

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2012
roč. 2, č. 2

Druhý vatikánský koncil po padesáti letech

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM
2013

REDAKČNÍ RADA

výkonný redaktor, předseda redakční rady

ThLic. Mgr. Jaroslav Lorman, Th.D.

členové redakce

ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Richard Čemus (Pontificium Institutum Orientale, Roma)

Dr. Theol. Slavomír Dlugoš (Kath.-Theol. Fakultät, Wien)

prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D. (FF UK, Praha)

doc. Ivana Noble, Ph.D. (ETF UK, Praha)

prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D. (CMTF UP, Olomouc)

prof. Dr. Albert-Peter Rethmann (IWM Sankt Georgen, Frankfurt a. M.)

Dr. phil. Jakub Sirovátka (THF KU, Eichstätt-Ingolstadt)

ThLic. Petr Štica, Th.D. (KTF UK, Praha)

David Vopřada, Th.D. (KTF UK, Praha)

prof. ThDr. Lubomír Žák (Pontificia Universitas Lateranensis, Roma)

ADRESA REDAKCE

AUC Theologica

Univerzita Karlova v Praze

Katolická teologická fakulta

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: theologica@ktf.cuni.cz

<http://www.theologica.cz>

distribuce – objednávky

Centrální katolická knihovna KTF UK

Thákurova 3, 160 00 Praha 6

e-mail: knihovna@ktf.cuni.cz

OBSAH

STUDIE

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Vybrané inspirace obsažené v prvních třech kapitolách *Dei verbum*
padesát let po zahájení koncilu 9

PETER HÜNERMANN

Kritéria recepcí II. vatikánského koncilu 35

VARIA

MARTIN KOČÍ

Trinitární perspektiva teologie náboženství. Nástin přístupu
k nekřesťanským náboženstvím v myšlení Gavina D'Costy 61

BENEDIKT KRANEMANN

Liturgie v perspektivě druhého: výpravy do budoucnosti bohoslužby 87

DANA VRABELOVÁ

Korunování milostných mariánských obrazů 105

RECENZE A ZPRÁVY

Prokop Brož

Kristus, Duch a jednota církve v dějinách. Ekleziologie J. A. Möhlera. 127
(Lukáš Nosek)

Pavel Filipi

Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika
(Jan Rückl) 131

ÚVOD

V říjnu loňského roku jsme si připomněli padesáté výročí zahájení 2. vatikánského koncilu, svolaného papežem Janem XXIII. k pastorační a ekumenické obnově církve. Dialog s moderním světem, k němuž vybízel ve své nástupní encyklice Pavel VI., se stal leitmotivem koncilního snažení. A právě k této klíčové události moderních dějin katolické církve i teologie se vrací dva první příspěvky. Přední český teolog Ctirad V. Pospíšil ve svém příspěvku inspirace koncilní konstituce *Dei Verbum* a upozorňuje na další vývoj teologické reflexe v dané oblasti. Připomíná nedostatečné zpracování problematiky tzv. přirozeného zjevení. Konstatuje, že v průběhu padesáti let uplynulých od 2. vatikánského koncilu došlo k prohloubení hermeneutické kultury teologické reflexe zejména co se týče propracování otázek spjatých s inkulturací. Vybízí k jasnějšímu rozlišování „velké“ tradice od tradic eklesiálních. Autor třetího příspěvku Peter Hünermann připomíná ty texty 2. vatikánského koncilu, které reagují na historické podoby víry a církevního života a dávají vzniknout novým formám, totiž *Dignitatis humanae*, *Orientalium ecclesiarum*, *Unitatis redintegratio* a pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*. Hünermann poukazuje na to, že recepce 2. vatikánského koncilu neprobíhá pouze v teologii, nýbrž jde o komplexní a široký proud zahrnující i jednotlivce a správní rozhodnutí nejrůznějších instancí. Recepce koncilu musí podle autora textu pokračovat dál a vést k obrácení a vyznávání vin, které se usadily v dějinných podobách církevního společenství. K tomu je inspirací i současná krize katolické církve.

Část *Varia* otevírá studie nadějného mladého českého teologia Martina Kočího věnovaná analýze teologického myšlení teologa náboženství Gavia D'Costy. Autor představuje jeho koncept trojiční teologie náboženství. D'Costa je přesvědčen, že právě trojiční nauka představuje vhodný klíč k reflexi nekřesťanských náboženství. Jakkoliv je tento koncept přínosný pro teologii náboženství, autor studie shledává jeho nedostatky právě v oblasti hlubšího promyšlení křesťanské trojiční nauky.

Další příspěvek je věnován dějinám křesťanského umění a zabývá se praxí korunovace mariánských obrazů. Mladá badatelka na tomto poli představuje rozmach této barokní podoby úcty k Matce Boží Panně Marii.

STUDIE

VYBRANÉ INSPIRACE OBSAŽENÉ V PRVNÍCH TŘECH KAPITOLÁCH *DEI VERBUM* PADESÁT LET PO ZAHÁJENÍ KONCILU

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Vracet se znovu k dogmatické konstituci II. vatikánského koncilu o Božím zjevení není z několika důvodů právě snadná záležitost. V první řadě platí, že zejména první tři kapitoly tohoto velmi hutného textu hovoří o neuralgických bodech celé křesťanské teologie: vymezení pojmu zjevení, problematika předávání zjevení, inspirace. Když konstatujeme, že tohle všechno je denní chleba každého teologa, není to určitě nic objevného. Není proto divu, že se dotýkáme záležitostí, jež jsou – anebo by měly být – každému z nás důvěrně známy. S tím pak vcelku pochopitelně souvisí jednak nebývalá šíře otázek, jimiž se zmíněná konstituce zabývá, jednak to, že o daném tématu existuje velmi rozsáhlá druhotná literatura.¹ Lze k dané problematice říci ještě něco nového?

¹ Z české původní tvorby připomínáme: AA. VV. *II. vatikánský sněm – příprava a průběh*. Řím: Křesťanská akademie, 1968. (Jedná se o soubor článků, které vycházely v průběhu koncilu nebo těsně po jeho skončení. Publikace má navzdory určitým nedostatkům váhu svědectví o tom, jak byl koncil prožíván v době svého konání.) KREJČÍ, Josef. *Slovo Boží*. Řím: Křesťanská akademie, 1971 (Tento komentář vyšel k pátému výročí od vyhlášení konstituce.) POSPÍŠIL, Ctirad V. Posvátná Tradice podle Dei verbum. *Teologické texty 2000*, roč. 11, s. 112–115; BROŽ, Jaroslav – MIKULICOVÁ, Mlada. *Sborník Katolické teologické fakulty IX. Z konference k 40. výročí Dei verbum konané 15. 11. 2005 na KTF UK v Praze*. Praha: Karolinum, 2007; tematikou obsaženou v *Dei verbum* jsem se navíc poměrně podrobně zabýval v monografii POSPÍŠIL, Ctirad V. *Hermeneutika mystéria*. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, ³2010, s. 72–105. Z překladové literatury je třeba připomenout na prvním místě dokumenty magisteria a také texty PBK. Je evidentní, že tematiky obsažené v *Dei verbum* se dotýkají i mnohé jiné dokumenty kupříkladu MTK, nicméně v následujícím přehledu se omezujeme pouze na ty, které mají k problematice zjevení a jeho předávání bezprostřední vztah: BENEDIKT XVI. *Verbum Domini – posynodní apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve* (30. 9. 2010). Kostelní Vydří: Karmeli-

Z řečeného vyplývá, že je nutno učinit určité volby, protože hovořit o všem by nevyhnutelně vedlo k určité povrchnosti, která by vzdělaného čtenáře rozhodně nemohla zaujmout. Již bylo poznamenáno, že se budeme věnovat pozornost přednostně první polovině dané konstituce, kterou však nemíníme komentovat souvisle, protože takových textů je k dispozici sdostatek. Vybereme tedy zde přítomné nosné inspirace a pokusíme se k nim přistupovat z hlediska současného stavu bádání, což by měl být inovativní moment tohoto příspěvku.² Ospravedlnění nám k tomu poskytuje následující text samotné *Dei verbum*:

„Vzrůstá totiž chápání předaných věcí a slov, a to jak přemýšlením a studiem věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci, tak hlubším pochopením duchovních skutečností z vlastní zkušenosti.“³

Dlužno vzít v potaz, že samu dogmatickou konstituci, která je výrazem nejvyššího magisteria církve, musíme na základě toho, co

tánské nakladatelství, 2011; PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Výklad Bible v církvi*. Praha: Zvon, 1996; PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE. *Židovský národ a jeho posvátná Písma v křesťanské Bibli*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2004. Dále upozorňujeme na tituly: PESCH, Otto Hermann. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 262–280; POJAVNIK, Ivan. *Mysterium koncilu*. Olomouc: MCM, 1998, s. 283–348.

Ačkoliv není rozhodně snadné vybrat několik cizojazyčných titulů z jejich nepřehledného množství, zdálo by se hrubým opomenutím nepřipomenout následující: FELICI, Pericle. *Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*. In GAROFALO, Salvatore (ed.). *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano secondo*. Roma: Unedi, 1969, s. 330–346 (tento obsáhlý slovník představuje výjimečné svědectví, protože mnozí přispěvatelé byli přímými a aktivními účastníky prací na koncilních dokumentech); BETTI, Umberto. *La Dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione*. Roma: Antonianum, 1985 (vynikající monografie přímého aktivního účastníka prací na textu konstituce); LATOURELLE, Rene (ed.). *Vaticano II – Bilancio e Prospettive Venticinque anni dopo (1962–1987)*, 1. sv. Assisi: Cittadela editrice, 1987, s. 125–342 (celkem 13 příspěvků renomovaných odborníků).

² Obdobný přístup zejména k dogmatické konstituci *Lumen gentium* je patrný v dokumentu: MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. *Vybraná témata z eklesiologie*. In POSPÍŠIL, Ctirad V. (ed., překlad, úvodní studie). *Dokumenty MTK věnované eklesiologii a svátostem do roku 1995 a Dokument PBK Jednota a rozličnost v církvi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 135–186. V tomto textu se 25 let po uzavření koncilu projasňuje řada témat, například otázka terminologie „partikulární“ – „místní“ církev, která v koncilních dokumentech není vyjasněna, atd.

