

LUDMILA JANA POSPÍŠILOVÁ:

*KLÁRA Z ASSISI A ANEŽKA ČESKÁ,
FRANTIŠKÁNSKÉ SESTRY A SVĚTICE*

*(Praha: Karmelitánské nakladatelství,
2024, 163 stran, ISBN 978-80-7566-
-575-1)*

Není obvyklé, aby knihu posuzoval rodný bratr autorky, nicméně vzhledem k tomu, že potenciálních recenzentů je u nás poskrovnu, vlastně mi nezbývá nic jiného než k této práci přistoupit. Kritizovat je vždy ošemetné, u díla tak blízké osoby je to pochopitelně ještě mnohem choulostivější. Profesní a vědecká poctivost však velí, aby toto riziko bylo podstoupeno a aby nebyly brány předběžné ohledy.

Historii tohoto spisu znám velmi dobře, protože souvisí s nesmírným úsilím, které sestra Ludmila vynakládala na chod Institutu františkánských studií po více než dvacet let, za což jí patří nejenom má veliká úcta a vděčnost. Sama zde přednášela o františkánské spiritualitě, kterou studovala v Římě, pochopitelně rovněž o její ženské podobě, která byla dlouho hluboko ve stínu oné mužské roviny františkánství. Bez nasazení sestry Ludmily by zmíněný institut velmi záhy zanikl, pokud by se vůbec kdy postavil na vlastní nohy.

Prvních zhruba šedesát stran díla je věnováno příběhu a životnímu zápasu svaté Kláry z Assisi a především jejímu boji o privilegium autentické františkánské chudoby. Velmi důležitý je postřeh týkající se tak zvané minority, česky bychom řekli umenšlosti. Společnost se tehdy dělila na ony vyšší, tedy na šlechtu a do určité míry též velmi bohaté měšťany, a ony nižší, tedy na obyčejné lidi, kteří pracovali vlastníma rukama. Toto kastování se projevovalo i v ženských řeholích, kde byly chórové sestry a sestry laičky. Klára patřila svým původem ke šlechtě a v duchu svatého Františka své privilegované postavení zásadně nechtěla uplatňovat. V jejím klášteře si byly všechny sestry rovný, všechny pracovaly a všechny se společně modlily.

Zde bych si dovolil doplnit christologickou motivaci minority, která je přímo do očí bijící. Nešlo tu primárně o sociální reformy, nýbrž o důležitý prvek skutečného následování či napodobování Krista. Jde tu o zakoušení pomyslného sklonění se, sestupu, kenóze našeho Pána. Nekonečný se stává smrtelným, bohatý chudým, přeslavný Boží Syn obyčejným tesařem, a to proto, aby nás svou chudobou obohatil (srov. 2 Kor 8, 9). Právě touto chudobou od moci a vlastního postavení chtějí fran-

tiškání obohacovat v Kristu druhé. V současné době, kdy skoro všichni, a to bohužel i v církvi, baží po vyšším postavení, po nezřízené popularitě, medialitě, po tom, aby vypadali lepší, nežli ve skutečnosti jsou, je daný rys obohacování chudobou ozdravný a velmi potřebný.

Problém nastal, když kardinál Hugolin oktrojoval sestrám řeholi, která byla střižena podle vzoru benediktinek. Klára pak po zbytek života usilovala o to, aby v jejím klášteře bylo uplatňováno privilegium pravé chudoby a také o to, aby se sestry nedělily na vyšší a nižší. Když se Anežka jako dcera královská stala klariskou, stala se její vítanou spolubojovnicí, která navíc díky svému původu přece jen měla mnohem snazší přístup k nejvyšším církevním kruhům.

Následuje partie věnovaná životním osudům a zápasům svaté Anežky a zejména jejímu spojení s Klárou z Assisi. Autorka přehledně uvádí zejména české práce věnované české františkánské světicí. Dovolil bych si na tomto místě doplnit, že u příležitosti její beatifikace vznikla knížka z pera vyšehradského kanovníka a horlivého vlastence Václav Štulce.¹ Je jasné, že Štulc byl pastorač-

ně horlivý a že v jeho době nebyly ještě k dispozici důležité historické prameny, pročez dotýčný spis se spíše svědectvím o příslušné době a úctě k Anežce než nějakým opravdu pozoruhodným badatelským přínosem. Nicméně zmínka daného spisu, případě spisů, je určitě zcela na místě.

Opravdu objevná je partie, kde autorka hovoří o úctě Anežky ke svaté Ludmile, což je historicky velmi pravděpodobné, protože svatí příslušející k vlastní dynastii bývali v následujících generacích velmi ctěni jako přímluvci u Hospodina. Stačí vzpomenout příklad Karla IV., který byl v přímé rodové linii potomek Karla Velikého a jako Přemyslovec důrazně šířil kult svatého Václava. Mimochoodem pražská čtvrť Karlov se jmenuje právě po velkém císaři z osmého a devátého století, a nikoli po našem českém panovníkovi.

Vraťme se ale k Anežce. Autorka velmi dobře informuje o jejích osudech od dětství, přes peripetie s nevydařenými námluvami. Zároveň jsme informováni o příchodu františkánů do naší země a o jejich brzkém štěpení na tak zvané

Cytillo-Methodějská, 1875, 192 stran. Tentýž autor ale již o tři roky dříve vydal spis: *Anežka, slavná Přemyslovna, blahoslavená prvá, starší sestra chudých panen sv. Kláry*, Praha: Steinhauser a Novák, 1872.

