

ISTRUZIONE DELLA CONGREGAZIONE
PER IL CLERO. LA CONVERSIONE
PASTORALE DELLA COMUNITÀ
PARROCCHIALE AL SERVIZIO DELLA
MISSIONE EVANGELIZZATRICE DELLA
CHIESA, IN L'OSSERVATORE ROMANO,
164 (20.–21. LUGLIO 2020), s. 7–10.

Kongregace pro klérus vydala dne 29. 6. 2020 instrukci *Pastorační obrácení farního společenství ve službě misijního poslání církve* (dále POFSpol). Papež František ji aproboval dne 27. 6. 2020 a 20. 7. 2020 byla představena veřejnosti ve Vatikánu i národním biskupským konferencím. Na její český překlad *Instrukce Pastorační konverze farního společenství ve službách evangelizačního poslání církve* (Acta ČBK 15/1 [2020]: 190–234) odkazujeme jen částečně. Je rozdělena do dvou velmi rozdílných částí. První část (I.–VI.) představuje *teologii farnosti* ústící do vize papeže Františka: naléhavost *misijního poslání* ve farnostech a skrze farnosti. Druhá část (VII.–XI.) má zcela jiný charakter, přejímá právní jazyk i logiku uvažování. Jaký je motiv této přeměny stylu a metody? Instrukce hovoří nejen o Itálii nebo Evropě, ale o 5 světadílech a bere v úvahu odlišné *formy* farních společenství. Na 20 stranách textu hovoří kompromisně o několika novinkách: mešní stipendia (XI.), úloha jáhna (VIII.) a předsednictví

laiků u některých svátostí. Skrývá v sobě napětí mezi naléhavostí reforem a mentalitou setrvačnosti (neochota se měnit), mezi *farnostmi vycházející* a *farností uzavřenou v „jistotách“ předkoncilní pastorače*. Představuje obtížnost dialogu mezi teologií a normativními pokyny pro praxi. Teologie služby, manželství, společenství a poslání je dynamická, pastorační pokyny jsou statické, plné latentního podezírání, autoreferenční. Proto se dnes hovoří i o *institucionálně aktivované teologii* o *teologickém horizontu práva*. Právní normy pochopené jen jako technický nástroj institucionální církve ohrožují samotnou podstatu proměny církve v *církev vycházející* (misijní). Může vůbec Kongregace pro klérus utvářet normy jinak, než jak vidíme? Její úhel pohledu je jednosměrný: farnost je viděna skrze její viditelnou hlavu. Netvoří tento přístup strukturální bariéru? Farnost je hlava a tělo – komplementární společenství Božího lidu uprostřed s Kristem, na jehož kněžství participují věřící i kněží.

Instrukce vyvolala řadu reakcí, jak shrnuje prof. Martin Rehak. (dostupné z: <https://www.theologie.uni-wuerzburg.de/institute-lehrstuehle/prak/lehrstuhl-fuer-kirchenrecht/kanon-des-monats/>). V Německu můžeme sledovat polarizaci názorů i mezi biskupy.

Podpořil ji jednoznačně kardinál Woelki (Kolín), biskup Hanke (Eichstätt) a Meier (Augsburg). Spíše kritický postoj zaujali ostatní biskupové, někteří z nich prohlásili, že římský dokument se nedotkne probíhajících reforem struktur biskupství a farností. Jiní ji považují za krok zpět. Kardinál Kasper kritiky dokumentu podrobil své vlastní kritice: „Když jsem studoval text, byl jsem ohromen, že německá kritika zcela ignoruje skutečnou starost o vzdělání Božího lidu a o pastorační obrácení pro misijní pastorační. Tento základní problém odráží přesně to, co je papeži Františkovi drahé nyní, v době po znepokojivém počtu těch, kteří veřejně opouštějí církev. (...) Musím říci, že jsem za instrukci vděčný, protože nekonečná diskuse o celibátu, kněžství pro ženy, důležitosti laických týmů a tak dále, byla ukončena jasným vyjádřením, bez něhož by dnes mladý člověk ani nevěděl, k čemu se zaváže, pokud se rozhodne pro kněžské povolání.“ (Kardinal Kasper kommentiert neue Vatikan-Instruktion [online]; dostupné z: <https://www.domradio.de/themen/reformen/2020-07-27/von-autoritaerem-neoklerikalismus-kann-keine-rede-sein-kardinal-kasper-kommentiert-neue-vatikan>).

Pokusíme se v naší recenzi naznačit předběžná měřítka nutná

pro uvedení instrukce do praxe využívající analýzy a metodického postupu prof. Rehaka. K pochopení *POFSpol* je třeba zohlednit i předchozí instrukci *Kněz, pastýř a vůdce farního společenství* (dále *KPVFar*; Sekretariát České biskupské konference, Praha 2002), oba přístupy porovnat a objasnit rozvíjení učení magisteria, především si ujasnit změnu perspektivy nahlížení na farnost.

KPVFar byla rozdělena na dvě hlavní části. Rozvedla nejdříve obraz kněze na základě jeho vztahu ke Kristovu kněžství. Tato introdukce umožnila představit faráře jako vysvěceného služebníka, který je především reprezentantem Krista. Představuje Krista ve farním společenství. Nová instrukce vychází verbálně z pojmu farnosti jako „živého společenství věřících“ (*POFSpol*, čl. 9). Fundamentem je pojetí církve jako Božího lidu (*POFSpol*, čl. 10, 27–29). Zatímco *KPVFar* se nijak zvláště nevěnuje diecéznímu procesu restrukturalizace venkovských farností a farní sítě vůbec, věnuje *POFSpol* tématu značnou pozornost (čl. 42–51, 54–61). Jen zběžně hovoří *KPVFar* o jáhnech, kdežto *POFSpol* nabízí značně rozsáhlou reflexi o službě jáhna (*POFSpol*, čl. 79–82). Celý dokument lze chápat i jako pozoruhodnou teologickou esej o misijním charakteru církve

na úrovni farnosti. Je možné ocenit umně sestavenou antologii výroků, citací z dokumentů, proslavů a kázání papeže Františka. Jejich aktualizace nepostrádá teologickou bystrost. Je příkladem toho, jak se utváří živá tradice. Papež František je nejcitovanější autoritou a jeho myšlenky dávají celému textu osobité zabarvení. Návaznost je dána i odkazy na předchozí magisterium, především sv. Jana Pavla II., bl. Pavla VI., Benedikta XVI. a na Druhý vatikánský koncil. Z ostatních dokumentů se nejčastěji cituje z *Direktáře pro pastýřskou službu biskupů Apostolorum Successores* (2004). Vedle tohoto promyšlení misionářského rozměru života a poslání církve instrukce upřesňuje některé kanonické výklady a aplikace práva (POFSpol, čl. 34, § 1). Diecézní biskup a jeho generální vikáři, i když to dokument výslovně neříká, ale z obsahu sdělení to můžeme vyvodit, si mají být vědomi toho, že nejvíce naléhavá je obnova, která zohlední „takový způsob aplikace kanonických norem, který určí možnosti, hranice, práva a povinnosti pastýřů a laiků, aby farnost mohla znovu objevit sebe sama jako základní místo zvěstování evangelia, slavení eucharistie, prostor bratrství a lásky, z které vyzáruje křesťanské svědectví tomuto světu. Musí zůstat místem tvořivosti, místem,

na které je možné odkazovat, místem mateřství. Zde se uskutečňuje ona schopnost invence; jestliže farnost takto postupuje, uskutečňuje se to, co nazýváme *vycházející farností*.“ (POFSpol, čl. 123)