³ 2. VATIKÁNSKÝ KONCIL. *Dei Verbum*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995. čl. 8, s. 113.

se v ní nachází, hodnotit jakou součást svědectví⁴ jednak o přítomnosti apoštolské tradice,⁵ jednak o úsilí hlouběji tuto tradici chápat a vnímat, protože je zcela legitimní po padesáti letech uvažovat nad danými tématy z hlediska toho, co se v teologii v mezidobí odehrálo. Zároveň je zřejmé, že problematice apoštolské tradice je třeba věnovat speciální pozornost. To by nás nemělo překvapovat, neboť právě II. kapitola *Dei verbum* představovala zřejmě nejožehavější téma celého II. vatikánského koncilu.⁶ Vlastnímu zamyšlení nad tajemstvím tradice ovšem předradíme několik bodů, v nichž se z dnešního hlediska zamyslíme nad vybranými nosnými inspiracemi, a tak zasadíme reflexi tajemství apoštolské tradice do širšího kontextu.

Máme-li v rukou určitý dokument magisteria, musíme se nejprve zamyslet nad stupněm jeho věroučné závaznosti. Jestliže sama konstituce nese kvalifikaci „dogmatická – věroučná“, a nikoliv „biblistická“, pak s tím evidentně souvisí otázka poměru mezi biblickými vědami a dogmatickou teologií. Následně si stručně připomeneme ústřední inspirace obsažené v první a třetí kapitole. Celé pojednání pak dospěje k středobodu našeho zájmu, jímž je právě problematika tradice. V celkově pátém bodu upozorníme na určité možné mariologické inspirace týkající se teologie slova, k nimž nás vybízí nedávno vydaná posynodní exhortace Benedikta XVI. *Verbum Domini*. V závěru pak upozorníme na přesahy současné teologické reflexe vzhledem k textu koncilní konstituce.

1. Nevyšší úroveň „třetího koše“?

Otázka stupně závaznosti nauky obsažené zejména v dogmatických konstitucích II. vatikánského koncilu se zcela pochopitelně objevila již v době koncilních jednání. Pokud se jedná přímo o *Dei verbum*, generální sekretář koncilu, arcibiskup Pericles Felici, na ni

⁴ Jestliže platí: „Výroky svatých otců svědčí o oživující přítomnosti této tradice, jejíž bohatství se přelévá do praxe a do života věřící a modlící se církve“ (tamtéž), pak by totéž mělo platit o díle otců shromážděných na II. vatikánském koncilu.

⁵ Srov. tamtéž, čl. 7, s. 112.

⁶ „Není riskantní tvrdit, že dogmatická konstituce *Dei verbum* je nejkvalifikovanějším dokumentem II. vatikánského koncilu, a to přinejmenším proto, že příprava zmíněného dokumentu se odehrávala počas všech zasedání koncilu. [...] Ze šesti kapitol *Dei verbum* byla právě ta druhá již od samého začátku nejvíce oponována a také nejepečlivěji vyhodnocována.“ BETTI, Umberto. *La Dottrina*, s. 9–10.

odpovídá krátkým textem s titulem „*Notificatio*“ ze dne 15. listopadu 1965.⁷ Kriticky je třeba poznamenat, že tento důležitý text bývá obvykle v překladech dokumentů obsažen, v české verzi ho však hledáme marně. Domnívám se, že v příštích edicích by bylo záhodno právě zmíněný nedostatek odstranit.

V první řadě se v „*Notificatio*“ konstatuje, že koncil má pastorální zaměření, a proto koncilní otcové chtějí výslovně definovat záležitosti týkající se víry a mravů jen tehdy, pokud je to výslovně uvedeno. V *Dei verbum* ovšem nemáme žádnou explicitní kvalifikaci ohledně dogmatické definice v úzkém slova smyslu ve formě „definujeme, prohlašujeme...“. Zároveň se ale v „*Notificatio*“ tvrdí, že všechno, co tento dokument jakožto výraz nejvyššího magisteria tvrdí, jsou věřící povinni přijmout podle úmyslu koncilních otců, a to v souvislosti s principy teologické interpretace.

Příznějme si, že odpověď vyznívá na první pohled poněkud záhadně. V dané souvislosti je záhodno připomenout, že v letech těsně po koncilu se objevilo mínění, podle něhož by II. vatikánský koncil předložil vlastně dvě nová dogmata, konkrétně o svátostnosti biskupského svěcení⁸ a právě o problematice apoštolské tradice. Problém ale tkví v tom, že dogma je pravda zjevená, a proto nevyhnutelně vyvstává otázka, jak dokladovat zjevený charakter reflexe nad tajemstvím tradice? U svátostného rázu biskupského svěcení by dané prokazování zřejmě nepředstavovalo tak zásadní problém. Každopádně ale platí, že samo magisterium ve svých následujících dokumentech o prohlášení nových dogmat na II. vatikánském koncilu nehovoří. Ať už bude hodnocení stupně závaznosti těchto bodů nauky II. vatikánského koncilu v budoucnu jakékoli, určitě platí to, co stojí v LG, čl. 25, totiž že věřící má povinnost přilnout k výrokům nejvyššího magisteria i tehdy, nevystupují-li jeho nositelé „*ex cathedra*“.

Zamyslíme-li se nad kvalifikací dogmatické závaznosti *Dei verbum* z hlediska *Doktrinálního komentáře* J. Ratzingera, který vyšel v souvislosti s dokumentem *Ad tuendam fidem*⁹ v roce 1998 jako nový

⁷ Tedy pouhé tři dny před závěrečným hlasováním, které se odehrálo dne 18. listopadu 1965. Z 2550 přítomných 2344 vyslovilo „*placet*“ a jen 6 „*non placet*“. Srov. tamtéž, s. 229–230.

⁸ Srov. BETTI, Umberto. *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica Lumen gentium*. Roma: Antonianum, 1984.

⁹ Srov. JAN PAVEL II. *Ad tuendam fidem – motu proprio* (18. 5. 1998). Text *Doktrinálního komentáře* je součástí dokumentu KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. *Vyznání víry a přísaha věrnosti*, původně ze dne 25. února 1989, který vyšel znovu v souvis-

výraz toho, jak magisterium chápe sebe samo, pak se mi osobně jeví, že nauka této dogmatické konstituce patří do tak zvaného „třetího koše“. Jedná se tudíž o výroky řádného univerzálního magisteria, které nejsou ani prohlášením nějaké pravdy za zjevenou (dogma), ani prohlášení nějaké nauky jako definitivní. To pochopitelně otvírá cestu k dalšímu rozvíjení předložené nauky, ale zároveň nás ve svědomí zavazuje k tomu, abychom takovou nauku přijímali „s uctivostí rozumu a víry“.

Právě zmíněné kvalifikaci bývá někdy rozuměno ne zcela správně, protože se nejedná pouze o přilnutí na základě čiré vůle, nýbrž také na bázi zdravého rozumu osvíceného vírou. Magisteriální texty posledních desetiletí totiž mají výrazně přesvědčovací a argumentační ráz, který apeluje na soudnost adresátů. Řečeno jinak, výroky učitelského úřadu, mají být přijímány nikoliv jako cosi přednostně heteronomního a autoritativního, nýbrž spíše – pokud to zralost adresáta umožňuje – autonomním způsobem, tedy na základě souzvuku mezi výrokiem a více či méně vybroušeným smyslem pro víru, jímž je věřící vybaven.

Dané konstatování ohledně příslušnosti *Dei verbum* do tak zvaného třetího koše však vrhá světlo i na obsah samotného *Doktrinálního komentáře*, protože zde zmíněný třetí koš bude mít s velkou mírou pravděpodobnosti celou řadu úrovní, což však v příslušném dokumentu není uvedeno.¹⁰ Každý jistě pochopí, že encyklika nebo posynodní exhortace, jakožto typický formát dokumentů třetího koše, bude mít výrazně nižší úroveň než formát „dogmatické konstituce“ ekumenického koncilu. Nezapomínejme, že církevní dokument nesoucí označení „konstituce“ („bulla“) má pro církev obdobnou váhu jako „ústavní zákon“ v rámci státního zákonodárství. Není také náhodou, že nová dogmata se v posledních staletích objevovala právě v dokumentech tohoto druhu.

Toto hodnocení věroučné závaznosti *Dei verbum* je ovšem pouze soukromým míněním autora tohoto příspěvku. Pokud by samo magisterium v budoucnu kvalifikovalo hodnotu nauky obsažené

losti s *Ad tuendam fidem*. Proto má tento Doktrinální komentář datum 29. června 1998. Český překlad In POSPÍŠIL, Ctirad V. *Hermeneutika mystéria*, s. 204–209.

¹⁰ Dvě úrovně jsou ale přece jenom v jistém slova smyslu naznačeny, když se hovoří o řádném univerzálním (papež spolu s biskupy, případně papež sám) a o řádném magisteriu jednotlivých biskupů. Není zde ale řečeno nic o různých úrovních řádného univerzálního magisteria.

v *Dei verbum* jinak, je evidentně třeba to přijmout, protože autentický výklad textů magisteria přísluší právě jejich autorovi, jímž je magisterium.

Pokud by právě nastíněná nevyjasněnost připadala někomu podivná či svízelná, měl by vzít v potaz, že magisterium není primárně akademickou záležitostí, nýbrž projevem života církve, který – jak každý dobře pochopí – nelze vměstnat do přesných šablon. Ona záhadnost má však jednu nespornou výhodu, která tkví v otevřenosti budoucnosti. Lidští autoři textu ponechávají v jistém slova smyslu své výroky otevřené příštím novočtením (relekturám), která budou záviset na dalším běhu dějin spásy. Biblicky vzato platí, že otevřenost budoucnosti a dalším novočtením (relekturám) dává prostor samotnému Pánu dějin, aby dal najevo, v čem jeho myšlení překračuje myšlení člověka. Právě nastíněná otevřenost textů magisteria se projevuje kupříkladu i v používané terminologii. Není tajemstvím, že v případě trojičního, christologického či eucharistického dogmatu se aplikují termíny pocházející z oblasti filosofie. Magisterium ale tyto použité výrazy nikdy jednoznačně nevysvětluje, protože daná „nevyjasněnost“ dává možnost budoucím posunům v interpretaci textů ze strany teologie i magisteria samotného. Dogma tak zůstává ukazatelem na cestě směřující ke stále hlubšímu porozumění nevýslovnému tajemství, které dojde svého naplnění až v eschatologické plnosti. Právě nastíněná otevřenost souvisí evidentně také s myšlenkou koncilních otců, kterou jsme již výše uvedli, totiž že chápání tradice v dějinách spásy narůstá.¹¹