1 Srov. Václav ŠTULC, *Z paláce a kláštera – obrázky ze života blahoslavené Anežky Přemyslovny*, Praha: Kněhtiskárna

konventuály a observanty, kteří chtěli zachovávat chudobu v její původní strohosti a nezajištěnosti. První františkáni k nám přišli z Bavorska, hovořit v dané souvislosti o Německu sice není nesprávné, nicméně Bavorsko je přesnější vymezení území, odkud k nám bratři přišli. Anežka pochopitelně lnula k observantům a v okolí jejího kláštera se objevovali bratři příšedší z Itálie. Jestliže autorka praví, že se zde hodně hovořilo italsky, není to zcela nesprávné, nicméně ve třináctém století ještě nemůžeme hovořit o italštině v dnešním slova smyslu. Mluvílo se tedy zde pravděpodobně dobovou toskáňštinou. Anežka přesně v duchu svaté Kláry usilovala nejen o původní františkánskou chudobu, ale také převzala princip rovnosti mezi sestrami, jak to vyplývá ze zpráv o tom, že sama konala služebné práce. Opravdu podnětný je postřeh týkající se upravování italských pravidel života pro naše klimatické poměry. Klára byla v této věci rovněž velmi lidská a rozumná. I o to ale musela s mužskými dozorci nad chodem kláštera bojovat.

Určitý problém mám s tvrzením na straně 43, kde se dozvídáme, že pokorným je člověk vždy vůči někomu jinému. S pokorou je to ale z hlediska systematické teologie mnohem složitější. Jde tu

v první řadě o nesmlouvavé sebehodnocení. Svým způsobem je to tedy primárně pohled na sebe samotného. To je také východisko ve vztahu k jiným. Je-li zářným vzorem pokory sám Kristus, pak pokora určitě neznamená jen hrbení hřbetu a poddajnost. Konstatované v sobě tají něco, co mne trápí již několik desetiletí. Ti, kdo studují spiritualitu, nedbají na systematickou teologii, kterou ponechávají ve svých pracích výrazně stranou. Jenomže dogmatická a morální teologie sestupují až k nejhlubším kořenům zdravé křesťanské spirituality. Na řádovém generálním studiu v Římě, tedy v Antonianu, se studenti zabývají stále spisy svatého Františka a svaté Kláry, nicméně o vrcholných myslitelích františkánství, tedy o Bonaventurovi a Janu Duns Scotovi se toho moc nedozvědí. Když jsem to ještě jako student velmi opatrně naznačoval, poznal jsem, že s rovností mezi bratry to není právě tak, jak se dává navenek na odiv. Ani pravda, která je evidentní, nebývá ctěna tak, jak se halasně prohlašuje.

Recenzovaná kniha je určitě velmi dobrá jak z historického hlediska, tak ze zorného úhlu spirituality. Je velmi podnětná i z toho důvodu, že se zde konečně setkáváme nejen se ženskou spiritualitou, ale také s autenticky ženským pohledem na danou věc, což by

mělo čtenáře vést k hlubšímu zamyslení nad tím, jak se v církvi i dnes namnoze nepěkně zachází s řeholnicemi, které na některých místech mohou být degradovány na obyčejné služby v hábitu. Jazyk díla je velmi přístupný, autorka není zbytečně mnohomluvná, a proto lze předpokládat, že jejímu výkonu budou rozumět i lidé, kteří o teologii mnoho nevědí. Některým opravdu originálním postřehům naší autorky by měli věnovat pozornost i historici a ti, kdo se specializují na problematiku hagiografie.

Ctirad Václav Pospíšil

**ALBERTA M. PUTTI – MARIA
CAMPATELLI (ED.):**

*IL RESPIRO TRINITARIO DELLA CHIESA:
LA SINODALITÀ VISTA DAI CRISTIANI
ORIENTALI*

(*Roma: Lipa, 2023, 184 stran, ISBN
978-88-3128-2123*)

Závěrečný dokument druhého zasedání XVI. řádného všeobecného shromáždění biskupské synody (2. – 27. října 2024) vyjmenovává mnoho důležitých teologických otázek, které se v různé míře týkají synodální obnovy církve. Protože některé z nich potřebují

důkladnější studium, z podnětů celého synodálního procesu bylo vybráno deset takových oblastí života a poslání církve. Proč? Nejsou bez právních a pastoračních dopadů. Dikasteria římské kurie proto mají spolupracovat „tím, že vytvoří studijní skupiny, které pomocí synodální metody zahájí hloubkové studium některých témat“ („Chirografo del Santo Padre Francesco,“ *OR*, 17. 2. 2024, s. 12). Vyžadují soustavné a časově náročné teologické, kanonické a pastorační hloubkové studium podle synodální modality za účasti odborníků ze všech kontinentů a dikasterií římské kurie podle jejich kompetencí. Na prvním místě seznamu oblastí jsou vztahy mezi východními katolickými církvemi a latinskou církví. Zde se již mnohé daří: existuje pomoc těmto církvím v diaspoře od místních církví latinského obřadu; jsou zapojeny do biskupských konferencí; jsou vydány přiměřené pastorační instrukce. Klíčová je otázka, jak jim pomoci zachovat si vlastní identitu a pěstovat své specifické dědictví a zároveň rozvíjet účinnou jednotu v různosti. Odlišné akcenty vlastní východní a západní tradici a rozdílnosti každé místní církve obohacují celou církev. Autorky a autoři recenzované publikace jsou přesvědčeni, že nabízí perspektivy napomáhající k ožive-

ní naděje a obnově Božího života v církvi.