Ozývají se námitky formálního rázu, totiž že Kongregace pro klérus si přisvojuje oprávnění být kanonicky kompetentní vykládat právní normy z nového hlediska: z misijního působení ve farnosti i misijní činnosti farností navenek. Instrukce může buď kodifikovanou pastorační skutečnost parafrázovat, může její interpretaci rozšiřovat nebo důkladněji precizovat. Obsahuje-li instrukce něco, co je zdánlivě v rozporu s kodifikovanou praxí, nemá právní účinky. Přitom chápeme, že hranice mezi úzkým či dokonce restriktivním výkladem platné normy a mezi neslučitelností domnělých objasnění zákona, popřípadě postupu při jeho aplikaci může být neurčitá, flexibilní (srov. kán. 34, § 2, CIC/1983). Již při letmém pohledu vidíme, že ať už instrukce předkládá restriktivní výklad norem práva nebo zasahuje do aplikace práva v praxi, nebo, ať už zdánlivě nebo skutečně, se dostává s nimi do rozporu, vždy před nás klade pastorační úkol. Podívejme se na sedm konkrétních příkladů, které jsou i v prostředí českých zemí více než aktuální: a) zrušení far-

nosti, b) předání kostela *k počestnému světskému užívání*, c) zřeknutí se úřadu v 75 letech, d) moderátor pastorační činnosti, e) spolupráce s laiky při výkonu pastorační péče, f) úloha muže a ženy ve svěřených službách, g) ekonomické a pastorační rady farnosti:

ad a) „Jedině diecéznímu biskupovi přísluší zřizovat, rušit nebo měnit farnosti, a biskup nezřídí nebo nezruší farnost, ani ji značně nezmění bez projednání v kněžské radě.“ (kán. 515, § 2) *POFSpol* se otázkou vzniku a zrušení farnosti zabývá poměrně podrobně (46–51). Vše musí být nejdříve konzultováno s kněžskou radou (čl. 46), mohou se slučovat na způsob *federace* s tím, že si zachovají svoji identitu (čl. 47a) a musí si uchovat svoji právní subjektivitu, kterou nemůže dispensovat ani biskup (čl. 47b s odkazem na kán. 86 *CIC/1983*). Její zrušení je možné jen zákonným způsobem (kán. 120, §1 *CIC/1983*). Spojení farností, zřízení nebo zrušení farnosti se děje *inkorporací* (jedna farnost je pohlcena druhou), *fúzí* (spojením vzniká nová právnická osoba) nebo *rozdělením* (kdy z jedné farnosti se její jedna část oddělí; srov. kán. 121–122 *CIC/193*; *Apostolorum successores*, 214). Je však důležité, co říká *POFSpol*, čl. 48b. „Rušení farností jejich sloučením (*unione estintiva*) je legitimní z důvodů,

kte­ré se přímo týkají konkrétní farnosti. Dostatečným důvodem však není například pouhý nedostatek diecézního duchovenstva, obecná finanční situace diecéze nebo jiná situace komunity, která se v krátkodobém horizontu možná změní (například konzistence počtu věřících, ekonomická nese­běstačnost, změna urbanistického uspořádání teritoria). Podmínkou pro legitimitu takového opatření je, aby důvody vzaté v úvahu byly přímo a organicky spojeny se zainteresovanou farní komunitou, a nikoli s obecnými, teoretickými a „principiálními“ úvahami.“ Tento článek je interpretací kán. 515, § 3 *CIC/1983*. Omezuje legitimní zrušení či změny farnosti na takové případy, v nichž důvod je třeba hledat bezprostředně a trvale ve farnosti samotné. Ani nedostatek kněží v diecézi, ani její finanční situace a ani jiné ožehavé, ale předvídatelné (povětšinou jen přechodné) situace farnosti nejsou dostatečným důvodem pro její zrušení, i když trvají delší dobu. *POFSpol* ukazuje na to, jak budou hodnoceny dekrety ordinářů, které farnosti ruší a ty se proti svému zrušení odvolají. Bylo zaznamenáno vícero případů, kdy na základě kritického zhodnocení odůvodnění zrušení farnosti rozhodnutí biskupa bylo zrušeno. Zákonnost a účelnost tvoří základní kritéria

pro hodnocení takového kroku (srov. Regolamento Generale della Curia Romana, in AAS 91 /1999/, 629–699, zde čl. 136, § 1). Bez těchto atributů je způsob rozhodování o zrušení farnosti zatíženou vadou a restrukturalizace v sobě nese riziko nezákonnosti. Výjimku ze zdůvodnění, které by vedlo k takovéto klasifikaci a následnému zrušení kvůli nezákonnosti, nastiňuje kán. 515, § 2 CIC/1983: „Jedině diecéznímu biskupovi přísluší zřizovat, rušit nebo měnit farnosti, a biskup nezřídí nebo nezruší farnost, ani ji značně nezmění bez projednání v kněžské radě.“ V této souvislosti instrukce objasňuje, že zrušení nebo změna farnosti musí být konkrétně a podrobně zdůvodněna a že všeobecný poukaz na *spásu duší* nepostačuje. „Zvláště v případě zrušení farností musí dekret s ohledem na konkrétní situaci jasně uvádět, jaké jsou důvody, které biskupa vedly k přijetí rozhodnutí. Musí být proto konkrétně označeny, protože obecná narážka na *dobro duší* nemůže stačit.“ (POFSpol, čl. 50) S odkazem na kán. 1748 CIC/1983 instrukce hovoří o tom, že pro přeložení faráře naopak odkaz na *spásu duší* může být dostačující: „V každém případě i faráři jmenovaní na *dobu neurčitou* anebo před vypršením *určené doby* mají být disponibilní pro případné přeložení do jiné

farnosti nebo na jinou funkci, jestliže prospěch duší nebo nutnost či užitečnost církve to vyžaduje. Je totiž vhodné připomenout, že farář je ke službě farnosti, a nikoli naopak.“ (POFSpol, čl. 69)

ad b) Podobně restriktivním způsobem jako při zrušení farnosti se vyjadřuje instrukce k otázce, co jsou *závažné důvody* (srov. kán. 1222, § 2 CIC/1983), které mají ospravedlnit předání kostela „k počestnému světskému užívání“ (*in usum profanum*). I zde nepostačuje odvolání se na nedostatek kněží nebo věřících, ani na finanční krizi. Samy o sobě jsou odůvodněním nedostatečným a proto nelegitimním. „Obvykle ani v tomto případě nejsou pokles diecézního duchovenstva, demografický pokles a vážná finanční krize diecéze legitimními důvody pro vydání rozhodnutí o jeho zrušení. Naopak, pokud je kostel v takovém technickém stavu, že jej nelze žádným způsobem použít k bohoslužbě a neexistuje možnost jej opravit, bude možné postupovat v souladu se zákonem a přenechat ho k počestnému světskému užívání.“ (POFSpol, čl. 51) Jiným slovy: je lépe chrám opustit a předejít zneuctění, pokud je ještě v takovém stavu, že je možné jej předat k užívání, které nevzbuzuje veřejné pohoršení.

ad c) Podle *POFSpol*, čl. 71 je úkolem diecézního biskupa vyzvat faráře po dosažení 75 let, aby se zřekl svého úřadu do jeho rukou (kán 538, § 3 *CIC/1983*). Zda přijetí tohoto pozvání biskupem je pro faráře morální či právní povinností, nechává instrukce vědomě otevřené. Kánon hovoří o iniciativě ze strany faráře, je však na svobodné vůli biskupa, zda jej přijme nebo ne. Je možno se teoreticky ptát, jak řešit situaci, když k tomu ze své strany farář dobrovolně nepřistoupí. Dosažení věku je však dostatečný důvod pro odejmutí úřadu.

ad d) *POFSpol*, čl. 88 objasňuje, že moderátorem pastorační činnosti ve farnosti svěřené jáhnu nebo laiku je kněz, který „mocí a zmocněními faráře bude řídit pastorační péči“ (kán. 517 § 2 *CIC/1983*), „třebaže nemá úřad“, má všechny povinnosti a práva jako farář. *KPVFar*, 24 hovoří podobně: „V takovém případě, kdy je úkol či úřad svěřen věřícím, kteří nepřijali kněžské svěcení, musí být nutně nějaký kněz ustanoven moderátorem s pravomocemi a povinnostmi faráře, který bude pastorační péči osobně řídit.“ Z druhé strany kán. 517 § 2 *CIC/1983* hovoří realisticky: moderátor je sice vybaven pravomocemi a zmocněními faráře, ale ohledně povinností (!) není postaven na

stejnou rovinu. Okruh povinností moderátora je dán především jeho úkolem vést pastorační péči, není však povinen zachovávat typické povinnosti klasického faráře, především *povinnost rezidence* (kán. 533, § 1, *CIC/1983*) a *povinnost slavit „každou neděli a v diecézi zasvěcený svátek slavit mši za sobě svěřený lid“* (kán. 534 *CIC/1983*). Z toho plyne, že v extrémní situaci vedení farnosti vykonává jako svoji vedlejší činnost nebo i na dálku. Tento aspekt *POFSpol* připomíná na více místech.

ad e) *POFSpol*, čl. 90 upřesňuje výklad kán. 517 § 2 *CIC/1983*. Sleduje linii, která načrtla již *KPVFar*, 23, totiž spolupráce s laiky při výkonu pastorační péče (ne však její vedení či řízení, které jsou vyhrazeny vysvěceným služebníkům). Při volbě osob, které se mají podílet na pastorační péči ve farnosti, kde není farář, se má dát přednost jáhnu před laiky. To příslušné ustanovení kodexu (kán. 517 § 2) výslovně neuvádí.