2. Biblické vědy a dogmatická teologie

Určitě bychom neměli přejít bez povšimnutí, že tato konstituce je kvalifikována jako „dogmatická“, a nikoliv jako „biblistická“. Určitě není tajemstvím, že v předkoncilních dobách se dogmatičtí teologové chovali k biblistům přezíravě, a proto bychom mohli hovořit o určité „prepotenci“ dogmatiků vůči biblistům. Následné období se neslo zase ve znamení snahy vyvozovat úplně všechno ze zkoumání biblického textu moderními historicko-kritickými a strukturalistickými

¹¹ 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 8, s. 113.

metodami, jako kdyby dogmatická teologie musela pouze opakovat to, co přinášejí biblisté.¹²

Obě zmíněné podoby ancillarity je však třeba ve jménu zdravého rozumu jednoznačně odmítnout. Neplatí totiž pouze to, že dogmatik musí vycházet z Božího slova, ale zároveň to, že biblista přistupuje ke zjevenému textu na základě určitého předporozumění, které se týká například pojetí inspirace, chápání poměru mezi vlastní vypovídací hodnotou lidského slova Písma a tím, co daným slovem chce vyjadřovat Bůh.¹⁵ Není jistě náhodou, že teologicky kompletní výklad Písma nastíněný koncilními otcí nese jasné rysy dogmatické lektury, když se předtím nastínily základní obrysy exegetické lektury typické pro historicko-kritickou interpretaci, která bere v potaz literární druhy:

„Protože se však má Písmo svaté číst a vykládat v témž Duchu, ve kterém bylo napsáno, v zájmu správného vystižení smyslu posvátných textů je třeba neméně pečlivě přihlížet k obsahu a jednotě celého Písma a přitom mít na zřeteli živou tradici víry a analogii víry.“¹⁴

Lze tudíž tvrdit, že dogmatická konstituce klade čistě exegetickou a dogmatickou lekturu vedle sebe, přičemž pořadí obou zmíněných přístupů i zacílení k odhalování toho, co chce daným slovem říci sám Nejvyšší, ukazuje na určité zaměření exegeze a biblické teologie k dogmatice.¹⁵

¹² Jako student doktorského programu na papežské univerzitě Antonianum v Římě, kde jsem pobýval v první polovině devadesátých let minulého století, jsem tuto situaci určité metodologické bezradnosti ze strany dogmatiků vzhledem k přínosům biblických věd zakoušel velmi intenzivně. V době celého studia mi nebyl nabídnut ani jeden kurs, který by danou problematiku objasňoval.

¹⁵ „Protože však Bůh mluví v Písmu svatém prostřednictvím lidí lidským způsobem, musí vykladač Písma svatého, chce-li pochopit, co nám chtěl Bůh sdělit, pozorně zkoumat, co měli svatopisci skutečně v úmyslu vyjádřit a co chtěl jejich slovy zjevit Bůh.“ 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 12, s. 116.

¹⁴ Tamtéž.

¹⁵ V tomto ohledu není bez významu, co nacházíme v: BENEDIKT XVI. *Verbum Domini*, čl. 30, s. 48:

„Přístupy k posvátnému textu, které nedbají na víru, mohou přicházet se zajímavými postřehy, když setrvávají u struktury textu a jeho forem; takové úsilí je však nevyhnutelně předběžné a nehotové.“

V čl. 34 (s. 52) jsme vybízení k tomu, abychom Písmo vykládali na základě jednoty Písma, v souvislosti s živou tradicí a na základě analogie víry, což jsou prvky zejména dogmatické lektury Božího slova. Následně se konstatuje:

Máme-li shrnout právě uvedené, pak se zdá, že poměr mezi biblickými vědami a dogmatikou by měl mít povahu hermeneutického kruhu.¹⁶ Dogmatik totiž musí brát vážně přínosy biblických věd, zejména pak to, na čem se obec biblistů více méně shodne. Naproti tomu exegeta by zase měl vycházet z předporozumění, které je formováno přednostně na poli dogmatické lektury zjevení jako takového, zjevení v jeho zpravidla paradoxální komplexnosti. Jakost dogmatické reflexe i biblistické exegeze bude pochopitelně v mnohém záviset na tom, jak kvalitní biblistika bude přítomna v dogmatice a jak vytríbená dogmatická reflexe bude obsažena v kořenech biblistiky.¹⁷

Právě uvedené pojetí poměru obou teologických disciplín není pouze teoretickou záležitostí, protože nesporně ovlivňuje také spiritualitu biblisty potažmo dogmatika. Zároveň se také ukazuje, v čem tkví nepopiratelný posun současné teologie vzhledem k teologické reflexi v době konání koncilu: ten tkví především v nepoměrně vyšší úrovni promítání přínosů vědecké hermeneutiky do práce současných teologů i v promyšlení hermeneutických specifík našeho vlastního vědního oboru.

Konstatované vede k tomu, že bychom se neměli podívat, když o daných tématech pojednávají jak biblisté v úvodu do studia Písma svatého, tak systematictí teologové na poli fundamentální či dogmatické teologie. Vzhledem k tomu, že fundamentální teologie bývala definována také jako „*dogmatica generalis*“, a vzhledem k tomu, že samo pojednání o pramenech teologického poznání stojí obvykle až na konci výkladu celé oblasti, která spadá do kompetence fundamentální teologie, je třeba podotknout, že v tomto posledním traktátu se již neaplikuje čistě historicko-kritická metoda, nýbrž v zásadě již metoda dogmatická, protože v předchozích pojednáních byla vyargumentována věrohodnost jednak Ježíšova nároku na to, že je Božím

„Ale zatímco současná akademická exegeze, včetně katolické, pracuje na vysoké úrovni co do historicko-kritické metodologie včetně jejích nejnovějších doplňků, je nezbytné vyžadovat podobné studium teologického rozměru biblických textů...“ (s. 53).

Synodní otcové tedy vnímají, že v současnosti se nedostatečně rozvíjí dogmatická lektura Písma svatého ve smyslu inteligence víry, a proto nás k tomuto kroku důrazně povzbuzují.

¹⁶ Analogicky se na tomto místě můžeme opřít o encykliku: JAN PAVEL II. *Fides et ratio – Encyklika o vztazích mezi vírou a rozumem* (14. 9. 1998), čl. 72. Český překlad Praha: Zvon, 1999, kde se pomocí schématu hermeneutického kruhu popisuje poměr mezi teologií a filosofií.

¹⁷ Podrobněji o dané záležitosti hovořím v: POSPÍŠIL, Ctirad V. *Hermeneutika mystéria*, s. 31–33.

poslem, jednak to, že církvi bylo svěřeno poslání autenticky vykládat zjevení. Označení konstituce jako „dogmatická“ tak dostává poslední systematicko-teologické oprávnění z hlediska pojednávané látky i z hlediska formálního přístupu k dané tematice. Výraz „dogmatická“ má v tomto případě ještě další oprávnění, které tkví v tom, že se jedná o výkon magistera, který má nespornou věroučnou váhu a také výše specifikovanou závaznost pro všechny věřící, mezi něž patří bezesporu i ti, kdo se z různých hledisek odborně věnují studiu Božího slova a problematice předávání Božího zjevení v dějinách Božího lidu.

3. Některé kapitální inspirace obsažené v první a třetí kapitole *Dei verbum*

Když pročítáme první kapitolu, hned ve druhém článku nacházíme velmi zajímavé konstatování, které se podle koncilních otců týká celého zjevení, tedy i Starého zákona, protože se hovoří o zjevení jako takovém:

„Bůh se ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle: že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastni božské přirozenosti.“¹⁸

Nejsem si jist, zda sami otcové shromáždění na koncilu si plně uvědomovali obrovskou potencialitu tohoto tvrzení. Konstatované totiž implikuje, že Jahve je Bůh Otec, kterého však nikdy nemůžeme poznávat bez Syna a Ducha svatého, i když to ve Starém zákoně svatopiscům a Božímu lidu nemohlo být zcela zřetelné.¹⁹ Trojice je tedy jednotícím principem celého zjevení, které není oznamováním něčeho, nýbrž zjevováním samotného Boha,²⁰ čili jeho sebedarováním. Je-li cílem zjevení primárně sebedarování Trojjediného člověku, pak také teologie musí být teocentrická a antropocentrická zároveň, což je možné jedině za předpokladu trojiční lektury Písma. V Troji-

¹⁸ 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 2, s. 109.

¹⁹ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, 2. vydání. Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakladatelství – Krystal OP, 2010, s. 21–46.

²⁰ Srov. 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 6, s. 110.

ci totiž Syn klade na první místo Otce, jehož napodobuje v tom, že Otec důsledně klade na první místo Syna a v něm nás samotné. Dialogický teocentrismus a dialogický antropocentrismus se nejenom vzájemně nevylučují, ale dokonce se nevyhnutelně podmiňují a vzájemně prostupují.

Právě komentované místo navíc plně souzní s tím, co nacházíme v *Katechismu katolické církve*, čl. 254,²¹ kde se dozvídáme, že tajemství Boha Otce, Syna a Ducha svatého je první a základní pravdou křesťanské víry a křesťanského života a že všechny ostatní pravdy víry máme nahlížet ve světle trojičního mystéria. Tento vznešený ideál je třeba i dnes vnímat jako výzvu k další práci, protože stav současné teologické reflexe je ještě na hony vzdálen tomu, co se zde proklamuje.

Dlužno však podotknout, že slova koncilních otců by bylo možno doplnit. Neplatí snad, že Krista jako Pána poznáváme jediné díky působení Ducha svatého (srov. 1Kor 12,3)? Nezjevuje snad vtělený Syn Otce (srov. Mat 11,27) a také Ducha svatého (srov. Jan 14–15–16)? Nezjevuje Duch Otce (srov. 1Kor 2,10–11) i Syna (srov. 1Kor 12,3)?²² Z řečeného vyplývá, že základní princip trojičně chápaného zjevení – sebedarování Trojjediného tkví v tom, že osoba Trojice nikdy neukazuje primárně na sebe, nýbrž na druhé dva. Proto také nedialogicky pojímané historicko-kritické bádání o Ježíšovi z Nazareta, které nebere v potaz pneumatologickou fázi zjevení, navzdory určitým dílčím pozitivním přínosům, nevyhnutelně musí končit ve slepé uličce, jak to konec konců dokládají dějiny bádání o historickém Ježíšovi v 19. století (*Old Quest*), z čehož by si měli vzít poučení četní dnešní badatelé.

Druhá stěžejní inspirace se nachází v témže článku dogmatické konstituce o zjevení:

²¹ *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 73–74.