K hlubšímu pochopení, o co se v této oblasti bude v této realizační fázi synody o synodalitě jednat, napomáhá signifikantní soubor studií významných teologů tradic křesťanského Východu, jež připravily k vydání dvě italské teoložky Alberta M. Putti a Maria Campatelli. Podařilo se jim do jedné publikace přizvat ke spolupráci špičkové pravoslavné teology, byzantsko-slovanské, syrské a řecké tradice, rovněž i katolické teology východní tradice. Jimi vytyčené téma vytvořilo prostor pro široké, do hloubky zaměřené diskuzní fórum, nabízející zrcadlo k současné grandiózní snaze o synodální proces v katolické církvi iniciované papežem Františkem. Událost vskutku prorocká! Všimněme si podrobně základních linií zvolených autorů, jež je možné považovat za představitele vůdčí intelektuální elity myslitelů, akademiků, pastýřů i současného východního mnišství, teologů křesťanského Východu.

V rozsáhlém úvodu editorky představují kontext jejich teologické diskuze, dále její základní komparativní vyhodnocení na pozadí diskuze o synodálním procesu v latinské církvi a konečně i jejich společně sdílený a zřetelně formulovaný záměr: „Obnovení pově-

domí o synodalitě a o způsobu, jakým bylo slovo synoda, které patří ke křesťanské tradici, v různých církevních tradicích deklarováno s různými akcenty (s. 11). Tento přístup je hmatatelným trendem, jenž se v poctivé teologické práci projevuje v duchu zásady *ad fontes*. V katolické církvi latinského obřadu tento směr se začal již v první polovině 20. století a našel své vyvrcholení na Druhém vatikánském koncilu. V oblasti ekumenických vztahů se otázky synodality a konciliarity staly součástí oficiálního teologického dialogu mezi katolickou církví a pravoslavnými církvemi (Ravenna 2007; Chieti 2016). Téma synodality silně rezonovalo při příležitosti oslav stého výročí moskevského koncilu z let 1917–1918 a zejména Velkého sněmu pravoslavné církve na Krétě v roce 2016 (srov. Pavel Ambros, *Křesťanský Východ a Západ: Inkulturace a interkulturace*, Brno 2017, s. 229–248). Pro papeže Františka je *konstitucionální dimenzí církve*. S ním se autoři v zásadě shodují. Docházejí k závěru, se základní Františkova teze je něco více než (i široce pojatá) změna administrativních postupů a struktur. Jejich příspěvky se stávají pro nás výzvou, již nelze přehlédnout. Synodální proces takto pojmávaný zakořeňuje stávající formy institucionální církve v jejím obsahu.

Rozumějme: v jejím duchovním, mystickém a eschatologickém společenství, z něhož vychází, ke kterému směřuje a kterým je volána, aby se stala součástí hlásání světu, který Krista takto v církvi nepoznal. Křesťané různých tradic se zde hlásí (navzdory rozdílnosti lokálních kulturně-společenských specifik) k naléhavému nároku vymezit takto reflexivně pojatou analýzu církve vůči tomu, co ji konstituuje. Kulturní změny (nežijeme v epoše změn, nýbrž ve změně epochy) mají kolosální dopad na tradiční pastorační přístupy a církevní instituce. Výzvy, jež církevní společenství zažívá, vyvolávají hluboké přehodnocení způsobů jejího *missio*, nadto zásadní přehodnocení paradigmatického našeho teologického myšlení. Podle autorů však může být zhroucení tradičních způsobů hlásání a přítomnosti křesťanských církví v současném světě prozřetelností příležitostí k opětovnému propojení způsobu života a jednání církve se srdcem její víry, a to ve stále zralejším vědomí, že *forma ecclesiae* je úzce spojena s Bohem prostřednictvím přítomnosti zmrtvýchvstalého Krista a naší společné účasti na možnosti dovršit jeho dílo spásy v eschatologickém horizontu. V čem konkrétně? Totiž že církev představuje taktéž hmatatelné znamení. Kniha postuluje

důsledně požadavek směrem k reflexi latinské církve: k synodálnímu procesu nemůže nepatřit to, co si o něm myslí a jak jej po staletí utváří východní církve různých tradic, ať katolické, pravoslavné, či starobylé (předchalcedonské). V čem spočívá hlavní přínos knihy? Ukázat, jak a) současný historický a ekleziologický kontext vybízí k obnovení povědomí o synodalitě; b) výraz synoda, který patří ke křesťanské tradici, je v různých církevních tradicích nahližen s různými akcenty. Autorky jsou přesvědčeny, že za předpokladu, že téma synodality souvisí s *konstitutivním rozměrem církve*, je pak „k obnovení jádra každého autentického křesťanství, a to jak na Východě, tak na Západě, zapotřebí rozhodujícího setkání, které přesahuje kontext vlastní nejbližší a bezprostřední zkušenosti se společnými místy, kulturními a teologickými módami a které čerpá z nehlubšího světa vlastních kořenů“. Tento druhý pól tajemství církve (dvě plíce církve, podle Sebastiana P. Brocka metaforicky tři plíce) ukazuje na jinakost chápání rozdílnosti, chápání, jež by bylo plytké, „pokud se srovnává pouze v rámci Západu a latinské církve, tedy se skutečnostmi, které, jakkoli odlišné, jsou vždy výsledovatelné v jedné matici“ (s. 14). Stručně představme jednotlivé příspěvky.