Již zmíněná *KPVFar* (čl. 23) i pozdější *Instrukce k některým otázkám ohledně možnosti laiků podílet se na službách vykonávaných kněžími* z roku 1997 (čl. 4, § 1) zdůrazňuje, že je nutné rozlišovat svěření účasti na pastorační péči od jejího řízení. Navíc tato spolupráce je mimořádnou a provizorní formou pastore i řízení farnosti. „Zvláš-

tě je třeba uplatňovat disciplinární normy již stanovené, které vedou k účinnému poznávání a respektování odlišnosti a vzájemného doplňování se funkcí, které jsou podstatné pro církevní společenství.“ (*Instrukce k některým otázkám ohledně možností laiků*, 4) Účast má být proto stanovena na dobu určitou, navíc nezbytně nutnou dobu (svěření péče *ad tempus*). Jedná se totiž o mimořádnou formu za pro farnost nepříznivých okolností, například v době uprázdňení nebo neobsazení farnosti. Z toho vyplývá nutnost ošetřit svěření účasti na pastoraaci laickým spolupracovníkům způsobem, jímž budou moci sami pověřeni laici lépe rozumět jako dočasnému řešení. Je dáno časovým intervalem dovršeným řádným obsazením farnosti. *POFSpol*, čl. 89 hovoří o tom, že vedení farnosti podle kán. 517 § 2 *CIC/1983* je takto ošetřeno jen na nezbytně dlouhou dobu a není časově neomezené. Zde odkazuje na *Direktorium pro pastýřskou službu biskupů*, čl. 215 (*KONGREGACE PRO BISKUPY, Apostolorum successores. Direktorium pro pastýřskou službu biskupů*, Praha: ČBK, 2011). To ovšem v žádném případě neznamená nutnost stanovení této lhůty předem. Místo toho je vznesen požadavek, aby diecézní biskup, který má hlavní odpovědnost za řešení situace, ji řešil způsobem,

který má trvalejší platnost a není jen improvizací. Navíc „biskup poučí věřící, že se jedná o náhradní situaci kvůli nedostatku kněží, kteří by mohli být jmenováni farárem a že se zasadí o to, aby se tato situace co nejdříve vyřešila.“ (*Tamtéž*) Stanovení lhůty tohoto mimořádného řešení a požadavek co nejrychlejšího řešení není možné bez rozlišení, které je třeba pečlivě posoudit.

ad f) *POFSpol*, čl. 97 hovoří o tom, že „věřící laici mohou být ustanoveni jako lektoři a akolyté prostřednictvím odpovídajícího obřadu a to podle kán. 230, § 1 *CIC/1983*“. Kodex hovoří o mužích – laicích jako nositelích služby v církvi, které navazují na tradici tzv. nižších svěcení (akolytát, exorcistát, lektorát a ostiariát, srov. kán. 949 *CIC/1917*). Aktuální instrukce hovoří o *věřících laicích*, aniž by specifikovala rozdíl mezi *službou* (kanonicky omezená na muže) a *pověřením* danou činností (v pastoraaci svěťovanou mužům i ženám). *Pověření* se chápe jako dočasné (kán. 231, § 1 *CIC/1983*). Nelze se domnívat, že by kongregace neznala toto kanonické vymezení. Opomenutí můžeme chápat jako jistý akcent, jak hodnotit reálné pastorační okolnosti, v nichž se zdá, že je vhodnější tento požadavek utlumit. Sílí přesvědčení, že toto omezení je

dobově podmíněné a že se v této oblasti uvažuje o změně. To může být i důvodem strpění nedůsledné aplikace v pastorační praxi. Tento posun, který je zlomem tradičního náhledu, je objasňován i silně akcentovaným požadavkem misijní proměny církve.

ad g) V *POFSpol*, čl. 102 je možné odhalit bohatou, nejednou konfrontačně zaměřenou diskuzi ohledně *ekonomických* (kán. 537 *CIC/1983*) a potažmo i *pastoračních rad farnosti* (kán. 536 *CIC/1983*). Neplatí zde tradované: „Budu se radit o tom, o čem už jsem dříve rozhodl.“ Konzultace má svoji morální váhu v souladu s kano-nickým právem a nelze ji bez váž-ných škod obcházet. V případě, že se neuskutečňuje, musí být v oje-dinělých případech odůvodněna, ne však jako trvalé řešení. Ekono-mická rada je grémium, které má poradní charakter a ukazuje faráři, jak jednat jménem farnosti, přesto-že jeho rozhodování nevyžaduje schválení těchto rad. Poradní cha-rakter znamená vážnou povinnost faráře umožnit farnosti účinně po-máhat při správě majetku. „Správa majetku, který má každá farnost v různé míře k dispozici, je důleži-tou oblastí evangelizace a evange-lického svědectví tváří v tvář cír-kvi a občanské společnosti, protože, jak připomněl papež František, „všechn majetek, který máme,

dává Pán, aby z něj měl užitek svět, aby prospíval lidstvu, aby pomá-hal druhým‘. Farář proto nemůže a nesmí zůstat na tento úkol sám, je však nutné, aby mu pomáhali spolupracovníci při správě věcí církve především s evangelizační horlivostí a misijním duchem.“ (*POFSpol*, čl. 101) Obě rady mají být upraveny diecézními předpi-sy s ohledem na místní poměry. Zůstávají poradními orgány, které významně podporují faráře, kte-rý předsedá a vede farnost. Zřej-mě záměrně nejsou zmíněny (ani hodnoceny) rozličné zkušenosti, i když je z odborné literatury dob-ře známa různorodost přístupů místních církví. Zrcadlí rozdílnost právních systémů jednotlivých států, které svou legislativou spo-luurčují rámec činnosti farnosti v ekonomických a občansko-právních záležitostech. *Instrukce k některým otázkám ohledně možností laiků* (*Instrukce k některým otázkám ohledně možností laiků podílet se na službách vykonávaných kněžími*, Pra-ha: Sekretariát České biskupské konference, 2001), schválená *in forma specifica* Janem Pavlem II., to podtrhuje: rady „mají pouze poradní hlas a nemohou žádným způsobem rozhodovat“ a jejich rozhodnutí „bez předsednictví faráře nebo proti jeho vůli, jsou proto neúčinná, a tedy neplatná“ (čl. 5, § 2–3). V této souvislosti je

možné připomenout i upřesnění, že jsou „odvolány partikulární zákony a platné zvyklosti, které by byly v rozporu s těmito předpisy a stejně i případná oprávnění, která *ad experimentum* udělil Svatý stolec nebo jakákoli jiná autorita jemu podřízená“ (Tamtéž, *Závěr*).

Závěrem je možno říci: Instrukce nepřináší nové zákonné úpravy, ale posiluje právní moc již stávajících norem. Až čas ukáže, zda naznačený směr lze uplatnit v situacích, které jsou zde předvídaný. Je třeba vést odpovědnou diskuzi nad otázkami, které přináší objektivní nedostatek kněží. Podstatná je otázka obrazu kněze rozšířená nejen ve společnosti, nýbrž i ve společenství církve. Pokud není možné v našich farních společenstvích znovu vytvořit klima přijetí, uznání, smyslu a krásy kněžského povolání (se všemi problémy, které existují a které vycházejí navenek tam, kde se jedná o účast laiků na pastorační činnosti a jejich spoluzodpovědnost za vedení a hospodaření) můžeme se se všemi ostatními reformami rozloučit. Instrukce teologicky zdůvodňuje odpovědnost vysvěceného kněze (faráře) za farnost, to však neznamená, že mnohé služby a úkoly ve farnosti musí vykonávat jen kněz nebo že mnohé z nich nemohou být delegovány na laiky, kteří jsou k tomu povolání a for-