²² Jestliže zjevení je primárně sebedarování Trojjediného, pak není divu, že celá ekonomie zjevování je primárně v režii Ducha svatého, jenž je přece Boží přirozeností jakožto zosobněný Dar, a to jak v imanentní Trojici, tak v Trojici ekonomické. „Můžeme říci, že v Duchu svatém je vnitřní život trojjediného Boha veskrze darem, vzájemnou láskou mezi božskými osobami, a že skrze Ducha svatého existuje Bůh jako Dar. On je Osoba-láska, je Osoba-dar.“ JAN PAVEL II. *Dominum et vivificantem – Encyklika o Duchu svatém v životě církve a světa* (18. 5. 1986), Praha: Zvon, 1997, čl. 10, s. 16.

„Toto zjevování se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená.“²³

Katolická teologie tedy odmítá jak redukci zjevení na pouhé skutečnosti a fakta (*Old Quest*), tak bultmannovskou restrikcí zjevení na pouhé slovo Písma, což je specifická verze jednostranné aplikace principu „*sola Scriptura*“. Stojíme tak před klasickým příkladem bipolárního paradoxu vymezeného dvěma extrémy, mezi nimiž se nachází pole legitimního teologického pluralismu. Zjevení tudíž nejsou ani sama holá fakta, ani samo slovo Písma, nýbrž obojí zároveň. Na tomto místě si dovoluji podotknout, že potencialita výroku koncilních otců jde opět mnohem dál, než si zřejmě oni sami uvědomovali, protože zmíněný princip platí i pro dějiny obecně. Dějiny totiž nejsou ani pouze striktně objektivisticky pojímaná fakta, ani výlučně jejich nevyhnutelně subjektem historika poznamenaná interpretace, nýbrž obojí. V dějinách totiž jednájí subjekty, a proto se jedná o subjekto-objektovou skutečnost. Dalo by se také říci, že dějiny mají zřetelně fenomenickou povahu.²⁴

V prvním odstavci 4. článku²⁵ nacházíme tvrzení, podle něhož Kristus svým životem, dílem, utrpením, vzkříšením a sesláním Ducha svatého představuje dovršení celého zjevení. Vzhledem k tomu, co bylo řečeno výše o povaze zjevení, které sestává z Božích skutků v dějinách spásy a následně také ze slov, je zřejmé, že nyní padá důraz na samu skutečnost vtělení v jeho dynamickém rozměru stávání se člověkem, takže toto vtělení se dovršuje právě v okamžiku, kdy je všechno dokonáno (srov. Jan 19,30) a Slovo vstupuje do hlubiny lidské smrti. Z řečeného jasně vyplývá, že samo tajemstvím vtěleného Slova stojí nad lidským slovem Písma. Je-li Kristus jedním z Trojice, pak jeho tajemství musí být v posledním důsledku nevýslovné. Jak ale zvěstovat to, o čem se adekvátně hovořit nedá? Jedině prostřednictvím plurality novozákonních christologií, které se vzájemně korigují, kompletují²⁶ a hlavně nás chrání před jed-

²³ 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 2, s. 109.

²⁴ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 70nn.

²⁵ Srov. 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 2, s. 110.

²⁶ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a christologie*, Praha: Krystal OP, 1999, čl. 2.2.2.2.c, s. 66.

nostrannou ideologizací tajemství samotného.²⁷ Právě toto vědomí některým christologiím současných autorů očividně schází, a proto jejich autoři bohužel upadají do nebezpečných partikularismů zavánějících jednostranností a následně také ideologizací poselství Nového zákona o Muži z Nazareta.

Ve druhém odstavci článku č. 4 nacházíme další bezesporu trvale aktuální výrok:

„Křesťanské dílo spásy tedy jako nová a konečná úmluva nikdy nepomine a nemůžeme očekávat už žádné nové veřejné zjevení před slavným příchodem našeho Pána Ježíše Krista.“²⁸

Vzhledem k tomu, že fenomén tak zvaných soukromých, přesněji aktualizacních zjevení, se v posledních desetiletích stal opravdovou výzvou pro náš rozum,²⁹ je nabíledni, že právě na toto konstatování se dnes musí klást velký důraz. Rozhodně není bez zajímavosti, že koncilní dokumenty se o „soukromých“ – aktualizacních zjeveních v zásadě nevyjadřují. Implicitně se jich týká jen toto místo. Rozhodně ale nejde o nějakou novou nauku, nýbrž o výraz trvalého postoje církev k těmto jevům.³⁰

V čl. 6 se hovoří poměrně lakonicky o přirozeném zjevení. Koncilní otcové konstatují, že to, co může lidský rozum o Božích záležitostech poznat přirozenou cestou, nyní díky biblickému zjevení poznáváme snadno, s pevnou jistotou a bez přimíšení omylu.³¹ Koncilní otcové se v dané záležitosti odvolávají pochopitelně na Řím 1,20. Mohli ovšem odkazovat také na Mdr 13,5. Současná katolická teologie sice nepopírá nic z toho, co je zde řečeno, nicméně je mnohem skeptičtější například k tak zvaným „důkazům Boží existence“, než jak tomu

²⁷ V této věci si dovolím poukázat na výrok MTK: „Jednota víry a pluralita jejich vyjádření mají svůj poslední základ v tajemství samotného Krista, které, ačkoli je tajemstvím univerzálního usmíření a obnovy, nápravy, shrnutí, překračuje výrazové prostředky každé historické epochy, a proto se vymyká jakékoli vyčerpávající systematizaci.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Jednota víry a teologický pluralismus*. In POSPÍŠIL, Ctirad V. (ed.). *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK*. Olomouc – Kostelní Vydří: CMTF UP – Karmelitánské nakladatelství, čl. 1, s. 15.

²⁸ 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 4, s. 110.

²⁹ Určitě není bez významu, že v dokumentu *Verbum Domini* je tomuto tématu věnována druhá část, čl. 14, s. 30–31).

³⁰ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. K problematice soukromých – aktualizacních – zjevení. *Teologické texty*, 2010, č. 4, s. 170–180

³¹ Srov. 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 6, s. 111.

bylo v minulosti. Víme také, že na základě těchto dokazování nikdo nedospěje k víře, která je přece osobním setkáním s Otcem v Kristu a Duchu svatém. Máme ještě v paměti to, jak hrubě neblaze působilo nadřazování přirozené teologie Božím zjevení.⁵² Pokud mají hrát v našem uvažování o Bohu tyto věci odpovídající roli, pak jedině jako něco, co přichází po vlastním aktu víry jako dodatečné potvrzení, že učiněný krok není proti rozumu.⁵³

V dané souvislosti je třeba podotknout, že v posynodní exhortaci Benedikta XVI. *Verbum Domini*, čl. 8–10⁵⁴ se přirozené zjevení jasně hodnotí nikoli jako něco nezávislého na zjevení biblickém a rozhodně zde není ani náznak toho, že by se přirozené zjevení v jistém ohledu předřazovalo onomu nadpřirozenému, nýbrž přesně naopak jsme vybízeni k tomu, abychom knihu stvoření vnímali na základě slov Písma a především na základě tajemství vtěleného Slova.

O některých inspiracích obsažených ve třetí kapitole jsme se již museli zmínit výše, nyní se tedy zaměříme na ty, jichž jsme se prozatím ještě nedotkli. V první řadě je to následující výrok:

„Protože tedy všechno, co tvrdí inspirovaní autoři neboli svatopisci, se musí považovat za tvrzení Ducha svatého, je třeba uznat, že knihy Písma učí spolehlivě, věrně a bez omylu pravdu, kterou chtěl mít Bůh zaznamenanou v Písmu pro naši spásu.“⁵⁵

Pozornému čtenáři neunikne, že poznámka s odkazy na magisteriální dokumenty a na díla církevních učitelů se nachází za slovem „pravdu“, vlastní vymezení neomylnosti Písma soteriologickým zacílením však odkazem na dřívější svědky tradice vybaveno není

⁵² Jako příklad můžeme uvést dílo: BÁRTA, Jan B. *Syntéza učení víry I, II, III*. Praha: Sekretariát řeholních společností v ČSSR, 1969, 317 stran; reedice v jediném svazku: Praha: Řád, 1991, 301 stran. Na stranách 46–61 je čtenář seznámen s přirozeným poznáním Boha. Na stranách 97–98 se pak tvrdí, že nadpřirozené zjevení v zásadě jen potvrzuje to, co člověk o Bohu může poznat svým rozumem. O Trojici se v díle nepojednává.

⁵³ „Není to přirozená teologie, která by byla základem víry, ale je to spíše víra, která motivuje přirozenou teologii. [...] Úkol přirozené teologie spočívá v tom, že prokazuje nárok víry na rozumnost a univerzalitu.“ KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1982, s. 105–106. Srov. LOBKOWICZ, Mikuláš. *Důkazy Boha a rebus creatis*. Volná skica historických pozorování a logických úvah. *Teologické texty*: 2007, s. 63–68, zde s. 66.

⁵⁴ Český překlad, s. 20–25.

⁵⁵ 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 11, s. 115.

a určitě souvisí s celkovým laděním této dogmatické konstituce.³⁶ Je tudíž evidentní, že Písmo není neomylné v každém ohledu, a proto je daným vymezením zásadně odmítnuta fundamentalistická četba Bible,³⁷ což má pochopitelně velký význam například pro oblast dialogu mezi vírou a přírodními vědami. Hledáme-li to, co chtěl lidským, a proto nevyhnutelně v mnoha ohledech historicky a kulturně podmíněným lidským slovem sdělit sám Bůh,³⁸ pak se toto zkoumání zaměřuje především na oblast soteriologie v širokém smyslu slova, což znamená, že vlastně celá teologie má přednostně soteriologické zacílení.

Dané vymezení neomylnosti Písma by se mohlo analogicky opřít o učení I. vatikánského koncilu, který učí, že v oblasti analogie víry máme brát v potaz nejenom vazby mezi jednotlivými pravdami víry, nýbrž vždy zcela zásadně podtrhovat rovněž jejich poměr k poslednímu cíli člověka.³⁹ Dále si dovolím poznamenat, že jasné soteriologické zacílení celého Písma ve svém myšlení velmi důrazně podtrhoval vynikající křesťanský teolog a církevní učitel ze 13. století Bonaventura z Bagnoregia, takže koncilní otcové mohli v odkazu při této příležitosti zmínit například jeho prolog ke spisu *Breviloquium*.⁴⁰ Konec konců Benedikt XVI. ve své posynodní exhortaci Bonaventuru několikrát cituje.⁴¹

Na tomto místě si dovolím ještě jednu poznámku, která souvisí také s dalším zajímavým krokem koncilních otců. V čl. 13 se totiž říká:

„Boží slova totiž, vyjádřená lidskými jazyky, se připodobnila lidské mluvě, jako se kdysi Slovo věčného Otce stalo podobným lidem, když na sebe vzalo slabé lidské tělo.“⁴²

Koncilní otcové tu nastiňují na základě analogie víry strukturální souvislost mezi vtěleným Slovem a slovem Písma. I Bible má dva původce, totiž Boha a člověka, stejně jako Kristus je Synem nebeského

³⁶ Srov. např. 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 5, s. 109.