Příspěvek Christose Yannarase (*Il fondamento trinitario, cioè personale, della sinodalità*, s. 23–32) nahlíží církev z trinitárního hlediska: je Božím životem Trojice, sdíleným Božím lidem. Jinak je zakotvena v samotné podstatě života osob. Církev jej odráží ve svém bytí v dějinách. Synodalita podle něj souvisí s ontologií existence. To předpokládá především otázku jinakosti a společenství jako vzájemně konstitutivních skutečností. Jinakost není druhotná vůči jednotě; je primární a konstitutivní pro samotnou ideu bytí. Právě proto, že Bůh je láska (srov. 1 Jan 4,8), nemůže být náš Bůh Bohem osamělým. Kdyby byl osamělým Bohem, Janův výrok by nebyl výrazem lásky, ale sebelásky. Takový výrok platí pouze o Bohu, který je extatický, tj. který potvrzuje svou identitu událostí společenství. Křesťanský Východ nám připomíná, že jednota Boha není zajištěna jednotou přirozenosti, ale osobním principem: láskou Otce, která vytváří nezničitelné společenství mezi třemi Osobami. To znamená, že jinakost není útokem na jednotu, ale jejím předpokladem. Žádná Osoba nemůže být jiná, aniž by byla ve vztahu. Společenství tedy jinakost neohrožuje, ale vytváří ji: je to přítomnost ve druhém, která odhaluje tajemnou a nedefinovatelnou tvář každého z nich. Svo-

boda není jen svobodou volby, ale svobodou být jiný v ontologickém smyslu. Osoba je identita, která vzniká prostřednictvím vztahů, je to *Já*, které existuje jen do té míry, do jaké je ve vztahu k *Ty*, které potvrzuje jeho existenci a jinakost. To je to, co odlišuje osobu od jednotlivce. Osoba je jinakost ve společenství a společenství v jinakosti.

Tím je dáno, že naše *Já* je založeno v druhém a skrze druhého je právě Láska. Bůh je Láska a jako Láska je Svatá Trojice, tj. tři Osoby, které nestojí v sebezpotvrzení, ale v sebezapření, stává se sebou samou skrze úplné sebedarování. Ježíš o tom mluví, když nám chce tuto skutečnost zprostředkovat ve chvíli večere: „Já v nich a ty ve mně“ (Jan 17,23).

Trojiční ontologie se zde otevírá antropologii. Událost Ježíše Krista je rozšířením tohoto způsobu existence na celé lidstvo a celé stvoření. V rané církevní obci se opakovala věta: *unus christianus nullus christianus*. Křesťan izolovaný, oddělený od ostatních, není křesťanem. Dalo by se říci: člověk, který je sám, neexistuje. Osoba existuje pouze v dynamickém vztahu s druhým, je konstituována svým vztahem k druhému: Ty jsi, tedy já jsem. Ve křtu jsme obnoveni k životu jako dar. Tento způsob existence osoby *tváří v tvář* tedy není cílem, ale nejhlubší sku-

tečností, kterou nám Bůh sdělil. Podle Yannarase († 24. 8. 2024) se tento přístup netýká pouze ontologie, nýbrž i gnoseologie. Oddělit poznání od ontologie, tedy od společného základu existence, znamená izolovat poznání od lásky, tedy vytvořit mrtvé poznání, protože Duch Svatý je Pánem životodárného společenství. Vycházet ze společné ontologie existence naproti tomu znamená, že není možné oddělit poznání od lásky a že dobře vidět znamená vidět s touto láskou, vidět ze vztahu.

Další autor, Sebastian Brock, je znám i u nás (*Cooperazione/synergia/synodia*, s. 33–46). Vychází ze syrské tradice, konkrétně z daru trinitárního (společného) života, jež Bůh daroval lidstvu s vtělením. Otevírá široce pojímaný rozměr synergie, spolupráce. A činí tak prostřednictvím sugestivních a fascinujících rysů syrské tradice se všemi obrazy, které zdůrazňují výměnu, k níž dochází v dějinách spásy mezi Bohem a lidstvem, především obrazem výměny šatů. Všechny tyto obrazy zdůrazňují, že každá výměna má svůj původ v Boží iniciativě, v Boží blahosklonnosti, v jeho předběžném a svobodném daru, který ho nutí vyprázdnit sebe sama (srov. Flp 2,7) a sestoupit na úroveň lidstva, čímž v dějinách spásy kopíruje svůj trinitární způsob existen-

ce. Tento dar uvádí do pohybu *společnou cestu* (σύνωδος), na níž podobně jako učedníci z Emauz objevujeme Pána jako společníka na cestě, na níž se učíme dávat přednost obdarování (dárce) před tím, kdo dar přijímá. Toto přijímání daru se děje pouze skrze naše svobodné přilnutí. Výsledek této cesty je stejně jako u emauzských učedníků překvapivý: setkání se sebou samými se stává zjevením pravdy o Kristu jako vzkříšeném Pánu. Emauzy se stávají cestou zpět do Jeruzaléma, tj. do společenství, kde učedníci přijímají Ducha, který je otevírá k rozšíření společenství, jež zakusili. Pro Brocka je počátkem jakékoli synodality proces, jímž se tímto způsobem stáváme *učedníky cesty* (srov. Sk 9,2; 18,25; 19,9.23; 22,4; 24,22), tedy vzkříšeného Pána, pod jehož vedením se vydali na cestu, která vede k pravému životu ve spoluodpovědném a harmonickém vykonávání různých charismat a služeb. Dosud nezjevená cesta (srov. Žid 9,8), která se ukázala být nikoli zákonem, nýbrž osobou. Jen v osobě se odehrává Pascha a exodus, kráčí (Kol 2,6), dokonce běží (Flp 3,12nn), aby dosáhli Otce. Křest, jak jej Brock přibližuje z hlediska syrské tradice, implicitně potvrzuje význam Božího lidu v prvotní církvi, bez něhož je ob-

tížné pochopit ústřední postavení synodality a její logiku.