mování. Tito spolupracovníci nejsou jen jednoduchými pomocníky nebo jen vykonavateli příkazů faráře. Jejich odpovědnost je osobní (z biblického pohledu to znamená, že vydávají svědectví o přijetí charismatických a mystických darů a rovněž s nimi spojených úkolů, služeb či úřadů). Nemohou být nahlíženi jen jako zaměstnanci, jsou-li služebníky Kristovými. Největší překážkou pastoračního obrácení farního společenství ve službě misijního poslání církve je dle W. Kaspra *autoritářský neoklerikalismus* (*Von autoritärem Neoklerikalismus kann keine Rede sein*, in /www.domradio.de, 20. 7. 2020), který důvěřuje výlučně v moc právních rozhodnutí. Především na úrovni diecéze se proměna farnosti stává plodem pastoračního rozlišování. Je vyjádřeno pozitivním, povzbuzujícím a oceňujícím jazykem, otevírá prostor jednoty božského a lidského. Instrukce vyjadřuje vděčnost mnoha laikům, především ženám, které jsou skutečnými sloupy a oporami místního společenství. Reforma srdce nachází odezvu v poslání, v misi, kterou Bergoglio chápe v duchu ignaciánské mystiky. Bergolio jezuita a římský biskup jsou různé postavy: jsou to různé identity a formy života, které se navzájem plodně ovlivňují a navzájem se obohacují, ale které nelze na-

vzájem redukovat nebo nahradit. František si je dobře vědom, že je papežem jako jezuita, ale stejně dobře ví, že nemůže být redukován na jezuitu jako papeže. Reforma církve je v samotném základě obracením srdcí, které se stává součástí Kristova těla. Jezuitský pohled papeže Františka se znovu odhaluje: soustředit veškerou pozornost na duchovní, vnitřní a vědomou stránku pastoračního působení. Následující krok je reforma církve, která přenáší ono osobní obrácení do zprostředkování ostatním institucemi, svátostmi, službami, jazykem a citlivostí navenek. Plán reforem, který by nezahrnoval i institucionální stránku, by ztratil pro budoucnost svoji účinnost.

Pavel Ambros

MATTHEW D. C. LARSEN:

GOSPELS BEFORE THE BOOK

(New York: Oxford University Press, 2018, 227 s., ISBN 9780190848583)

Matthew Larsen se ve své monografii snaží vnést nový pohled na Markovo evangelium, když tvrdí, že nebylo původně zamýšleno jako kniha s promyšlenou strukturou a s jednotnou

christologií, a že ve své původní verzi bylo spíše „volnými poznámkami“ (*hypomnémata*). Až v Matoušově a Lukášově evangeliu je látka Markova evangelia dle Larsena zpracována takovým způsobem, že lze s ohledem na kontext prvního století hovořit ve výše uvedeném smyslu o knize. Larsen k tomuto závěru dospívá zkoumáním knižní kultury antiky, analýzou patristických dokladů a analýzou samotného evangelia. Larsenův záměr se odráží (relativně neproporcionálně) ve struktuře knihy, když se v prvních třech kapitolách věnuje knižnímu kontextu antiky a v dalších třech kapitolách Markově evangeliu a jiným relevantním pramenům.

První kapitola je spíše delším úvodem a do jisté míry i shrnutím. Larsen v ní představuje vlastní tezi a tvrdí, že nejranějším raně-křesťanským autorem, který chápal evangelia jako publikované knihy vytvořené v konkrétní době známým autorem, byl až Eirénaios z Lyonu (s. 2). Pro Kelsa, Iústína Martyra nebo Teofila z Antiochie byla dle Larsena evangelia sice „zapsanou tradicí“, avšak nikoliv textově fixovanými texty. V jistém ohledu tak Larsen navazuje na Evu Mroczekovou (*The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, New York: Oxford University Press, 2016), která rovněž tvrdí, že

koncept „knihy“ jakožto textově fixovaného díla je zavádějící při výzkumu judaismu v antice, a že např. v době druhého chrámu neexistovala „Kniha žalmů“, jako spíš volná textová liturgická tradice (s. 3).

V dalších třech kapitolách se Larsen věnuje řecko-římské literatuře. Jelikož jsou tyto kapitoly pouze přípravou pro jeho další argumentaci a zároveň nejsou z oblasti mého předmětu bádání, shrnu pouze závěry jednotlivých kapitol. Ve druhé kapitole se Larsen věnuje *hypomnémátům* (poznámkám, výpiskům) a antickým autorům, kteří s tímto výrazem pracují. Uvádí např. Cicérona a Césara, jež dle něj psali svá vlastní autobiografická *hypomnémata* a prodávali je jiným autorům, aby je dokončili a vydali jako knihu (*biblion*). Ve třetí kapitole se Larsen věnuje aktu publikování (*ekdidomi, ekferó*) v antice. Dle něj publikování knihy neznamenal její definitivní dokončení, jelikož i po vydání podléhaly knihy revizím (s. 56). Z toho důvodu dle Larsena existovalo současně několik „autorizovaných“ verzí téže knihy (čtvrtá kapitola). Nicméně jak ve své recenzi upozornil již Timothy Mitchell (*Journal of the Evangelical Theological Society* 62 [2019]), Larsen interpretuje většinu citovaných autorů zavádějícím

způsobem. Cicero označuje jako *hypomnémata* i dokončené knihy a nerozlišuje mezi *hypomnémata* a *biblion* tak ostře jako Larsen. To samé může být řečeno o Pliniovi starším, Luciánovi, Martialovi nebo Galénovi.

V páté kapitole se Larsen věnuje „nejranějším čtenářům Markova evangelia“. Již v úvodu kapitoly opakovaně připomíná, že je třeba nalézt nový způsob, jak hovořit o evangeliích (zejména o Markovi) v prvních dvou stoletích. Larsenovým východiskem je diskuze nad žánrem evangelia. Zdůrazňuje, že žánr je společensky konstruovanou kategorií a literární dílo zařazujeme do konkrétního žánru na základě podobnosti s jinými díly. Správně proto odmítá, že by autor Markova evangelia stvořil žánr „evangelia“, neboť by to znamenalo, že stvořil žánr *sui generis*. Larsen je rovněž kritický k možnosti, že by Markovo evangelium bylo biografií, neboť neobsahuje typické životopisné prvky jako např. příběhy o Ježíšově rodině, narození anebo dětství. Poslední žánr, který Larsen uvádí, je „starověká historiografie“ (s. 80–81). Poté, co Larsen dospěje k názoru, že Markovo evangelium není žánrem *sui generis*, biografií ani starověkou historiografií, věnuje se dvěma „metodologickým“ předmluvám

děl, která komentují Markovo evangelium, a později se věnuje i Eusebiovi. Z těchto pramenů Larsen dochází k závěru, že Markovo evangelium nebylo v rané církvi chápáno jako kniha (*syggramma, biblion*), popř. jako „vysoká literatura“, ale jako *hypomnémata*. Nejprve se proto věnuje interpretaci předmluvy Lukášova evangelia, kterou porovnává s jednou z předmluv Galénova díla, a věnuje se interpretaci podobných slovních obrátů. U Eusebia a Papii si Larsen všímá, že ani jeden z autorů nehovoří o Markově evangeliu jako o „evangeliu“, a zároveň, že Papias chápe Marka jako toho, kdo vytvořil „textovou tradici“ zapsáním Petrových vzpomínek, a neprezentuje jej jako autora konkrétního textu (s. 90). Dle téhož Papiova fragmentu Marek nepsal Petrovy vzpomínky ve správném pořadí, popř. uspořádaně (*taxis*). Jelikož Larsen již dříve argumentoval, že součástí zpracování *hypomnémata* do knih bylo jejich řádné uspořádání (přidání *taxis*), díky čemuž byly knihy čitelnější a po literární stránce hodnotnější, chápe proto i Papiův fragment jako doklad své teze (s. 93). Larsen se poté krátce věnuje interpretaci Eirénaia, jenž dle něj byl prvním autorem, který o evangeliích (kromě Marka) hovořil jako o dokončených knihách, a nakonec se

zabývá interpretací Kléménta Alexandrijského a Eusebia (s. 95–95).

V šesté kapitole se Larsen již nevěnuje „čtenářům“ Markova evangelia, ale těm, kteří jej „používali“ v jeho původní formě *hypomnémat*. Ačkoliv to z textu není jasné, Larsen předpokládá, že prvním sepsaným evangeliem (dokončenou knihou s jasnou strukturou, *biblion*) bylo Matoušovo evangelium, které Larsen chápe jako dokončení Markových *hypomnémata* (s. 100–103). Matouš dle něj text Marka dokončil takovým způsobem, že mu přidal řád (*taxis*), přičemž se slovem „řád“ se můžeme setkat v kontextu, kdy autoři jako např. Lúkianos ze Samosaty nebo Galén hovoří o zpracování poznámek do formy knihy (s. 107). Larsen se v průběhu knihy věnuje obsahovým rozdílům Markova a Matoušova evangelia a tvrdí např., že materiál, který Matouš vynechal, je opakuující se, potenciálně „trapný“ anebo matoucí (s. 108). Naopak, materiál, který k Markovi přidal, více zapadá do „příběhu o člověku ve starém světě“, čímž zřejmě Larsen myslí životopis (s. 108). V závěru kapitoly se věnuje „otevřenosti textové tradice Marka“ s ohledem na doloženou variabilitu závěru Markova evangelia (s. 118–120). Larsen *contra* většinovému proudu bádání tvrdí, že vysoká textová

variabilita Marka odráží intenzitu, s jakou byl Marek používán (s. 118). Nicméně v této souvislosti se nabízí otázka, proč je Marek tak málo dochovaný – první komentář k Markovi napsal až v 5. století Viktor z Antiochie, ze 2. a 3. století je dochovaný pouze jeden rukopis Marka, zatímco např. Jan je dochovaný v šestnácti rukopisech apod. Navíc variabilitu různých konců Marka můžeme vysvětlit jednoduše jako tendenci kopistů harmonizovat Marka se třemi kanonickými evangelií.