³⁷ Srov. Benedikt XVI. *Verbum Domini*, čl. 44, s. 65–66.

³⁸ Srov. 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 12, 1, s. 115–116.

³⁹ Srov. 1. Vatikánský koncil. *Dei Filius*, kap. 4, DSH, č. 3016.

⁴⁰ Srov. Bonaventura. *Breviloquium – Kompendium scholastické teologie*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 55nn.

⁴¹ Srov. Benedikt XVI. *Verbum Domini*, čl. 10, s. 24–25; čl. 23, s. 41, čl. 29, s. 46.

⁴² 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 13, s. 116.

Otce a Marie. Ponechme zatím stranou implicitní mariologickou inspiraci, která by mohla vrhat světlo na oblast teologie Božího slova, a zaměříme se na christologickou stránku daného výroku.

Daná vazba v první řadě bezprostředně ladí s výše zmíněným jasným odmítnutím fundamentalistického či fideistického přístupu k posvátnému textu a se soteriologickým vymezením neomylnosti Písma, přičemž to zároveň implicitně znamená, že lidské slovo Bible je zároveň historicky a kulturně podmíněno. Jestliže vtělení Slova bylo nejenom do lidství, ale také do určité kultury a doby, pak také inspirované slovo Boží představuje nevyhnutelně určité „vtělení“ do určité doby, kultury, lidské vzdělanosti.⁴⁵

S tím následně souvisí také otázka mezi lidského vědění a poznání Ježíše z Nazareta, která se velmi naléhavě objevila před katolickými christology v prvních desetiletích po koncilu. Z toho, co koncilní otcové tvrdí směrem k Písmu, se ovšem dá poměrně snadno vytěžit i vymezení neomylnosti Kristova lidského vědění a poznání: Ježíš ví bezpečně a s jistotou všechno to, co je třeba k naplnění díla naší spásy, v ostatních věcech byl skutečným člověkem své doby a kultury svého národa, a proto jeho obraz světa a případně historické poznání bylo také odpovídajícím způsobem podmíněno.⁴⁴ Realita vtělení nás vskutku zaráží jak opravdovostí Božího sklonění se k nám, tak hloubkou kenóze Božího Syna.

4. Problematika tradice, zejména pak její vlastní povahy v *Dei verbum* a dnes

Jestliže jsme konstatovali, že zrod zejména druhé kapitoly *Dei verbum* byl opravdu svízelný, pak jádrem sporu byla právě tematika, již se nyní chceme zabývat, totiž vymezení povahy tradice, jejího obsahu a zejména jejího poměru k Písmu. Uvážíme-li, co bylo ve hře, není se opravdu čemu divit. S danou problematikou totiž úzce souvisí ekumenický dialog s evangelickými církvemi, které se hlásí k principu „*sola Scriptura*“. Dlužno však podotknout, že Martin Luther

⁴⁵ Vtělení Slova „bylo rovněž vtělením do kultury“. JAN PAVEL II. *Discorso ai docenti dell'Università di Coimbra a gli uomini di cultura* ze dne 15. května 1982. In *Insegnamenti di Giovanni Paolo II V/2*, Città del Vaticano: Libreria ed. vat., 1982, čl. 5, s. 1695.

⁴⁴ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Problematika vědění a vědomí vlastní osobní identity Ježíše z Nazareta*. Olomouc: Refugium, 1998.

neodmítal všechna podání, ale jen ta, která neměla základ v Písmu.⁴⁵ Na druhé straně však stála nauka tridentského koncilu o „tradicích“ jako výraz katolické identity.⁴⁶

Prvním dokumentem katolického magisteria, kde se objevuje výraz „tradice“ v jednotném čísle, je encyklika Pia XII. *Humani generis*, ze dne 12. srpna 1950. Vedle tohoto terminologického posunu, který *Dei verbum* přebírá od Pia XII., je v naší koncilní konstituci patrné také to, že se koriguje v dané době velmi rozšířený názor, podle něhož tradice předává obsahově něco zjeveného, co v Písmu není obsaženo. Historické bádání však dokázalo, že na tridentském koncilu se střetly dva názory. Jeden, podle něhož by „*traditiones*“ obsahově překračovaly to, co nacházíme v Písmu, a druhý, podle něhož by „*traditiones*“ představovaly pouze jinou formu předávání téhož, co je obsaženo v Písmu. Když pak čteme pozorně výsledný věroučný text ze 16. století, zjišťujeme, že koncilní otcové daný spor nechtěli rozhodnout a nechávají možnost obojího přístupu k dané problematice.⁴⁷ Dlužno podotknout, že otcové shromáždění ve Vatikánu v první polovině šedesátých let minulého století tuto otázku také ponechali v zásadě otevřenou, nicméně je patrné, že se více kloní k mínění, podle něhož tradice předává totéž jako Písmo, ovšem jiným způsobem. Svědčí o tom například následující slova:

⁴⁵ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Hermeneutika mystéria*, s. 74.

⁴⁶ Srov. TRIDENTSKÝ KONCIL (Sessio IV). *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipendis*. Zde nacházíme text: „... hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt.“ DSH, č. 1501.

Původní forma dekretu, která ale nebyla schválena, obsahovala znění: „... hanc veritatem et disciplinam partim contineri in libris sacris, partim sine scripto in traditionibus.“ Srov. EHSES, Stephan (ed.), *Concil Trident. V: Auctorum pars altera*. Friburgi Br. 1911. s. 51. Tato verze by ovšem mohla naznačovat, že tradice toho říkají více, než je obsaženo v Písmu. Zvolené oficiální znění nahrazuje ono „zčásti – zčásti“ nevinným „a“, které jen těžko umožňuje, abychom jednoznačně tvrdili, že „tradice“ by obsahově říkaly něco více, než je obsaženo v Písmu.

Koncil tudíž v definitivním znění nezavrhne jednoznačně princip „*sola Scriptura*“. V roce 1561 kupříkladu vlámský kontroverzista G. Cassander zastával mínění, podle něhož „tradice“ vysvětluje a vyjevuje pravdy, které jsou více méně zahaleně obsažené v Písmu svatém. Srov. POLLMANN, Pontien. *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVII^e siècle*. Gembloux: J. Duculot, 1952, s. 308. Je tedy zřejmé, že mínění, které silně omezuje obsahový přesah „tradicí“ vzhledem k Písmu, existoval již v době konání tridentského koncilu, jenž v závěrečné oficiální formulaci evidentně nechtěl danou záležitost jednoznačně řešit.

⁴⁷ Srov. BETTI, Umberto. *La Dottrina del Concilio Vaticano II sulla Trasmissione della Rivelazione*, s. 11–15;

„A tak apoštolské kázání, vyjádřené zvláštním způsobem v inspirovaných knihách, mělo být uchováno nepřetržitou posloupností až do konce věků.“⁴⁸

Z řečeného vyplývá, že Písmo je vlastně zachycená a zredigovaná tradice prvotní církve a že tradice i Písmo předávají totéž, leč pokaždé svým vlastním způsobem.

V dané souvislosti je důležité si uvědomit, že magisterium nikdy neprohlásilo žádné dogma čistě na základě tradice, aniž by se vždy nesnažilo nějak odvolávat se na svědectví Písma. Zároveň ale argumentace na základě Bible byla v posledních staletích vždy doplněna argumentací dokládající trvalou přítomnost této pravdy v živé víře církve v průběhu věků, tedy na základě tradice. To se týká i posledních dvou mariologických dogmat, jejichž nauka sice není výslovně v inspirovaných knihách, leč teologové vynaložili nemalou iniciativu zaměřenou na prokazování implicitní přítomnosti těchto pravd v Novém zákoně,⁴⁹ přičemž jsou přítomny četné odkazy na svědky tradice. Živá víra tedy stojí na pomyslných dvou nohách, jimiž jsou Písmo a tradice. Katolická církev nikdy nečerpá svou nauku jen výlučně z jednoho z oněch zdrojů, nýbrž vždy z obou zároveň.

Koncilní otcové zmiňují pouze dva případy obsahového přesahu tradice nad Písmem, totiž rozpoznání kánonu inspirovaných knih a hlubší chápání Písma a jeho živou působnost.⁵⁰ To je vcelku zřejmé, protože rozpoznání inspirovaných knih potřebovalo určité kritérium, jímž bylo právě apoštolské kázání, na němž stojí sama identita církve. Ona větší působnost Písma je také zřejmá, neboť text Božího slova se stává předmětem uctívání jedině tehdy, stává-li se toto psané slovo sloven živým, hlásaným a přijímaným ve společenství. Je totiž velký rozdíl mezi sdělovací silou na jedné straně psaného slova a živého a prožívaného – spoluprožívaného slova na straně druhé. Živé slovo se stává událostí, do níž se nepromítají pouze myšlenkové struktury,

⁴⁸ 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 8, s. 112.

⁴⁹ Kupříkladu při argumentaci ve prospěch dogmatu o nanebevzetí Panny Marie se objevuje následující myšlenka: „Veškerá tato argumentace i úvahy svatých otců a teologů mají jako poslední základ Písmo svaté, které staví před oči vznešenou Matku Boží úzce spojenou se svým božským Synem a vždy mající účast na jeho údělu.“ PIUS XII. *Munificentissimus Deus* (1. listopad 1950), čl. 38. In POSPÍŠIL, Ctirad V. (ed.), *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů magisteria*, Olomouc: MCM, 2000, s. 43–64. zde 60.