Cyril Hovorun (*L'evoluzione della sinodalità in Oriente*, s. 47–60) podává přehled různých forem, jichž synodální instituce a události nabývaly (regionální, ekumenické, autokefální církve, místní nebo stálé synody). Popisuje jejich navázání k různým historickým okolnostem. Protože církev je způsob existence spojený s Božím vlastním způsobem existence, vyjadřuje takové společenství, jež žije z daru i v institucionálních strukturách. Ze synodality jako základní kvality celého církevního života musí vyplynout také specifický způsob církevního života a jednání. Pojem synodality zahrnuje její obsah – společně sdílený Boží dar, i formu – institucionální aspekty církve jako společenství. Variabilita synodálních forem je důkazem toho, že církev je považována za podstatné. Kořeny konkrétních forem života, které církev utváří, se nacházejí v Kristově tajemství a v životě křesťanského společenství od jeho počátků, předávaných různými způsoby po staletí až k nám. Zatímco struktury jsou projevem a zjevením obsahu společenství církevního života, synodální princip církve nelze ztotožnit s žádným z jeho mnoha historických projevů. Žádná institucionální forma, jež je posílena

jejím kanonickým statusem, není platná sama o sobě, ale její platnost vyplývá z její schopnosti sdělovat a uskutečňovat skutečnost, kterou představuje. Hovorun připomíná, že taková historická vyjádření, v nichž je synodální princip vyjádřen, jsou relativní. Formy synodality jsou podle něj „jako lešení kolem budovy [...] pomáhají udržovat přirozenost, ale nejsou její součástí“ (s. 47). Musí se sice přizpůsobovat měnícím se historickým potřebám, ale tyto změny nemají své motivy pouze v kulturních a sociálních důvodech, ale spíše v prohloubení spolupodpovědnosti, kterou má každý pokřtěný za poslání, jež Kristus svěřil církvi, a pochopení hierarchického uspořádání jako služby Božímu lidu.

Příspěvek Kallistose Wareho (*Sinodalità e primato nella Chiesa ortodossa*, s. 61–78) je klíčový. Dotýká se vztahu mezi synodalitou a primátem, ústředním postavením biskupa v synodální zkušenosti, počínaje jádrem utvářejícím podstatu církevního společenství, jež je rozpoznatelná při lámání chleba. Ne že by církev neměla dělat nic jiného než slavit božskou liturgii, ale eucharistie je životně důležitým zdrojem, z něhož vychází každá další církevní činnost v tom smyslu, že je tím, co drží církev pohromadě a činí ji jedním

tělem. V ní se uskutečňuje Kristova přítomnost, a to prostřednictvím Ducha, který sjednocuje duše v jediném citu (srov. Flp 2,1–5), který byl v Ježíši Mesiáši. Proto „církvní jednotu není vnucena shora mocí jurisdikce, ale vytváří se zevnitř díky společenství ve svátostném těle a krvi vzkříšeného Pána“ (s. 62). Navíc hypotéza, že původ synod spočívá v rozšíření eucharistického shromáždění, nebo skutečnost, že slovo *synoda* bylo použito pro označení slavení eucharistie (σύναξις /setkání věřících za účelem poslechu čtení Bible nebo pro slavení eucharistie/) i označení setkání biskupů a členů kléru, které by tvořilo synodu (σύναξις), svědčí o *příbuznosti* mezi synodou a eucharistií a službě synody dynamickému rozšíření eucharistie. Kallistos Ware († 22. 8. 2022) trvá na potřebě osvojit si *synodální smýšlení*, aniž by omezoval otázku synodality na vlastní postupy synod a koncilů, ale označuje ji za kvalitu, která se vztahuje na celou církev ve všech dimenzích jejího života. Právě toto synodální smýšlení je zárukou *spirituality společenství*, která se promítá do ochoty naslouchat a otevřenosti vůči druhým, tedy vlastností, které, pokud chybí, činí ze synodálních institucí administrativní a byrokratickou realitu. Nakonec se věnuje otázce primátu a zdů-

razňuje vzájemnou komplementaritu a provázanost synodality a primátu. Jedná se o strukturální překlad trinitárního a eucharistického principu. Nejsvětější Trojice není nevýrazné společenství, ale skutečnost, která má svůj původ v Otci, jenž svobodně potvrzuje svou vůli existovat tím, že plodí Syna a dává vzniknout Duchu. Podle něj (vědom si toho, že se vyjadřuje zjednodušeně a tím i zkresleně) latinská tradice se zřekla synodality jako ekleziologického principu a praxe, zatímco synodální model se nadále praktikoval na Východě. Bez tohoto zjištění nepochopíme, jak přesně rozdělení církví postupně deformovalo legitimní rozmanitost způsobu prožívání primátu a kolegiality, který je vlastní Východu a Západu v rámci dynamismu společenství.

Dva příspěvky Ioannise Zi-zioulase (*Conciliarità e primato*, s. 79–94; *L'istituzione sinodale. Problemi storici, ecclesiologici e canonici*, s. 95–130) se zabývají ústředním postavením biskupa v synodální struktuře. Zde se možná setkáváme s tématem, které je třeba pečlivě zvážit. Antická tradice nepochybně potvrzuje úzké pouto mezi biskupem a jeho místní církví. Jako příklad stačí připomenout Cypriánova slova: „Biskup je v církvi a církev je v biskupovi“ (Cyprián z Kartága, *Epistula*, LXVI, 8). Prá-

vě kolem biskupa se ve shromáždění shromážděném v eucharistické *σύναξις* projevuje katolická *ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ*, tělo Páně na jednom místě, ve společenství se všemi místními církvemi rozptýlenými v čase a prostoru. Protože v každé z církví se nachází to, co je ve všech, a ve všech to, co je v každé z nich, jsou společně jedinou církví Boží. Nejsou jí proto, že by každá z nich přidávala něco, co chybí jedné nebo druhé, ale proto, že v každé z nich žije ono společenství, které Bůh vzbudil v Jeruzalémě v den Letnic a které je prvotinou svátku všeobecného společenství, k němuž směřuje a které ji čeká v nebeském království.

