirkevných dejín a novoveku v strednej Európe.

Vavrinec Žeňuch

MILAN HUDAČEK SJ – RAJMUND ONDRUŠ SJ – PETER ZUBKO:
KOŠICKÍ MUČENÍCI

(Trnava: Dobrá kniha, 2019, 194 stran, ISBN 978-80-8191-199-6)

V roce 2019 uplynulo 400 let od mučednické smrti dvou kněží jezuitů Štěpána Pongráce, Melichara Grodeckého a ostříhomského kanovníka Marka Křižina, kteří zemřeli v Košicích ze 7. na 8. září 1619 v souvislosti s třiceti-

letou válkou. Blahořečení byli 15. ledna 1905 papežem Piem X. Kanonizačního procesu se dočkali před 25 lety, kdy je 2. června 1995 v Košicích svatořečil papež Jan Pavel II.

Představovaná kniha vypovídá o pohnutých životních událostech již zmiňovaných tří kněží, kteří se stali obětmi politických zápasů tehdejší habsburské monarchie a religiózní nesnášenlivosti. Náboženští fanaticové neváhali použít i hrubé násilí vůči těm, co nebyli ochotni vzdát se svého katolického přesvědčení, dokonce jim sáhli na život. Je zapotřebí říci, že publikace už kdysi vyšla ve dvou vydáních. Poprvé ji v 80. letech v Kanadě vydal známý historik, hagiograf, jezuitský kněz Rajmund Ondruš. Druhá verze vyšla v roce 1994 ve vydavatelství Dobrá kniha v Trnavě na Slovensku.

Samotná kniha má pět částí. První tři pocházejí od již zmiňovaného Rajmunda Ondruše v přepracované verzi dalšího jezuitu Milana Hudačka, a to podle současného stavu historického výzkumu případu třech košických mučedníků. Nejvíce nových, ale především upřesňujících informací máme díky němu. Tyto nám podává prostřednictvím polských archivů, protože svatý Melichar pocházel ze Slez-

ska. Nesmíme opomenout, že tyto kapitoly představují historický kontext střední Evropy 16. a 17. století, kdy zemřeli tito vyznavači víry. Následně přibližuje jejich pohnuté a tolikrát nesnadné životy. Toto vydání přináší nové a zásadní poznatky v kauze košických mučedníků.

Čtvrtá kapitola knihy pochází od církevního historika Petra Zubka, jenž představuje doteď neznámá, nebo opomíjená fakta z dějin kultu těchto svatých. Vytýčená problematika je představena tematicko-chronologickým způsobem. Košická kauza je komparována s případem moravského světce Jana Sarkandra, jenž zapadá do stejného časového období. Pro zmínku také stojí uvést, že Melichara Grodeckého pojil s mučedníkem Janem pokrevní příbuzenský vztah. V našem případě je pozornost věnována také dvěma ženským řeholním komunitám v Trnavě, kde se od roku 1634 nacházely relikvie třech mučedníků. Bylo to v kláštorech klarisek a voršilek. Nabízený text přibližuje podrobnosti o diecézní fázi procesu z druhé poloviny 19. století, jenž stojí na podkladě několika desítek věrohodných zázraků uzdravení. Mimořádně přínosné pro tuto část jsou podrobnosti z ikonografie třech svatých kněží. Vrcholem

knihy jsou podrobnosti o forenzní rekonstrukci autentických tváří košických mučedníků, kterou inicioval právě autor této kapitoly.

Poslední, pátá část pochází od slovenských antropoložek Silvie Bodorikové a Michaely Dörnhöferové. Jedná se vlastně o antropologickou zprávu, která vznikla u příležitosti výzkumu tělesných ostatků mučedníků a forenzní rekonstrukce jejich tváří. Vědkyním se podařilo také najít na kostech některá zranění, která se ukázala jako zranění při jejich heroickém umírání. Bylo potvrzeno, že tito tři kněží byli skutečně umučeni až k smrti. Novým závažným zjištěním je skutečnost, že Križin a Grodecký nebyli dekapitováni, nýbrž jejich hlavy byly uříznuté až po smrti, jako veliký projev znevážení zemřelého. To vše vypovídá o skutečné nenávisti, kterou museli tito svatí vystát až do posledního dechu.

Přílohou knihy je bohatá obrazová dokumentace složená z dobových rytin, vyobrazení, ale i současných dokumentačních záběrů. Její součástí jsou i fotografie z forenzní rekonstrukce.

Závěrem lze říci, že tato publikace je doposud nejkompletnější, a tím pádem nejlépe vydanou knihou, věnující se tomuto tématu vůbec. Košická arcidiecéze, která

projekt forenzní rekonstrukce zastřešovala, zároveň spolupracovala s českým odborníkem Jiřím Šindelářem, fotografem Martinem Frouzem a brazilským forenzním antropologem Cicerem Moraesem, kteří forenzí vrátili skutečnou tvář svaté Zdislavě z Lemberka, což byl významný kulturní přínos pro českou společnost.

Košické jubileum nezůstalo osamoceno jenom vydáním této publikace. Za všechny různorodé akce vzpomeňme originální poštovní známku s rytinou krveprolití třech košických mučedníků, které vydala Slovenská pošta. Také slovenská televize natočila 27 minutový dokumentární film *Narodení pre nebo*, na který se zájemci mohou podívat v internetovém archivu RTVS.sk. Tyto již zmíněné projekty podtrhují, jak velký význam slovenská společnost věnovala jubileu 400. výročí zrození košických mučedníků pro nebe. Zcela jistě je to příklad i pro nás, jak si podobné významné mezníky dějinných událostí můžeme připomínat, ale především zanechat co nejlepší kulturní a duchovní odkaz dalším generacím.