⁵⁰ Srov. 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*, čl. 8, s. 113.

ale také dějinná situace, v níž se nyní společenství nachází, a proto se slovo Boží staré dva tisíce a více let stává Božím slovem teď a tady.⁵¹

Hovoříme-li o poměru mezi Písmem a tradicí, je vhodné připomenout, že *Dei verbum* o Písmu výslovně tvrdí, že je inspirované, což ale o tradici nikde neříká. O tradici se nepraví, že by byla Božím slovem, ale jasně se říká, že předává slovo Boží. Z tohoto hlediska by tradice byla podřazena Písmu. Zároveň ale z jiného úhlu pohledu je tradice více nežli Písmo, neboť předává zjevení celistvě, totiž nejen jako nauku, nýbrž také jakou celkový souhrn prostředků, které nás zaměřují ke spáse.⁵² Zároveň je třeba velmi důrazně podtrhnout, že v *Dei verbum* se tradice zpravidla uvádí před Písmem a následně v některých případech také před magisteriem.⁵³ Důvod je zřejmý: církev totiž může existovat určitou dobu bez knih Nového zákona, nemůže ale nikdy existovat bez živoucí tradice. Tradice tedy chronologicky Písmo předchází a je to ona, která ustavuje identitu církevního společenství.

Nyní se dostáváme k problematice vlastní povahy apoštolské tradice, o níž vypovídá mnohé následující text:

„A tak církev ve své nauce, životě a bohoslužbě trvale uchovává (*perpetuat*) a všem pokolením předává všechno, co sama je a v co věří.“⁵⁴

V první řadě je třeba říci, že na tomto místě se do českého překladu vloudila nepřesnost. Výraz „*perpetuat*“⁵⁵ je totiž tlumočen jako „zvěčňuje“, což neodpovídá pravému smyslu sdělení. Na jiných místech český překlad ono „*perpetuare*“ tlumočí nikoliv jako „zvěčňování“, nýbrž jako „nepřetržitě trvání“.⁵⁶ Z uvedeného důvodu si na tomto místě dovoluji navrhnout, aby český překlad byl upraven v tom smyslu, jak je to zde navrženo.

Je-li tradice jakožto předávané tím, co církev je a več věří, pak úzce souvisí s identitou církevního společenství v proměnlivosti

⁵¹ „A tak Bůh, který kdysi promluvil, nepřestává mluvit se Snoubenkou svého milovaného Syna a Duch svatý, skrze kterého zaznívá živý hlas evangelia v církvi a skrz nit také ve světě, uvádí věřící do veškeré pravdy...“ 2. VATIKÁNSKÝ KONCIL. *Dei Verbum*, čl. 8, s. 113,

⁵² Srov. BETTI, Umberto. *La Dottrina del Concilio Vaticano II sulla Trasmissione della Rivelazione*, s. 270–271.

⁵³ Srov. 2. VATIKÁNSKÝ KONCIL. *Dei Verbum*, čl. 9–10, s. 113–114.

⁵⁴ 2. VATIKÁNSKÝ KONCIL. *Dei Verbum*, čl. 8, s. 113.

⁵⁵ Srov. *Enchiridion Vaticanum* 1, č. 883.

⁵⁶ Srov. např. 2. VATIKÁNSKÝ KONCIL. *Lumen gentium*, čl. 11, s. 48.

časů. Jejím obsahem není tudíž pouze nauka,⁵⁷ nýbrž sám nadpřirozený život z víry v církevním společenství. Tradice je tedy proud nadpřirozeného života, který se rozlévá v dějinách skrze hláсанé a prožívané slovo Boží, svátosti, svědectví života (*ortopraxe*)... Tento přesah apoštolské tradice nad jejími konkrétními projevy v dějinách se projevuje i v tom, že v průběhu dějin vzrůstá chápání jejího obsahu.⁵⁸ To by pochopitelně nebylo možné, pokud by se apoštolská tradice vyčerpávala v nějakém svém jednotlivém konkrétním historickém vyjádření.

Klíčovou je však otázka, jaký je poměr této tradice k jejím konkrétním projevům v dějinách. V dané souvislosti je zajímavé, že výroky svatých otců nemůžeme ploše identifikovat s tradicí, protože ony jsou pouze svědectvím o její oživující přítomnosti:

„Výroky svatých otců svědčí o oživující přítomnosti této tradice, jejíž bohatství se přelévá do praxe a života věřící a modlící se církve.“⁵⁹

Mají-li se věci tak, jak tvrdí koncilní otcové, pak z toho ovšem nevyhnutelně vyplývá, že tato tradice má evidentně nadkulturní povahu, a proto na ni nelze pohlížet přes prisma oboru jménem kulturologie. Pojem apoštolské tradice je výlučně teologický, a nikoliv obecně kulturologický, neboť je přístupný výlučně věřícímu, nikoliv kulturologovi, který je s to vnímat jen její jednotlivé časově a dobově podmíněné výrazové formy. Poměr mezi dějinně podmíněnými projevy přítomnosti této tradice a apoštolskou tradicí samotnou je obdobný jako poměr mezi lidským rozměrem Písma a Biblií jakožto Božím slovem.

Pokud bychom jasně nerozlišovali apoštolskou tradici a její historicky a kulturně podmíněné výrazové formy, pak by nevyhnutelně vyvstala otázka, jak by tato apoštolská tradice dokázala – jakožto identita církev – sjednocovat v diachronním i synchronním rozměru věřící různých kultur? Zároveň ale tato sjednocující a křesťanskou identitu právě církve nesoucí tradice musí existovat v pluralitě a proměnlivosti výrazových kulturních prostředků. Katolicita přece

⁵⁷ „Tradice není tolik souborem termínů, ale spíše souhrnem skutečností.“ BETTI, Umberto. *La Dottrina del Concilio Vaticano II sulla Trasmissione della Rivelazione*, s. 257.

⁵⁸ Srov. 2. VATIKÁNSKÝ KONCIL. *Dei Verbum*, čl. 8, s. 115.

⁵⁹ Tamtéž.

není uniformita, nýbrž přesně naopak rozličnost v jednotě a jednota v rozličnosti, což obráží věčný pravzor církevního společenství, jímž je sama Nejsvětější Trojice.⁶⁰

Na tuto skutečnost poukazovali již někteří koncilní otcové, když projevíli přání, aby se do druhé kapitoly *Dei verbum* promítlo jasnější rozlišení mezi apoštolskou tradicí na jedné straně a tradicemi církevními na straně druhé.⁶¹ Odpovědět na otázku, proč se toto velmi důležité rozlišení nakonec přímo do definitivního textu nepromítlo, se nezdá být tak složité: V tehdejší době ještě nebyla tematika inkulturace dostatečně propracována,⁶² a proto by daná záležitost zřejmě u řady koncilních otců mohla způsobit určité rozpaky. Nezapomínejme na

⁶⁰ Srov. 2. Vatikánský koncil, *Lumen gentium*, čl. 4, s. 39.

⁶¹ Srov. BETTI, Umberto. *La Dottrina del Concilio Vaticano II sulla Trasmissione della Rivelazione*, s. 174. Na tomto místě se prezentuje obsah Doktrinní komise, která vyslovila v průběhu třetího sněmovního období (14. září – 21. listopadu 1964) k navrhovanému znění konstituce *Dei verbum*.

⁶² Dlužno podotknout, že o tomto tématu se hovořilo již před koncilem. Kupříkladu V. G. VANZIN, ve svém díle *L'evangelizzazione delle culture*, Parma 1958 hovořil o nutnosti „vtělovat“ evangelium do jiných kultur. V první etapě byla inkulturace vnímána především jako misiologický problém. Inkulturace by se tedy týkala přednostně, ba výlučně mimoevropských kultur. Srov. např. CONGAR, Yves. *Christianisme comme foi et comme culture*. In *Evangelizzazione e cultura* I. Roma: Urbaniana University Press, 1975, s. 83 nn.

Učitelství úřad katolické církve začíná oficiálně tohoto pojmu používat až v roce 1979, kdy Jan Pavel II. ve svém proslulu k členům Papežské biblické komise hovořil o „inkulturaci“ i o „akulturaci“ Božího zjevení (dne 26. dubna 1979). V té době nejvyšší pontifik používal oba výrazy, jako by se jednalo o synonyma. Od roku 1980 však Jan Pavel II. užívá výhradně pojmu „inkulturace“. Zásadním příspěvkem v této oblasti jsou reflexe obsažené v encyklice *Redemptoris missio*. Vedle toho by bylo možno jmenovat dlouhou řádku dokumentů Svatého stolce, které se zabývají problematikou mimokřesťanských náboženství, mezináboženským dialogem a hlásáním evangelia. Srov. DHAVAMONY, Mariasuai. *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000, s. 109. Teprve později dospívají teologové k jasnějšímu vědomí, že inkulturace se týká i samotného západního světa a že se jedná o zásadní problematiku pronikající celou teologickou reflexí. Srov.: DE CARVALHO AZEVEDO, Macello. Inkulturace a požadavky modernosti. In DE CARVALHO AZEVEDO, Macello (ed.). *Inculturazione a požadavky modernosti*. Olomouc: Refugium, 2000, s. 29–65; MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. Víra a inkulturace. In POSPÍŠIL, Ctirad V. (ed.). *Dokumenty MTK věnované metodě do roku 1995 a statuta MTK*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 54–80 – dokument pochází z roku 1988. Srov. také POSPÍŠIL, Ctirad V. Služba teologie kultury (teologie v kultuře) a kultura jako teologické téma (kultura v teologii). In PASTUSZAK, Jaroslav (ed.). *Křesťanství a kultura – Vědecký seminář pořádaný Katedrou pastorální a spirituální teologie CMTF UP v Olomouci uskutečněný dne 12. 11. 2003*. Olomouc: CMTF UP, 2004, s. 16–37.

to, že cílem jednání bylo dosažení co nejednomyslnějšího souhlasu shromážděných koncilních otců.

Toto v jistém slova smyslu „dvoustupňové“ chápání tradice nám následně umožňuje dobře rozlišovat trvalé od proměnlivého v životě církve. Například slavení eucharistie je jednoznačně tradice apoštolská, zatímco formy jejího slavení jsou konkrétními eklesiálními tradicemi, které jsou pochopitelně proměnlivé. Ukazuje se tedy, že k apoštolské tradici nemáme nikdy přístup v její krystalické formě, protože ji vnímáme výlučně přes prisma jejích projevů v dějinách právě na rovině tradic eklesiálních. To je také jeden z hlavních důvodů, proč poznání apoštolské tradice v dějinách narůstá, s postupem času totiž máme k dispozici větší počet jejích vyjádření, a tak si jasněji uvědomujeme její skutečný nadkulturní obsah.