Církev není pouhým společenstvím věřících, nýbrž tajemstvím spásy. Existuje kontinuita mezi místními církvemi a Kristem, nemohou být s Kristem směřovány, ale také ne od něj oddělovány. Každá z nich je *celým Kristem* (Augustin, *Enarratio in Psalmos*, 90, Sermo 2,1) a prvotinou konečné eschatologické jednoty všech v Ném, na níž však ještě nemají plnou účast, ale jsou na cestě k ní. Žádná místní církev proto nemůže sama sebe chápat jako církev Boží izolovaně, nýbrž je ze své podstaty ve společenství s ostatními církvemi. Eucharistie je událostí, která nás uvádí do společenství se vše-

mi eucharistiemi, stejně tak synodalita překračuje své hranice a biskup, který předsedá své místní církvi, se ocitá ve společenství se všemi ostatními biskupy. Prvenství biskupa v jeho místní církvi (tj. skutečnost, že je *πρότος*) a jeho začlenění do biskupského kolegia se tak uskutečňují současně jako dva neoddelitelné účinky jeho samotného svátostného svěcení. Každé biskupské svěcení proto předpokládalo (což je praxe, která ve východních obřadech přetrvává dodnes) a) že jméno místní církve bude uvedeno v modlitbě svěcení, tj. v ustavujícím aktu svěcení; b) zapojení biskupů sousedních církví, čímž se projevovala provázanost jeho služby s ostatními církvemi rozptýlenými po celém světě. V době, kdy se zdá, že v katolické církvi dochází k posunu směrem k chápání synody jako reprezentativního orgánu různých členů, které tvoří církev, spíše než jako výlučně biskupského orgánu, jsou Zizioulasovy zmínky důležitým připomenutím, možná pokojnou výtkou, abychom *mysleli dogmaticky*, tj. abychom rozvíjeli církevní praxi a doktrínu opatrně a nepodkopávali základní principy správné ekleziologické artikulace.

Příspěvek mnišky Vassy Lari-
nové (*Sinodalità e Liturgia delle Ore*, s. 131–156) se zaměřuje na liturgii

hodin. Nachází v ní možnost rozvinutí jedné ze základních myšlenek, totiž vztahu ekleziologie a slavení eucharistie. *Eucharistická ekleziologie* Nikolaje N. Afanasjeva († 1966) byla ve 20. století mezi pravoslavnými teology nejoblíbenější. Koneckonců synodalita byla ve starověku chápána jako rozšíření eucharistie. Právě v liturgii přestává být obec věřících rozptýleným lidem a stává se *církví Boží*, když se shromažďuje k oslavě Pána a obnovuje život jako společenství, podle obrazu trinitární existence. Podle autorky je liturgie antropologií v akci, antropologií Kristova proměnění, na němž se podílí jeho tělo (tj. my), když se shromažďuje k jeho oslavě. Lámaající se chléb a společný kalich tvoří přechod od osobního Kristova těla k tělu, které věřící tvoří jako celek, a dávají tak tušit plné společenství, které budeme prožívat v Království. Liturgie tak připomíná původ církve, důvod jejího svolání, její tajemný rozměr, její eschatologický horizont, a brání tak tomu, aby se společenství redukovalo na pouhý sociologický rozměr. Jejím účinkem je symfonie, shoda. Je to shoda, která umožňuje mluvit o přítomnosti Ducha, a tím také o trvalosti v neporušitelnosti.

Autorka přesvědčivě dovozuje, jak a proč eucharistická ekleziologie prodělala mezi pravoslavnými

teology 20. století velký rozvoj. Důvody jsou podle ní historické. Většina z nich se po rozpadu ruského impéria a sociálních a politických krizích na Balkáně ocitla v prostředí emigrace. Aby si zachovali svou konfesijní identitu, měli několik cest. Jednou z nich bylo svázat svou náboženskou identitu s identitou národní, což byla cesta, kterou se vydalo několik skupin v diaspoře. Dalšími zvolenými cestami bylo zakořenit svou identitu v myšlení otců prostřednictvím *neopatrstické syntézy* nebo v eucharistii prostřednictvím *eucharistické ekleziologie*, a tím nově definovat církev v základních pojmech. Tato teologie se prolínala s nesmírně živým proudem reflexe katolických teologů, jako byli H. de Lubac, Y. Congar, L. Bouyer atd., kteří rovněž přispěli k jejímu rozvoji. Jak však Vassa Larinová uvádí na jiném místě, každý z těchto teologů zdůrazňoval význam jiných aspektů církevního života. Jinak hrozí, že se eucharistická ekleziologie změní v církevní praxi, která povolání k účasti na svátosti jednoty, kterou je katolická církev neboli *соборность*, redukuje na hierarchii a neděli.