Patrik Maturkanič

VLADIMÍR ČERVENKA (ED.):

HOSPODIN JE MŮJ PASTÝŘ, NIC NEPOSTRÁDÁM. P. JIŘÍ MRÁZ (1929–1999) V DOKUMENTECH, OBRAZECH A VZPOMÍNKÁCH

(Bělčice: Římskokatolická farnost Bělčice, 2019, 44 stran, bez ISBN)

Útlá výroční publikace věnovaná dlouholetému faráři v Bělčicích na Strakonicku Jiřímu Mrázovi splňuje na první pohled vše, co od ní lze očekávat. Jedná se o přirozeně regionální publikační počín, jehož cílem je oslovit především místní farníky a obyvatele Bělčic a okolí, připomenout farářovu osobnost několika dalším pamětníkům a rovněž ho touto publikací jaksí „zvěčnit“ pro paměť farnosti a regionu. Tomu plně odpovídá i její přístupný jazyk, jednoduchá struktura a množství dobových fotografií.

Editor a zároveň autor většiny textů Vladimír Červenka oslovuje čtenáře již v předmluvě, do níž vložil i osobní vzpomínku. Následuje klasicky pojatá rekapitulace kněžského života P. Mráze – od přiblížení rodinného zázemí (se skutečně detailním a v některých až do počátku 18. století sahajícím vývodem), přes školní studia a kněžské povolání až po charakteristiku jeho působení v duchovní správě. Samostatná pozornost

je pak věnována Mrázově velké zálibě – zahradničení, především pěstování mučenek a fuchsii. Po vyličení samého závěru farářova života přenechal Vladimír Červenka slovo pamětníkům, zejména farníkům, ale rovněž známému botanikovi Václavu Větvíčkovi, s nímž Mráz sdílel pěstitelské zájmy. Knihu zakončuje obligátní seznam zdrojů.

Ačkoliv není kniha podložena žádným podrobným archivním výzkumem, jak to ostatně často u obdobných publikací – tato vznikla ke 20. výročí Mrázova úmrtí – bývá, život bělušického faráře je zmapován v rámci možnosti detailně a s dílčími zajímavými podrobnostmi. Nelze se však ubránit pocitu, že především samotné bělčické působení zejména v 70. a 80. letech mohlo být zpracováno podrobněji. Toto do jisté míry vyvažuje hojná fotografická příloha vybavená důkladnými popisky s informacemi, pokud možno, o všech zobrazených osobách, což danou dobu skutečně pěkně přibližuje.

Jakožto osoba, která o Bělčicích ani P. Mrázovi předtím neslyšela a pro níž tedy nebyla kniha primárně psána, si dovoluji zdůraznit dva zásadní momenty z života tohoto duchovního, které mají širší dopad, resp. velmi přesně ukazují, jak se právě na životě „běžných“

lidí projevují tzv. velké dějiny. Prvním takovýmto momentem je Mrázovo absolvování teologické fakulty, na níž nastoupil po pobytu v salesiánském Ústavu pro pozdní kněžská povolání v Mníšku pod Brdy v krizovém roce 1950. Nejen fakulta ale celá římskokatolická církev tehdy procházela zásadní transformací a ordináři dokonce vydali zákaz studovat na této z jejich pohledu „prorežimní“ (a tudíž problematické) fakultě. Jiří Mráz ji přesto absolvoval, ačkoliv jej v žádném případě nelze označit za vlasteneckého kněze. Jaké byly přesně jeho motivace, zda na něj byl činěn nějaký nátlak nebo zda bylo jeho kněžské povolání tak silné, netušíme a – což je možná škoda – odpovědi na tyto otázky se nesnaží hledat ani Vladimír Červenka. Druhým momentem je pak samotné Mrázovo kněžské působení zejména v období normalizace. Vnější tlak, nemožnost účinné pastorační práce a zřejmě malá perspektiva změny těchto poměrů nutí kněze vychovaného akčními a společensky působícími salesiány, aby se fakticky schoval do skleníků a věnoval se svým květinám. P. Mráz tak svou činnost vyvíjí ve šlechtění nových fuchsii, z nichž jedna dostane později i jeho jméno – fuchsie „Vikar Mráz“. Toto možná úsměvné konstatování však v širším kon-

textu ukazuje účinnost komunistické proticírkevní politiky. Ve skleníku nebyl P. Mráz režimu jakkoliv nebezpečný – namísto mládeže a dalších věřících se u něj scházeli především botanici, což jistě nelze jakkoliv odsuzovat, ale je zřejmé, že se nejednalo o pastorační činnost v primární rovině. A právě takovýchto kněží, které vnější tlak totalitní proticírkevní politiky donutil schovat se do skleníku, vylézt na lešení oprávaného kostela, sednout k historickým dokumentům nebo odejít na louku kosit seno pro farní

zvířectvo, nebylo zanedbatelné množství – a právě tuto kvantitu lze z mého pohledu považovat za větší vítězství komunistického režimu než absurdní vynucená přiznání procesů 50. let.

Zejména popsanou rovinou proniknutí „velkých“ a „malých“ dějin, pokud lze vůbec o něčem takovém hovořit, může být publikace o bělušickém faráři Jiřím Mrázovi cenná i pro širší čtenářskou obec. Jak by ostatně měla být každá dobře napsaná regionální publikace.

Martin Barus