Vedle eklesiálních tradic⁶⁵ spjatých s apoštolskou tradicí se ovšem v životě církve střetáváme také s eklesiálními tradicemi, jež jsou vůči té apoštolské neutrální, ba dokonce i s takovými, které jsou s apoštolskou tradicí v rozporu. Zde se otvírá pole pro ustavičnou reformu církve, která přece neustále potřebuje být obnovována vzhledem ke své nejhlubší identitě.⁶⁴

To, co jsme právě řekli, nám umožňuje být jak pevně zakotveni v tradici apoštolské, ta také být plnoprávně a doopravdy lidmi své vlastní doby, stejně jako takovými lidmi byli sám Kristus a apoštolové. Být zdravě katolicky tradiční proto rozhodně neznamená zkostnatělost a předpotopnost. Jestliže fundamentalistická lektura Písma neuznává lidskou „přirozenost“ Písma, a proto v tomto případě můžeme hovořit o jakémisi skripturistickém „monofysitismu“, pak

⁶⁵ Na tomto místě bych si dovolil poznámku, která se týká českého pravopisu. Původci českého překladu již vícekrát zmíněného dokumentu *Verbum Domini*, který je jinak velmi pěkný, se podle mého soudu dopouštějí nepřesností v psaní velkých počátečních písmen, když kopírují úzus originálního znění. V češtině „Slovo Boží“ znamená vtěleného Syna, zatímco „slovo Boží“ označuje Písmo svaté. Nerespektování tohoto rozlišení, s nímž se v českém překladu uvedeného dokumentu setkáváme velmi často, je evidentně na závalu srozumitelnosti. Pokud se jedná o psaní výrazu „Tradice“, bylo by to vcelku logické psát toto slovo s velkým písmenem na začátku, jak to činí již vícekrát zmínění překladatelé. Pokud by se ovšem jednalo o tradice eklesiální, už by to tak logické nebylo. Právě jsme ukázali, že prakticky není možno vždy jasně rozlišit, o kterou tradici se jedná, protože ta apoštolská se vždy projevuje v nějaké konkrétní tradici eklesiální, která by se každopádně měla psát s malým počátečním písmenem. Navíc střídání malého a velkého počátečního písmene u téhož výrazu by činilo mnoha lidem obtíže. Z uvedených důvodů se proto přikláním k pravopisu, který aplikovali překladatelé koncilních dokumentů do češtiny, totiž psát slovo „tradice“ vždy s malým počátečním písmenem.

⁶⁴ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Hermeneutika mystéria*, s. 74–76.

cosi obdobného platí o analogicky „fundamentalistickém“ a v jistém ohledu „fideistickém“ tradicionalismu, který nerespektuje fakt, že apoštolská tradice se musí vtělovat do naší doby a kultury. V obou případech pak schází zralá otevřenost transcenci Božího slova. Dospělý katolický křesťan rozhodně není člověkem, který se bojí nadcházejícího času, jak kdesi napsal pan Vančura, i když bohužel při pohledu na některé ne právě zralé věřící dospíváme k závěru, že Vančurovo tvrzení bohužel není zase tak zcela nemístné.

Když se v roce 2010 objevila posynodní apoštolská exhortace Benedikta XI., *Verbum Domini*, byla to příležitost reflektovat právě zmíněná prohloubení v oblasti chápání apoštolské tradice. Bohužel články 17 a 18⁶⁵ nepřinášejí v tomto ohledu zhora nic nového a koncilní nauka se v nich vůbec nerozvíjí. Tím ale nemíním tvrdit, že daný dokument nepřináší zhora nic nového, jak jsme to již měli možnost několikrát konstatovat v průběhu našeho snažení. Jednou z takových inspirací, která jde v určitém ohledu nad to, co nacházíme v *Dei verbum*, nacházíme v článcích 27–28, kde se setkáváme s výzvou, abychom „více prohloubili vztah mezi mariologií a teologií Slova.“⁶⁶ A právě o tom se zmíníme v následujícím bodu.

5. Mariologické prohloubení reflexe nad tajemstvím Božího slova

Dei verbum neobsahuje přímou rozvahu nad poměrem mezi tajemstvím zjevení a tajemstvím Matky vtěleného Božího Syna. Přesto zde nalezneme dvě implicitní mariologické inspirace.

O první jsme se již zmínili v souvislosti s tím, že inspirované Boží slovo Písma je na základě analogie víry přirovnáváno k samotnému vtělenému Slovu, které má božskou i lidskou přirozenost.⁶⁷ Ačkoliv to koncilní otcové přímo neříkají, můžeme z toho snadno vyvodit, že inspirace a sepsání slova Božího ze strany lidského autora je určitou analogií početí a porození vtěleného Slova ze strany Marie z Nazareta.

⁶⁵ Srov. český překlad – Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 34–36.

⁶⁶ BENEDIKT XVI. *Verbum Domini*, s. 44.

⁶⁷ 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*. čl. 13, s. 116.

Druhá implicitní mariologická inspirace je přítomna ve slovech:

„Tato apoštolská tradice prospívá církvi s pomocí Ducha svatého. Vzrůstá totiž chápání předaných věcí a slov, a to jak přemýšlením a studiem věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci (srov. Lk 2,19.51), tak hlubším pochopením duchovních skutečností z vlastní zkušenosti.“⁶⁸

Je evidentní, že odkaz na 2. kapitolu Lukášova evangelia je přímou narážkou na Mariin postoj k Božímu tajemství, které se postupně zjevuje v životním příběhu jejího Jednorozeného. Ona je jak Matka, tak Učednice.

Když pročítáme výše zmíněné pasáže v dokumentu *Verbum Domini*, nebýváme dojmu, že Maria je pouze učednicí, a proto jen vzorem recepcce Božího slova. Vystává otázka, zda se poněkud nezapomíná na její aktivní roli matky vtěleného Slova. Vezmeme-li v úvahu, že existuje výrazná analogie mezi postavou Marie z Nazareta na jedné straně a Kristovou církví na straně druhé, pak se nabízí následující doplnění.

Autorství knih Písma se až doposud výrazně vázalo na osoby svatospisců, přičemž se zapomínalo na skutečnost, že oni psali v církvi a pro církev a že to byla zase církev, která rozpoznala (rozhodně ne určila!!!) inspirovaný charakter těchto spisů. Z tohoto hlediska je tedy církev spoluautorkou Písma,⁶⁹ a proto je také nositelkou autentického výkladu zjevení. To ale neznamená, že církev by stála nad Písmem. Její poměr k Písmu je totiž analogický se vztahem Marie ke Kristu: Církev je matkou Božího slova co do jeho lidské přirozenosti, ale zároveň je jeho učednicí, stejně jako Maria, která dala vtělenému Slovu jeho lidství, což obnáší i výchovu, a následně ho ve víře přijala jako Mesiáše a pravého Božího Syna.

6. Závěr

Není sporu o tom, že dogmatická konstituce II. vatikánského concilu *Dei verbum* představuje trvalý referenční bod současné katolické teologické reflexe a že nauka v tomto dokumentu obsažená vykazuje

⁶⁸ 2. Vatikánský koncil. *Dei Verbum*. čl. 8, s. 115.

⁶⁹ Tomu, co jsem právě řekl, se blíží výrok Benedikta XVI. „Boží lid, církev, je živoucím subjektem Písma; v něm jsou biblická slova vždy přítomností.“ BENE-DIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*, díl I. Praha: Barrister & Principal, 2007, s. 11.

nezanedbatelná prohloubení a vyjasnění vzhledem k chronologicky předchozím výroky učitelského úřadu katolické církve. Zároveň ale musíme konstatovat, že bezmála padesát let od jejího vzniku přineslo celou řadu posunů, které by teolog měl brát vážně v potaz. Největším takovým impulsem při promýšlení tajemství tradice je rozvinutí reflexe, která se týká inkulturace, což nás vede k jasnějšímu rozlišování apoštolské tradice od různých tradic eklesiálních. S tím je spjata také nesporně vyšší hermeneutická úroveň současné teologické reflexe a domýšlení poměru mezi dějinně podmíněným a nadčasovým.

Dalším tématem, které si zaslouhuje důkladnějšího promyšlení, než jaké nám skýtá analyzovaný text, je poměr mezi nadpřirozeným a přirozeným zjevením, případně poměr mezi přirozenou teologií a teologií stavějící na Božím slovu.

Ne právě snadnou otázkou se ukazuje být přesné vymezení dogmatické závaznosti *Dei verbum*. Podle našeho mínění by se mělo jednat o nejvyšší úroveň tak zvaného „třetího koše“. V dané souvislosti by bylo třeba v následující edici dokumentů II. vatikánského koncilu doplnit překlad „*Notificatio*“ ze dne 15. listopadu 1965, kde se nachází určitá ne právě jasná odpověď na právě položenou otázku.

Nikoli v poslední řadě se ukazuje, že v *Dei Verbum* není dostatečně zohledněna otázka mariologických inspirací, které nám mohou napomoci k hlubšímu porozumění tajemství zjevení a jeho recepce.

Dlužno ještě podotknout, že český překlad čl. 8 vyžaduje materiálně sice nepatrnou, leč z významového hlediska ale velmi závažnou korekturu, o níž jsme se zmínili výše v textu. Bývá ještě zvykem, že edice koncilních dokumentů mívá jako doplněk dokument Papežské biblické komise *O historické věrohodnosti evangelíí*. Na tomto místě si dovoluji zájemce upozornit, že existující český překlad tohoto ve své době přelomového dokumentu je zájemcům k dispozici na webových stránkách České christologické a mariologické akademie (www.cchma.cz).

RESUMÉ

CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL

Selected Inspiration Contained in the First Three Chapters of Dei Verbum Fifty Years After the Start of the Council

The contribution of this article is twofold. Firstly, the author points out the basic inspiration contained in the first half of Dei verbum. Secondly, he also highlights the further development of theological reflection in the field. This enquiry reveals the weak points of Dei verbum such as the issue of the so-called natural revelation and a deeper reflection on the possibility of Mariological inspirations in the field of the theology of word. Furthermore, the development of theological hermeneutics in general and the theological problem of inculturation in particular represents the most profound shift in the last fifty years. This shift must be reflected as a complementary perspective to what Dei verbum teaches about the apostolic tradition. Indeed, it is necessary to clearly distinguish the apostolic tradition (which is ‘above’ cultures) from ecclesial traditions (‘within’ cultures). The author further suggests some changes in the Czech translation of the text of the constitution. Moreover, he stresses the importance of the “Notification” which specifies the authority of the constitution and the document on The Historicity of the Gospels issued by the Pontifical Biblical Commission.