Až v závěrečné kapitole Larsen dává čtenáři „tušit“, jak vypadala původní verze Markových *hypomnemat*, a v tomto momentě dle mého názoru i čtenáře mate. Po neustálém připomínání, že neznáme původní verzi *hypomnemat*, a že *hypomnemata* jsou pouze poznámkami, Larsen pracuje s textem nám dochovaného evangelia, jako kdyby byl téměř totožný s původní verzí *hypomnemat*. Ústřední tezí této kapitoly je tvrzení, že budeme-li chápat nám dochovaného Marka jako *hypomnemata*, přestaneme v něm hledat jednotnou literární strukturu, teologii a motiv. Nejprve se Larsen proto věnuje vnitřní struktuře evangelia a tvrdí, že jednotlivé perikopy jsou v evangeliu organizovány do pěti okruhů podle témat a často se opakujících slov

(např. první část Marka 1,21–3,6 je organizovaná podle klíčových slov „sabat“, „synagoga“ a tématem jsou mocné Ježíšovy skutky a opozice vůči němu, s. 129). Larsen však zároveň tvrdí, že jen proto, že Marek je „pouhou kolekcí poznámek“, a nikoliv příběhem (*diégésis*), neznamená to, že nemá strukturu příběhu (*narrative structure*, s. 134).

Jak jsem výše zmínila, Markova teologie není dle Larsena jednotná a obsahuje vícero christologií a soteriologií (uvádí např. pasáže 2,7; 10,17–10,22). Důvodem této „nejednoty“ je dle Larsena jednoduše absence autorova záměru vnést do textu „monolitickou jednotu významu“ (s. 140). Takovéto silné tvrzení o evangelistových motivech a nezájmu o jednotnou teologii si však dle mého názoru žádá hlubší teologickou analýzu, než kterou Larsen čtenáři nabízí. Dále se věnuje analýze jednoty motivu a polemizuje především s Williamem Wredem a jeho konceptem „mesiášského tajemství“. Jelikož Marek neměl zájem o jednotnou teologii, ani strukturu příběhu, neměl dle Larsena ani zájem o jednotný motiv, a z toho důvodu v evangeliu *je i není* mesiášské tajemství (s. 143).

Ačkoliv může být Larsenova teze podnětná, celý jeho pohled víceméně závisí na tom, zda Mar-

ka chápeme jako autora, který záměrně sepsal *hypomnémata*, a proto jeho text nemá dostatečnou úroveň a neodpovídá dobovému standardu životopisů, anebo zda Marka považuje jako literáta, který se pokusil sepsat Ježíšův život, byť se mu to „nepodařilo“ v takové kvalitě jako jiným kanonickým evangelistům. Takovýto výběr je nutný a paradoxní, protože Larsen čtenáři neustále připomíná, že koncept „autora“ je pro Markovo evangelium zavádějící, neboť nás nutí k hledání různých jednotlivých makrostruktur, záměrů apod. (s. 136–137). Myšlenka autora a jeho záměrů se dle mého názoru nelze vyhnout, jak to Larsen požaduje.

Larsenova teze je v řadě ohledů zajímavá, zároveň je ale v řadě ohledů i problematická. Z formální stránky je třeba vytknout poznámkový aparát nacházející se na konci knihy za který však autor nemůže. Nepraktické umístění poznámkového aparátu nedává vyniknout faktu, že Larsen pouze zřídka kdy v hlavní části textu odkazuje na současné bádání, a že se ojediněle kriticky vypořádává s jinými pohledy. S ohledem na množství primárních pramenů, ze kterých Larsen vychází, a které jsou pro jeho teze zásadní, by dle mého názoru čtenář docenil, kdyby jím

interpretované pasáže byly uvedeny. Formální problémy se však ve světle problémů, kterým se budu níže věnovat, jeví jako maličkost.

Larsenova publikace má dva hlavní problémy – a) prvním problémem je nekonzistence v argumentaci a b) druhým, nejzávažnějším problémem, je metoda (přebírání významů předmětového jazyka a zavádějící interpretace primárních pramenů). Ad a) v druhé části knihy Larsen téměř výhradně rozvíjí tezi, že Markovo evangelium bylo původně *hypomnématem* a Matouš, Lukáš a Jan nikoliv. K takovému závěru Larsen dochází na základě interpretace několika pramenů. Z toho důvodu jsem se v recenzi zaměřila na tuto linii argumentace. Současně však Larsen na mnoha místech píše, že i Matouš a Lukáš byli *hypomnematy*, tedy, že neměli potřebnou *taxis* a zřejmě ani dříve nespádali do životopisného žánru (např. s. 83). Dle Larsena tak kdysi existovala Markova, Lukášova a Matoušova *hypomnémata*. Lze si však takovou situaci vůbec představit? Dle jeho definic to není možné. Taková nekonzistence je dle mého názoru zapříčiněna Larsenovou pochybnou metodou, když je příliš často ochotný přejímat předmětovou rovinu jazyka a víceméně celá jeho teze je postavena na slovíčkaření, když v podstatě bez jakékoliv re-

flexe staví pouze na tom, kdo jak Marka nazve či nenazve. Např. na straně 83 tvrdí, že evangelia Matouše, Lukáše a Jana byla chápána Eusebiem, Origenem jako *hypomnémata*. Ale pouze na základě toho, že Eusebios tyto texty označí jako *hypomnémata*, nemůže bez další analýzy říci, že tomu skutečně tak bylo. Předmětová rovina je samozřejmě důležitá, ale rozhodně nemůže být ve výzkumu rozhodující. Když nějaký výraz z předmětové roviny používáme v komparaci a klasifikaci, tak jak to činí Larsen, „překládáme“ ho z roviny předmětového jazyka do roviny metajazykové, tzn. užíváme jej v jiném významovém systému, který má svá vlastní pravidla. Jestliže si definujeme *hypomnémata* jako text „bez větších literárních ambic“ anebo jednoduše jako „poznámky“, zamezíme tomu, že *hypomnématem* bude cokoliv, co jako *hypomnémata* jakýkoliv antický autor označí. Zároveň bychom se vyhnuli problému, že význam tohoto výrazu se měnil, mohl mít u různých autorů jiné konotace a nepoužívali bychom tak nepodložených analogií, jak Larsen činí. Příkladem může být diskuze nad tím, jestli se v případě předpokládaných pěti Heggesipových knih zvaných *hypomnémata* „hypomnématy“ míní titul, nebo žánr (viz Michael Durst, „Hegesipps Hypo-

mnemata – Titel oder Gattungsbezeichnung?“, Untersuchungen zum literarischen Gebrauch von *Hypomnemata*“, *Römische Quartal Schrift* 84 [1989]: 299–330).

Na závěr si můžeme položit rétorickou otázku, zda není Larsenovo kniha spíš *hypomnématem*, když jí chybí jednotná linie argumentace a obsahuje tolik lapsů, než knihou.

Magdalena Vytlačilová

TERTULIÁN:

O MODLITBĚ

(úvodní studie a komentář David Vopřada; překlad z latiny Pavel Koronthály, David Vopřada. Praha: Krystal OP, 2020, 107 s., ISBN 978-80-7575-076-1)

Ještě nikdy v dějinách naší země nevzniklo tolik překladů z díla církevních otců, navíc doplněných o úvodní studie, jako po listopadu 1989. O čem to vypovídá? O svobodě a prosperitě, jež ona vydání umožňují. O plodném působení několika akademických a vědeckých pracovišť. O rostoucím počtu osob, které nabyly potřebného specializovaného vzdělání. O jejich snaze překonat úpadek znalosti klasických jazyků v po-

tenciální čtenářské obci. O jejich úmyslu obohatit intelektuálně a spirituálně českou společnost, především místní církev a její teologickou reflexi i její kérygma.