Boris Gudziak, arcibiskup metropolita ukrajinské katolické arcidiecéze ve Filadelfii, ve svém příspěvku (*La sinodalità in una Chiesa locale Promuovere la comu-*

nione nel contesto cattolico orientale, s. 157–182) zdůrazňuje pastorační úhel pohledu. Vychází ze zkušeností eparchiálních synod realizovaných v době jeho biskupského působení v Paříži pro ukrajinské katolíky východního obřadu v kontextu dějin jejich církve. Když se jako biskup církve ocitl prakticky bez struktur a finančních prostředků, bylo pro něj snazší přejít k základům onoho vzájemného přijetí založeného na vzájemném naslouchání a důvěře, že církev je Boží, a proto je to On, kdo ji střeží a vede. Když existují struktury, můžeme být v pokušení myslet si, že právě ony dělají církev takovou. V některých ohledech se struktury mohou stát také maskou, kterou zakrýváme svůj strach z druhých. Když je však církev chudá a nemá ani struktury, ani prostředky, pak zjišťuje, že vše vychází ze setkání lidí s Bohem, který s nimi vstupuje do vztahu a dává vzniknout nové zkušenosti jejich vzájemných vztahů. To nás osvobozuje od strachu, který brání společenství, a dává prostor eschatologickému horizontu, který představuje cíl naší pouti, umožňuje společenství od srdce k srdci a činí naši cestu již účastí na cíli. Článek moudře, a proto skromně popisuje roli a postoj biskupa v tomto pokusu o podporu synodalita v místní církvi, založeném

na naslouchání, které díky Duchu dává vzniknout intuici, kterou lidé sami dýchají. Takové naslouchání se stává jakýmsi praktickým vyznáním a oslavou jednoty všech pokřtěných v Kristu, která plodí církevní svědomí.

Editorky tohoto souboru esejí jsou si dobře vědomy kulturního kontextu, v němž se diskuze odehrává. Nemůžeme zastřít vzrůstající nespokojenost se způsoby a strukturami participace. Zde podle nich „existuje velké nebezpečí uzavření se do partikularismů a uchýlení se k autoritářství, kde moc ekonomiky, kulturního a technologického průmyslu vykonává jakousi diktaturu. Poněvadž však církevní společenství nemůže nevytvářet spásu,“ hledá praktické odpovědi na otázky, co dává či nedává smysl. Podle nich „církevní společenství jako prostor, kde se společenství prožívá a učí, ve vděčnosti a pokání, je místem, které projevuje krásu a pomáhá překonat podobu církve, jež má tendenci se připodobnit ve své institucionální podobě ostatním institucím tohoto světa. Synodalita proto znovuobjevuje církev, která se projevuje jako organismus, jenž žije ve dvou rovinách: v dějinách a v nebeském království. Tato krása se projevuje také ve vztazích přátelství, které autoři mezi sebou prožívají (...),

jež jsou jednou z královských cest k plnému církevnímu společenství“ (s. 21).

Pavel Ambros

ARTHUR WESTWELL – INGRID REMBOLD – CARINE VAN RHIJN (EDS.):

RETHINKING THE CAROLINGIAN REFORMS

(Manchester: Manchester University Press, 2023, 275+X stran, ISBN 978 1 5261 4955 8)

Karolinské reformy jsou zcela po právu trvale v centru zájmu historického bádání. Význam karolinského reformního programu pro transformaci raně středověké společnosti lze jen těžko přecenit. Základní kontury celého programu již podalo starší bádání v celé řadě příspěvků na základě edičně vydaných pramenů, a tak výzkum posledních dvou dekád intenzivně obrací svou pozornost ke studiu karolinských rukopisů. To je stále patrnější zejména v posledních letech, kdy je již celá řada karolinských rukopisů dostupná online. Jednotliví autoři se tak stále častěji uchylují k dekonstrukci obrazu shora přesně řízené reformy a na místo toho poukazují spíše na společného ducha reformního

programu. Do tohoto programu bylo zapojeno široké spektrum aktérů a na lokální úrovni nebyl plně podřízen centralizované autoritě. Touto problematikou se v úvodní kapitole zabývá Carine van Rhijn a zároveň se věnuje vymezení termínů „karolinská renesance“ / „karolinské reformy“ / „karolinské *correctio*“ (jež jsou sice do jisté míry užitečné, avšak nesou ideové zabarvení a dnes jsou již do značné míry významově rozmělněné). Zabývá se také hlavním účelem těchto změn (ať již je nazveme jakkoli), jímž byla snaha o spásu duše křesťanské společnosti. Právě důraz na spásu v karolinské době je dlouhodobě těžištěm autorčina zájmu,¹ a proto není divu, že i zde mu přikládá hlavní význam. Autorka přitom upozorňuje, že vyzdvihování samotného intelektuálního reformního programu bez této podstatné komponenty neodpovídá dobové mentalitě. Autorčiny závěry stran zmíněné terminologie jsou výstižné – žádný z pojmů nepovažuje za optimální ani odpovídající dobové terminologii, a to ani označení *correctio*, jak se mylně domníval

1 Viz alespoň nejnověji Carine VAN RHIJN, *Leading the Way to Heaven: Pastoral Care and Salvation in the Carolingian Period*, London – New York: Routledge, 2022, kde se též k této problematice v podobném duchu v úvodu vyjádřila.

P. E. Schramm a v návaznosti na jeho teze následující bádání.² To pochopitelně není nijak zvláště překvapivé a nemělo by to nevyhnutelně vést k autorčině skepsi. Neschopnost nalézt ideální termín totiž ukazuje, že užívání umělých historických označení, jako je reforma či renesance, je nezbytné pro konceptuální uchopení materie, kterou tehdejší aktéři nijak systematicky nechávali. Vzhledem k domnělé a chybné představě o dobovosti termínu *correctio* by snad bylo i lepší a legitimnější vědomě užívat moderní termíny reforma či renesance. Zároveň je třeba upozornit, že ačkoliv C. van Rhijn oprávněně upozorňuje na primární význam spásy, tento důraz se v jejím pojetí mění až v jakési zaslepení vůči jiným, více světským fenoménům, které jsou v očích badatelů nedílnou součástí onoho souboru zvaného „karolinská renesance“ – jako například měnové reformy či snaha o zefektivnění a zpřehlednění hospodářské sféry.

V první číslované kapitole se Ingrid Rembold zabývá ženskými klášterními komunitami, přičemž upozorňuje, že reformy karolin-

ských klášterů byly prosazovány muži, a proto ženská klášterní společenství nezasáhly do takové míry jako v případě (více prozkoumaných) mužských komunit. V tomto kontextu autorka polemizuje zejména se staršími tezemi J. Semmlera, který činil závěry svých četných (a dodnes zásadních a užitečných studií) zejména na základě analýzy mužských klášterních komunit. Ve druhé kapitole pak Stephen Ling nejprve shrnul širší souvislosti franské kanovnícké reformy a následně upozornil, že kanovnícká reforma formulovaná biskupem Chrodegangem z Met v textu známém jako *Regula canonicorum*, nebyla v karolinském období zpočátku chápána jako zásadní normativní text, který nelze podle místních potřeb upravovat. Ba naopak – jednotliví biskupové, jako například Willibald z Eichstättu, text upravovali podle dalších dostupných monastických vzorů.

Ve třetí kapitole se Cinzia Griffoni a Giorgia Vocino zabývají pedagogickým dílem Alkuina z Yorku, a především otázkou jeho recepce a implementace do výuky. Na tomto příkladu autorky kriticky ukázaly, že reforma vzdělávání v karolinské době nebyla jen výsledkem nějaké shora nařízené a centralizované restrikce. Jednotlivé školy se opíraly o vlastní tra-

2 Viz např. Percy E. SCHRAMM, „Karl der Große. Denkart und Grundauffassungen. Die von ihm bewirkte Correctio („Renaissance“),“ *Historische Zeitschrift* 198 (1964): zde 339–342.

dice a zkušenosti a nemusely recipovat nám známá „klasická“ díla, která vznikala na karolinském dvoře. Závěr autorek, že existenci karolinské školské reformy je třeba zpochybnit jako celek, se však jeví jako přehnaný a zbytečně provokativní. Pokud bychom tuto dekonstrukci přijali, nebylo by zapotřebí nazírat hranici mezi meroveckým a karolinským obdobím z hlediska jakékoli zásadnější kulturní změny.

Nápravě liturgie a posvátného jazyka se ve čtvrté kapitole věnovali Els Rose a Arthur Westwell. V kazuisticky pojaté studii zaměřené na anonymní spis *Dominus vobiscum* a na dílo Amalaria z Met upozornili na dílčí diverzitu liturgické praxe a na skutečnost, že z pohledu současníka nemusela být za správnou liturgii považována liturgie unifikovaná. Otázkou, jak v karolinské době autoři rozlišovali pravdu od nepravdy, se v páté kapitole zabývala Irene van Renswoude. Věnovala se přitom především teologickým sporům 9. století – nejprve na příkladu již zmíněného Amalaria a následně Jana Scota Eriugeny. Částečně také navazuje na úvodní terminologické zamyšlení C. van Rhijn, když mimo jiné poukazuje na dobový význam pojmu *correctio* (který lze patrně chápat jako snahu přivést chybní zpátky k víře hájené da-

ným společenstvím). Publikaci pak uzavírá kapitola Kristiny Mitalaité, která tematicky navazuje na předchozí kapitolu i na úvodní pojednání C. van Rhijn, neboť se věnuje termínům *correctio*, *renovatio* a *reformatio* v karolinském teologickém diskurzu. Ukázala přitom, že termíny byly zpravidla užívány personálně, a nikoliv v obecném teoretizujícím smyslu. To však není nijak překvapivá teze a neměla by vést ke skepsi, že za danými termíny nelze nalézt i teoretické koncepty. To ostatně prokázala debata vedená ohledně užívání termínu *regnum* v karolinském období.³

Kniha jako celek je výstavním dílem moderního hyperkritického přístupu, který pečlivě a za pomoci rukopisného bádání dekonstruuje teze dosavadního bádání, avšak za cenu, že ne vždy nabízí uchopitelné alternativy výkladu. Pokud bychom takovou dekonstrukci opravdu se všemi důsled-

3 Přehledně srov. např. dílčí shrnutí Jörg JARNUT, „Anmerkungen zum Staat des frühen Mittelalters: Die Kontroverse zwischen Joahannes Fried und Hans-Werner Goetz,“ in *Akkulturation: Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, eds. Dieter Hägermann – Wolfgang Haubrichs – Jörg Jarnut, Berlin – New York: De Gruyter, 2004, s. 504–509, ve kterém lze nalézt shrnutí základních tezí a odkazy na další literaturu.

ky přijali, museli bychom odmítnout většinu terminologie jako ahistorickou a neodpovídající pramenům (a to ze značné části platí i pro latinské termíny vycházející z pramenů, protože i tyto termíny používáme oproti dobovým autorům v posunutém významu). Historie však není jen souhrn toho, co se v dějinách událo. Historie jako věda má za úkol odpovídat na otázky. Jedná se o systematický postup a je tudíž zcela relevantní tento postup opatřit moderní terminologií (s vědomím limitů tohoto přístupu) a nalézat za událostmi struktury, kterých si dobo-

ví aktéři nebyli vědomi. Jestliže si současníci v 8. a 9. století neuvědomovali, že se podílejí na nějakém reformním programu, není žádný důvod, proč bychom jej neměli zpětně v jejich počínání identifikovat. Karolinská renesance ani karolinské reformy tak v očích historické ani laické obce jistě nebudou v dohledné době jen zastaralými nepotřebnými termíny, jež tito autoři ostatně nedokázali konstruktivně nahradit. V dílčích ohledech je však publikace inspirativní a užitečnost jí nelze odepřít již díky odkazům na prameny.

Martin Šenk