Pokud jde o teologii, uvažuji takto: Každý obor musí znát své dějiny. Zaprvé proto, že to patří k příslušné erudici. Zadruhé proto, že mu to umožňuje, aby si osvojil již poznaná fakta i argumentaci, která se snažila postihnout jejich příčinné souvislosti, a aby tak svou reflexi nechal obohatit klady i zápory minulosti. Teologie navíc vyrůstá z historického Zjevení, jež je přístupné skrze Tradici církve. Musí proto své dějiny sledovat vědomě (*auditus*), neboť jejich prostřednictvím poznává Boho-lidskou pravdu o Bohu a člověku (*intellectus*).

Současná teologie je tak synchronní přítomností diachronně vzniklých poznatků a jejich více či méně kreativním rozvinutím. Je tedy pozitivní, že se objevují studie, které představují významné myslitele či minulosti. To platí i o překladech z díla význačných autorů dob minulých. Jsou-li kvalitní, poskytují nástroje, které mohou podněcovat a zkvalitňovat naši vlastní reflexi. Odborná vědecká práce se sice vždycky bude muset vracet k originálům, ale jistě si ráda poslouží i přetlumočením – už proto, že nikdo není univer-

zální polyglot. Překlady jsou navíc užitečné i v pedagogické a popularizační činnosti.

K tomuto poslednímu účelu patristických překladů se hlásí ediční řada Patristika, o které nakladatelství Krystal OP uvádí, že „se snaží zpřístupnit texty církevních otců co nejširšímu čtenářskému publiku, proto není pojata přísně vědecky, ale spíše popularizačně. Pomůže kněžím při přípravě kázání a katechezí, bohoslovcům při studiu a všem křesťanským čtenářům při objevování pokladu víry, který je uložen v patristických dílech.“ Právě tento ráz a cíl má tedy rovněž recenzovaná publikace.

Jak patrně, pojmem „popularizační“ se tu míní: nesloužící pouze vědeckým účelům, nýbrž různorodým potřebám Božího lidu. V předmluvě o tom David Vopřáda píše: úsilí poznat realie života rané církve „nevyhnutelně připomíná především archeologii“ a u některých pasáží Tertuliánova spisu mohou vznikat pochybnosti o užitečnosti takové četby, v zásadě si však křesťané 3. i 21. století „navzdory rozdílu osmnácti staletí kladou stejně palčivé otázky a pozorný čtenář se s textem *O modlitbě* musí vyrovnávat, ať už se modlí, nebo ne“. Klíčová je přitom otázka, „jak se dobře modlit“.

Na tomto pozadí hledá publikace – i celá ediční řada, velmi

pečlivě redigovaná – rovnováhu mezi vytčeným cílem a odpovídající formální stránkou. Hlavní odlišnost od titulů vydávaných v nakladatelství OIKOYMENH spočívá v tom, že nejde o zrcadlovou bilingvu, úvody jsou stručnější a grafická úprava méně nákladná. Přesto jde vždy o edice vybavené bohatým kritickým aparátem a o důkladná uvedení, což činí z každé knihy kvalitní moderní patristickou monografii.

V případě představované knihy pokrývá Tertuliánův spis *De oratione* – nejstarší dochovaný patristický komentář otčenáše – 20 stran včetně výkladových poznámek pod čarou, které vysvětlují obtížnější pasáže nebo je spojují s jinými Tertuliánovými díly. Text je členěn do kapitol a podkapitol, po straně jsou odkazy na biblické knihy a na paginaci z *Corpus Christianorum, Series Latina*, což umožňuje pohodlné dohledávání originálu. (Mne by bylo potěšilo, kdyby nechyběl odkaz na www.tertullian.org, kde lze pro první orientaci nalézt Tertuliánova díla v latině, včetně některých kritických vydání.) Překlad je kvalitní, oba jeho autoři jsou zkušení a obratní.

Vlastní spis uvádí Vopřadova poučená, přehledná studie v rozsahu 53 stran. Je členěna do čtyř větších kroků: Tertulián a jeho spis

O modlitbě (autor a jeho dílo, adresáti, záměr a struktura, celkový charakter spisu a ohlas v patristice), Modlitba prvních křesťanů (přechod od židovské ke křesťanské modlitbě a její přítomnost v raně křesťanských spisech, související zvyklosti – čas modlitby, postoj, mytí rukou, zahalování hlavy, pozdravení pokoje, znamení kříže, tzv. *statio*, liturgická modlitba), Tertuliánův výklad modlitby Páně (o modlitbě obecně, Ježíšovo nařízení o modlitbě, Tertuliánův text modlitby Páně, jednotlivé prosby, závěrečná rekapitulace, vnitřní postoje při modlitbě, závěr spisu), Tři poznámky k modlitbě u Tertuliána (Otčenáš a liturgie, modlitba ke Kristu, pozdější Tertuliánův rigorismus).

Dalších 23 stran knihy pokrývá seznam zkratk, rejstřík biblický, rejstřík antických autorů a pramenů, tematický a jmenný rejstřík, rejstřík moderních autorů a seznam literatury. Už z toho je patrné, co bylo řečeno výše: jde o edici důkladnou – natolik, že si čtenář může klást otázku, zda všechny rejstříky naleznou své reálné uplatnění. Překračují deklarovaný popularizační ráz ediční řady a slouží důkladnějšímu studiu.

Krásná, přínosná kniha *O modlitbě* doplnila útěšně se rozrůstající řadu nových překladů Tertuliánových spisů (*O hrách* – 2004,

O manželství – 2014, *O Kristově těle* – 2015, *Mučedníkům* – 2019) i jejich staršího sourozence (*Apologetikum* – 1877, 1987). Patří také na chronologický počátek těch patristických traktátů o modlitbě Páně, kterými v češtině disponujeme: sv. Cyprián – *O modlitbě Páně* (1948), sv. Řehoř z Nyssy – *Otče náš* (2019), sv. Augustin – *Promluvy o modlitbě Páně* (2019).

Vopřada sám vydal v nakladatelství Krystal OP již šestý titul. Tomu nenovějšímu předcházely: *Svatý Ambrož a tajemství Krista* (2015), sv. Augustin – *Vánoční promluvy* (2015), *Kněžství v prvních staletích církve I: 1.–3. století* (2018), *Kněžství v prvních staletích církve II: 4.–5. století* (2018), sv. Augustin – *Promluvy o modlitbě Páně* (2019). Přípravovány jsou dva další: *Quodvultdeus – Křesťní promluvy*, Tertulián – *O křtu*. Křesťané českých zemí mají v tomto autorovi patrologa, za něhož mohou být vděční Bohu. Díky tomuto jeho konkrétnímu počínu se mohou přes hranice tisíciletí učit „dobře modlit“.

Vojtěch Novotný

DOMINIK OPATRŇÝ:

ZACHRÁNIT LIDI OD HŘÍCHŮ: ETIKA V TEOLOGII MITRA JANA HUSA

(Jihlava: Mlýn, 2018, 126 s., ISBN 978-80-86498-63-2)

Skutečnost, že kolega Opatrný vstoupil na vpravdě minové pole husovských bádání a že se pokusil komplexněji zpracovat problematiku etiky, či spíše v případě tohoto středověkého mistra svobodných umění morální teologie, je třeba hodnotit jako projev odvahy, ekumenické zodpovědnosti a snahy překonávat sporná místa našich národních dějin. Daná problematika je velmi rozsáhlá a komplikovaná, protože vedle rozboru příslušných textů do hry vstupují také dějiny. Každý, kdo se zabývá podobným elaborátem, by měl velmi jasně rozlišovat to, co je tematickým těžištěm díla a **co je naproti tomu kontextuální záležitostí, která má čtenáři pouze připomenout to nejzásadnější z Husova životního příběhu** (1. kapitola, s. 7–14). Je evidentní, že nyní jde o Husovu etiku, a nikoli tolik o jeho životní osudy, což přísluší primárně profesním historikům, kteří zase ale nejsou s to vyhodnocovat Husovy teologické texty.

Kolega Opatrný v dalších kapitolách analyzuje následující

témata: 2. Zákon a jeho opodstatnění (s. 15–20); 3. Zákon Kristův a lidské zákony (s. 21–30); 4. Příkázání a rady (s. 31–44); 5. Aplikace Kristova zákona (s. 45–54); 6. Svědomí (s. 55–64); 7. Hřích (s. 65–78); 8. Pokání a moc klíčů (s. 79–90); Etika ctností (s. 91–108); 10. Zásluhy (s. 109–112).

Od druhé kapitoly tedy začíná rozbor jednotlivých klíčových otázek morální teologie či etiky. Autor zde projevuje svou původní biblistickou specializaci, což je patrné na jeho velmi dobré práci s pramennými texty. Tématem první partie je tedy hlavní motiv etického jednání. Jelikož Hus reprodukuje celou škálu názorů a sám je ve svých kázáních pak využíval, je zřejmé, že morální teologii vnímal jako nedělitelný komplex, přičemž dominantní je pro něho věrnost zákonu Božímu, zákonu Kristovu.

Třetí kapitola pojednává o zákonu Kristově a lidských zákonech. Opravdu velmi důležité a také objevené je konstatování, že Hus sice připouštěl existenci přirozeného zákona, nicméně ho považoval za překonaný zákonem Kristovým. Husův problém spočíval v tom, že chtěl vlastně skoro všechno vyvozovat z Písma, což v mnoha ohledech prakticky není dost dobře možné. Upřímně řečeno, vždy mně překvapovalo, že

mistr svobodných umění po sobě nezanechal v zásadě žádný filosofický spis a že veškerá jeho tvorba cílila do oblasti teologie, velmi výjimečně do oboru kanonického práva. Možná, že ono opomíjení přirozeného zákona s tímto Husovým tematickým tihnutím k teologii určitým způsobem souvisí. Rovněž v teologii stvoření pražský reformátor neprojevoval větší zájem o tehdejší přírodovědecký obraz světa.

Další partie je věnována Desateru, tedy trvale závazným starozákonním přikázáním, novozákonním přikázáním a radám. Přehled Husova pojmání míněných témat vykazuje rysy standardní dobové scholastické morální teologie. Uvědomoval si pražský horlitel Božího zákona, že předpisy Dekalogu jsou trvale závazné právě proto, že z větší míry odpovídají tomu, co definujeme jako přirozený zákon?

Pátá kapitola nás uvádí do problematiky aplikace Kristova zákona a konfliktu autorit. Kolega Opatrný zde velmi dobře propojuje svou analýzu Husových stanovisek na teoretické rovině s jeho příběhem a dokáže odhalovat, že motivy Husových rozhodnutí a jeho jednání se skrývají názory vyjádřené v jeho morálním teologickém myšlení. Z uvedeného hlediska byl tedy pražský mi-

str koherentní. Problémem ale je, že zdaleka ne všechny principy etického jednání lze vyvozovat za zákona Kristova, jak se domníval mistr Jan Hus. Historika by právě tato analýza mohla zaujmout, protože prohlubuje naše poznání o důvodech a motivech Husových voleb zejména v nejkritičtějších okamžicích jeho života.

Šestá pasáž předkládá myšlení mistra Jana o svědomí. Jestliže po trpkých dějinných zkušenostech se slepou poslušností státní autoritě je dnes daná záležitost pro nás opravdu klíčová, pak pro tehdejší scholastiku tomu tak nebylo. Ani Hus nevěnoval příslušné problematice tolik prostoru, kolik bychom vzhledem k jeho odvolávání se na vlastní svědomí před koncilem očekávali. Velmi důležité je Opatrného konstatování v závěru kapitoly: „Protože [soudcové] ale nedali Husovu svědomí dostatečné argumenty, dostal se obviněný do patové situace nebo v tehdejší slovníku do perplexní situace. Rozhodl se v ní podle instrukcí Tomáše Akvinského a následoval své svědomí.“ Pro nejednoho katolíka to bude znít velmi tvrdě: Hus neprojevil zatvrdlost, nýbrž v situaci, která byla pro něho zmatečná, šel za hlasem svého svědomí, a to dokonce na základě etického principu církevního učitele T. Akvinského.

Sedmá partie recenzovaného díla je věnována problematice hříchu a osmá kapitola pojednává o kajícnosti, zejména o svátostném pokání. Kolega Opatrný správně tvrdí, že Hus nepopíral platnost udělené svátosti ze strany nehodného kněze, po Augustinově příkladu ale zároveň správně podtrhoval, že je to mravně nepřijatelně defektní jednání, které Kristovu církev značně znevěrohodňuje. Dovolím si podotknout, že Husova rigidita – leckdy jako by zapomínal na to, že nenávidět je třeba hřích, ale nikoli hříšníka – úzce souvisí rovněž s jeho stanoviskem na poli dogmatické teologie. Jestliže v trinitární teologii téměř nehovoří o vztahové teorii, pak to koresponduje s jeho neschopností k dialogu a určitému eticky oprávněnému kompromisu,¹ což bylo ostatně v té době typické snad pro všechny lidi kolem něho. Jestliže hřích u něho v souvislosti s vyhraněným eschatologismem nabývá rozměru téměř negativního „božstva“, pak to souvisí s jeho soteriologií, v níž takřka natvrdo přijímá Anselmovu satisfakční teorii.² Husovy postoje na scéně dějin tudíž souvisejí nejenom s jeho morální

1 Srov. CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL, Úvod do husovských dilemat: historie a teologie, Praha: Karolinum, 2020, s. 338–366.

2 Srov. tamtéž, s. 316–337.

teologií, ale rovněž s jeho teologií dogmatickou.

V předposlední části se kolega D. Opatrný zabývá etikou ctností. Až na rozlišení „víry v, víry někomu a něčemu“ tato partie Husova etického myšlení opravdu nepřináší v zásadě nic originálního. Zkrátka a dobře stojíme před dobovou teologickou aretologií. Zajímavé je, že i pro kardinální ctnosti pražský mistr požadoval vlitý prvek, což by v jeho případě mohlo souviset s jeho skepsí vůči přirozenému zákonu.

Krátká desátá kapitola nás obeznamuje s Husovým smýšlením o problematice záslužnosti lidského jednání. Kolega Opatrný správně konstatuje, že otázka mravní kvality dobrého jednání člověka mimo stav milosti a ve stavu hříchu je dodnes otevřenou otázkou. Sám bych si k tomu dovolil podotknout, že hřích není nic jiného než nedostatek dobra, především pak lásky k Bohu a k člověku. Jakmile člověk zatížený břemenem hříchu projeví plnost lásky k Bohu a bližnímu, například v položení života za bratry, pak hovořit o jakémkoli nedostatku nedává dost dobře smysl. Mohlo by takové sebeobětování nemít význam pro spásu, pro věčnost? Husova pozice je ovšem velmi rigidní a člověku ve stavu hříchu upírá jakoukoli záslužnost, tedy pozitivní hodno-

tu jeho materiálně dobrého jednání pro věčnost, a také tvrdí, že takový člověk nemůže mít žádnou ctnost.

Nyní si dovolím přistoupit k celkovému hodnocení: Opatrného monografie je nesporně originální, protože tímto způsobem zatím nebyla Husova etika nikdy zpracována. Podněty zde nalezne nejenom teolog, ale – podle mého skromného soudu – také historik, protože může začít odkrývat spojitosti mezi Husovými postoji na scéně dějinných událostí a jeho morálně teologickým myšlením. Zároveň je třeba mít na vědomí, že se jedná o první takto zásadní krok na cestě objevování a vyhodnocování Husovy morální teologie, po němž by měly následovat další, které budou spočívat v detailnějším zpracování jednotlivých nastolených témat. Opět vychází najevo, že Jan Hus byl dobový scholastik a že jeho myšlení je výrazně katolické, byť zároveň morálně reformní. Prohlubování zkoumání daného materiálu půjde, jak doufám, ruku v ruce s rozvojem morální teologie, která by podle mne měla brát v potaz mnohem víc životní příběh dotyčného než jednotlivé izolované skutky. To, k čemu velmi pracně dospěl kolega Dominik Opatrný se, doufejme, promítne také do přednášek základního i doktorandského

stupně, aby zmíněné poznatky vstupovaly do hlubšího povědomí studentů, kteří pak budou k mistru Janovi zaujímat postoj mnohem méně ideologický a podstatně spravedlivější, než tomu bývalo v minulých desetiletích. Pokud se to podaří, Opatrného badatelské úsilí bude mít nemalý blahodárný praktický význam.

Na závěr drobná poznámka: Pevně doufám, že někteří naši kolegové z jiných církevních společenství nebudou vnímat a hodnotit Opatrného příspěvek z hlediska jakési konfesní ideologie, která by se obávala, že katolíci „nám Husa chtějí uzmut“. Tak tomu rozhodně není! Spíše by se naši ekumeničtí přátelé a bratři v Kristu měli radovat z toho, že prostřednictvím této práce je odhalován skutečný Hus, jenž je očišťován od ideologických přemaleb devatenáctého a dvacátého století, a že se vedle ekumeny na synchronní rovině česká katolická teologie chce rozvíjet poctivou ekumenu také na rovině diachronní.³

Ctirad Václav Pospíšil

3 Z evangelické strany po takovém přístupu k našim dějinám volá: PAVEL HOŠEK, *Je to náš příběh*, Brno: CDK, 2018; srov. také CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL, „Cesty k velkému češství (nejen) z katolického hlediska,“ *Teologická reflexe* 25, č. 2 (2019): 115–136.

ROMANUS CESSARIO – CAJETAN CUDDY:

THOMAS AND THE THOMISTS. THE ACHIEVEMENT OF THOMAS AQUINAS AND HIS INTERPRETERS

(Minneapolis: Fortress Press, 2017, xvii a 151 s., ISBN 978-1-5064-0595-7)

Tomáš Akvinský je často predstavovaný ako nadčasový mysliteľ. Bez kontextu jeho životných udalostí, prameňov, z ktorých vychádzal, ako aj tradície jeho nasledovníkov, by však bol len ťažko pochopiteľný. Kto teda bol Tomáš, kto sú tomisti a prečo má zmysel študovať ich dielo ešte dnes? Na tieto otázky prináša odpoveď kniha amerických dominikánov – tomistov Cessaria a Cuddyho. Romanus Cessario je profesor systematickej teológie na Teologickej

Dovolím si podotknout, že takový je rovněž smysl mých prací o Janu Husovi a T. G. Masarykovi, takže se jedná o práce po výtce teologické, a to s ekumenickým zacílením. Jde tudíž svým způsobem o eklesiologii v širším slova smyslu. Tuto poznámku musím učinit proto, že mnozí kolegové z katolických fakult se podívovali, proč se prý pouštím do historie. Tito vážení kolegové by měli vzít v potaz jednak to, že systematická teologie se zásadně nesmí uzavírat do sebe, jednak to, že má sloužit životu a to i v jeho rozměru společenství věřících v Krista. Mnohdy mám dojem, že lidé kolem mne vyslovují moudra, aniž by si příslušné dílo alespoň zběžně pročtli.

fakulte Ave Maria University na Floride. Autor viac ako dvadsiatich teologických kníh a vyše sto vedeckých článkov. Je členom Pontifikálnej akadémie sv. Tomáša a pôsobí ako editor viacerých odborných aj popularizačných periodík ako *The Thomist*, *Catholic Moral Thought*, či *Magnificat*. Cajetan Cuddy je inštruktor systematickej a morálnej teológie na Pontifikálnej fakulte Nepoškvrneného počatia vo Washingtone. Kandidát ThD. na Teologickej fakulte Fribourgskej univerzity vo Švajčiarsku. Editor a spoluautor niekoľkých teologických kníh a článkov, generálny editor série kníh *The Thomist Tradition*.

Thomas and the Thomists vychádza v rámci série *Mapping the Tradition*, ktorá predstavuje radu stručných ale obsažných sprievodcov ústrednými prúdmi kresťanskej tradície. Začínajúcim a pokročilým študentom poskytuje osvetľujúci pohľad na históriu kresťanského myslenia. Ako už prezrádza názov tohto dielu, kniha má dve časti. Prvá, *Tomáš alebo Príbeh Božej prozreteľnosti* (s. 3–43), približuje život a dielo sv. Tomáša, ktorý dokázal jedinečným géniom viesť svojich študentov „k objavovaniu skutočnej pravdy o skutočných veciach, ktoré pochádzajú od skutočného Boha“ (s. xii). Charakteristickým princípom, ktorý je

tou „červenou niťou“ Tomášovho učenia, je reálne odlíšenie bytia od nebytia. Iba bytie v skutočnosti existuje, nebytie neexistuje. V prístupnej analýze autori vysvetľujú, ako zo základného skutočného odlíšenia bytia a nebytia Akvinský objavil reálne odlíšenie aktu a potencie a ako ho „aplikoval“ na rozlíšenie matérie a formy, či esencie od existencie. Jedine v Bohu je esencia totožná s jeho existenciou.¹ Výnimočnosť Tomášovho myslenia dokresľujú odporúčania Leva XIII. (*Aeterni Patris*), Pavla VI. (*Lumen Ecclesiae*), Jána Pavla II. (*Fides et Ratio*, *Veritatis Splendor*), či Benedikta XVI.

Ako sa Tomášove učenie nedá oddeliť od jeho prameňov, ani jeho diela nemožno oddeliť od tradície jeho komentátorov.² Druhá časť knihy, *Tomisti alebo De-dičstvo Pravdy* (s. 47–140), rozoberá zrod tomistickej tradície najskôr vo vnútri rehole dominikánov, ale neskôr si nájde zástancov aj medzi jezuitmi, augustiniánmi, benediktínmi, kapucínmi, cisterciánmi a ďalšími (s. 102). Medzi tomistických veľikánov sa radia Ján Capreolus, kardinál Kajetán,

1 Porov. *Summa theologická* I, q. 3, a. 6.

2 Porov. Serge-Thomas BONINO, „Le thomisme et son histoire,“ *Revue thomiste*, č. 97 (1997): 5–8; „To Be a Thomist,“ *Nova et Vetera*, č. 8 (2010): 763–73; a „The Thomist Tradition,“ *Nova et Vetera*, č. 8 (2010): 869–81.

Dominik Báñez, Ján od sv. Tomáša, Karol René Billuart, či Reginald Garrigou-Lagrange. Predstavením mnohých tomistických učencov od 13. storočia až po súčasnosť autori knihy vyvracajú tvrdenie, že „Akvinského myslenie sa tešilo iba občasnej popularite“ (s. 129).

V posledných rokoch sa tomistická tradícia teší obnovenému záujmu. Dedičstvo sv. Tomáša je tiež predmetom sporu viacerých rôznych škôl. Najväčším prínosom knihy preto môže byť charakteristika „autentických nasledovateľov“ (s. xv) anjelského učiteľa. Ide o tieto tri spoločné črty: 1. Hľadanie pravdy hlbším porozumením Božieho Slova, odovzdávaného živou Tradíciou Cirkvi v spoločenstve s cirkevným magisteriôm, robí z tomizmu projekt cirkevného povolania v službe evanjelizácie (s. xvi). 2. Úsilie o múdrosť bez prispôsobovania sa hlavným intelektuálnym prúdom konkrétnej doby. 3. Tomášovi nasledovníci neopakujú jednoducho jeho tvrdenia, ale „prijímajú zásadné filozofické a teologické princípy anjelského učiteľa“ (s. xvii) a následne ich aplikujú na jedinečné otázky a výzvy svojej doby. Rozdiely v učeniach jednotlivých tomistov pochádzajú väčšinou práve z rôznosti ich historických kontextov. Podľa portugalského dominikána 17. storočia Jána Poinsoa (Jána od

sv. Tomáša), tomista „nasleduje tých, ktorí už Akvinského komentovali, miluje jeho učenie a snaží sa ho obraňovať a rozvíjať. Prejavuje pochopenie pre Akvinského intuície, váži si jeho metódu argumentácie a skrátka, pevne sa pridrža komentátorskej tradície“ (s. 105). Kardinál Georges Cottier k tomu pridáva štyri kvality tomistickej metódy: „dôvera v rozum, odvaha pravdy, pravdivosť vecí a múdrosť“ (s. 137).

Toto veľké zoznamovacie dielko má prínos najmenej v troch ohľadoch: 1. Začínajúci tomisti v ňom nájdu pútavý náčrt dôležitej teologickej a filozofickej tradície, ktorá svoju originalitu neskrešuje prispôbovaním sa novým myšlienkovým prúdom, ale preukazuje svoju životaschopnosť v úsilí o pravdu a svätosť. 2. Tomistická komunita ním získala intelektuálny a motivačný základ pre komplexné preskúmanie identity tomistickej tradície. 3. Obzvlášť dominikánska rehoľa a spiritualita v knihe nájdu nový stimul pre štúdium učenia Tomáša Akvinského a jeho osobitný vklad do histórie myslenia. Charizma rehole, do ktorej sám Tomáš patrila, totiž silno poznačila prijatie a rozvoj jeho učenia, ako to aj samotní autori – bratia dominikáni Cessario a Cuddy – dosvedčujú.

Peter Samuel Lovás