Key words

Vatican II, Revelation, Tradition

KRITÉRIA RECEPCE II. VATIKÁNSKÉHO KONCILU

PETER HÜNERMANN

1. Úvod

II. vatikánský koncil představuje v mnoha ohledech unikum mezi koncily: vzhledem k pouhému rozsahu svých dokumentů, k obsáhlosti svých témat, k adresátům – oslovování jsou nejen katolíci křesťané, ale opakovaně všichni lidé –, k počtu zúčastněných koncilních otců a jejich reprezentativnosti rozdílných kontinentů a kultur, stejně jako vzhledem ke svým vytyčeným úkolům. Tento posledně zmiňovaný bod by měl být jmenován jako poslední a zároveň jako první. Vytyčený úkol koncilu je charakterizován čtyřmi hesly, které vzájemně velmi úzce souvisejí: první heslo: „aggiornamento“, druhé heslo: „nové letnice“, třetí heslo: „říkat víru novým způsobem“, čtvrté heslo: „pastorální koncil“. Toto v těchto heslech zmíněné zaměření koncilu bylo projednáváno v řadě vynikajících teologických pojednání. Odvolávám se zde na ně, aniž bych tato hesla podrobněji rozváděl.

Způsob práce koncilu je vzhledem k předcházejícím koncilům rovněž mimořádný: vyznačuje se tím, že se znovu obrací k určujícím svědectvím víry v Písmu a tradici a sice v celé šíři tradice od prvotních svědectví a patristiky až po nejnovější papežská usnesení, jako třeba encykliky Pia XII. Jak má být tento mimořádný koncil recipován církví jako společenstvím věřících? Recepce znamená osvojení. Osvojení neznámá: přivlastnit si něco – to jde jen s penězi, s informacemi, s nějakými věcmi. Osvojení, aby se stalo vlastním, které utváří vlastní Já, funguje pouze tak, že se člověk *vcítí* do pozice druhého. Pozice druhého: Kde stojí koncil? Co opouští a jakým směrem se vydává? Těžká otázka. Ale pouze z tohoto východiska vyplývají kritéria pro recepci.

Řečeno méně obrazně: Jaké jsou vnitřní a zároveň prokazatelné referenční body, které koncil určují? Vytyčený úkol koncilu je vlastně tak široký, že se přímo vnucuje otázka: Jak vznikl při tak vytyčeném úkolu a při tak velkém počtu účastníků z rozdílných kultur Korpus dokumentů, který se vyznačuje vysokou vnitřní konzistencí, silným propojením různých dokumentů ve vztahu k rozdílným teologickým tématům, který promlouvá k lidem z velmi různých kultur, ke křesťanům a nekřesťanům? Tyto referenční body, které určují stanovisko a budoucí cestu koncilu, tvoří odpověď na otázku po kritériích pro osvojení, recepci koncilu. Lze tyto referenční body určit?

Tyto referenční body jsou dle mého čtyři jednoznačně pojmenovatelné body, které v sobě mají dvojitou strukturu: Jsou to dějinná, konkrétní místa, která jsou opouštěna a z kterých se koncil vydává na cestu za budoucností. Tato místa loučení a vydávání se na cestu jsou v dokumentech II. vatikánského koncilu jasně signalizována. Je tím jasně demonstrováno, co znamená „aggiornamento“: „Aggiornamento“ zahrnuje rozlišení toho, co bylo včera a toho, co vyžaduje dnešek. Loučení a vydávání se na cestu jsou dvě strany „aggiornamenta“. Jak lze určit tyto čtyři body loučení a vydávání se na cestu? Vyjmenuji v rychlém sledu tyto čtyři body, abych je posléze jednotlivě blíže charakterizoval. Závěrečná reflexe má sloužit k pojmenování a zdůvodnění metodických implikací. Z toho vyplývají otázky a důsledky pro recepci koncilu.

1. Koncil se loučí s 1500 lety církevního státnictví. Jasný signál nové cesty představuje *Dignitatis humanae*.
2. Koncil se loučí s tisíciletým rozkolem mezi východní a západní církví. Jasný signál nové cesty nacházíme jak v *Orientalium ecclesiarum* tak i v *Unitatis redintegratio*.
3. Koncil se loučí s 500 lety rozkolu církve na západě. Jasný signál nové cesty se nachází v *Unitatis reintegratio*.
4. Koncil se loučí s přibližně stoletým váháním církve na prahu moderny, reprezentované I. vatikánským koncilem. Signál nové cesty se nachází v *Gaudium et spes*.

Když budou v následující části charakterizovány čtyři jmenované body ze svou dvojitou funkcí loučení se a vydávání se na novou cestu, vyzývá nás to k objasnění toho, jak je vzhledem k těmto bodům rozlučky a nového začátku opouštěna ta která specificky profilovaná

dějinná *podoba víry a církevního života* a jak jsou prací II. vatikánského koncilu určovány obrysy nového profilu víry a životních forem církve. Bude tak patrné, jak dalece je vzhledem k těmto bodům plněn úkol církevních otců, *říkat víru* nově a všem lidem, a tak spolupracovat na *nových letnicích*, to znamená na Duchem nesené najít nové polohy víry a života z víry. Zároveň je tak zodpovězena výzva, dostat s posláním spojené odpovědnosti, která je kladena na společenství věřících, na církev Ježíšem Kristem, jejím jediným pastýřem. Koncil se tak ukazuje jako *pastorační* koncil.

2. K jednotlivým východiskům

2.1 Rozloučení se s tisícipětistý lety církevního státnictví – signál nové cesty: *Dignitatis humanae*

Co znamená 1500 let církevního státnictví, od konstantinovského obratu až k postupnému ukončení církevního státnictví v rozmezí od vyhlášení americké nezávislosti až po konec Francova režimu? Toto církevní státnictví ve svých početných variantách nebylo pro víru a život církve jen něčím povrchním. Církevní státnictví utvářelo chápání víry a životních forem místních církví a církve jako takové.

Hlavní rysy opuštěné podoby víry – První hlavní rys: církevní státnictví způsobuje ze své podstaty základní identifikaci řádu víry a církve se státním nebo imperiálním veřejným právním řádem. Veřejné státní uspořádání je ale vždy spojeno s širokou paletou možných právních sankcí. Počínaje Nikají představují normy víry veřejné právní normy. Arius je se samozřejmostí poslán po koncilu do vyhnanství. Toto chápání norem víry jako právních norem, které jsou postižitelné trestem, se nadále udržuje v církevním hlásání víry v kanonickém právu.¹ Tato vylučující a vymezující „definice“ víry, spojená s bezprostředními veřejnými, právními sankcemi se ukazuje v různorodých variantách: od administrativních opatření a jazykových obrátů až po křížové výpravy, bojích proti jiným náboženstvím a s tím spojenými mocenskými nároky.

Pro tuto celou dobu ale zároveň platí, že teologie a učení církve nepodmíněně trvá na tom, že víru je možno přijmout pouze

¹ Srv. BÖCKENFÖRDE, Ernst Wolfgang. Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit. In: ThQ 186 (2006), s. 22–39.

dobrovolně. Zde je založen vnitřní antagonismus, který si ustavičně rází cestu a projevuje se v jednotlivých významných křesťanských postavách, přičemž formy takového protestu nabývají různých podob podle té které dějinné formy, kterou nabylo církevní státnictví v rozličných staletích.²

Druhý hlavní rys: Spojeno s církevním státnictvím a jeho vlivu na chápání víry a jednoduchá, nediferencovaná, prostá negace jiných náboženství resp. neortodoxních, odsouzených pojetí víry, je druhým hlavním rysem tohoto více než jedno tisíciletí trvajících vztahu mezi státem a církví: Sakrální uspořádání společnosti a státu legitimuje v četných variantách samozřejmě veřejnou autoritu náboženským způsobem. Systém církevního státnictví, ve kterém žije křesťanství, je určováno feudálním uspořádáním, které je křesťansky legitimováno. To vede k tomu, že struktury úřadu samotné církve jsou charakterizovány a vykonávány po způsobu feudálního a stavovského uspořádání. To se od počátku této doby manifestuje v přidělování společenských privilegií biskupům, analogicky to pak platí pro kněze resp. faráře. Ukazuje se to ve vlastní soudní příslušnosti kleriků, a především v postavení Božího lidu, laiků.

Následky tohoto vývoje chápání úřadu jsou značné. Rozvíjí se v plné míře v oblasti středověké nauky o svátostech, ve které je integrováno pojetí úřadu. Laici, lid Boží, jsou viděni pouze jako adresáti darů milosti, které jsou jim skrze klerus poskytovány ve svátostech. Toto pojetí se udržuje až ke kněžským encyklikám papežů Piů a k textům připravovaným komisí kardinála Ottavianiho pro II. Vaticanum.³

Signál nové cesty – Shora byl již zmíněn dekret *Dignitatis humanae* jako signál nové cesty, na které se církev loučí s tou podobou víry a církevního života věřících, která byla utvářena tisíci pěti sty lety církevního státnictví. *Dignitatis humanae* proklamuje skrze návrat k evangeliu a rozumu náboženskou svobodu a tím zavrhuje formu církevního státnictví. Otcové koncilu se opírají o základní teologický princip, že člověk může přijmout a žít víru v Boha zásadně pouze svobodně. Ve vztahu k rozumu zakládají svou argumentaci na důstojnosti lidské osoby a na lidské svobodě. Tento rozumový princip byl

² Srv. třeba Erasmovy kritické poznámky k válce proti Turkům In: *Enchiridion militis Christiani*.

³ Srv. pojednání autora k *Presbyterium ordinis* In: HThK Vat. II, 4, 342–357.

zformulován a uznán až v moderně. Je to výsledek epochálního obratu v myšlení.⁴

První charakteristika nového profilu – V *Nostra aetate*, prohlášení o postoji církve k nekřesťanským náboženstvím, se v bezprostředním kontrastu ukazuje, jaké následky byly pro teologii vyvolány rozloučením se s církevním státnictvím: „definice víry“ vykazující právnické kontury ve formě prosté negace ostatních náboženství je zavržena. Na místo jednoduché negace nastupuje diferencované přitakání, které implikuje pečlivé rozlišování toho, co je hodno souhlasu a diferencí, které je nutno odmítnout. *Nostra aetate* pouze ilustruje tuto novou zásadní volbu, kterou je nutno v tak umožněném dialogu podstatně prohloubit a rozvinout.

Velké konstituce II. vatikánského koncilu vykazují početné nové perpektivy, které vyplývají z opuštění pozice církevního státnictví:

- *Dei verbum* mluví ve stěžejním úryvku o „Zjevení Boha samého“ o tom, že Bůh sdělil sama sebe a že toto dění zahrnuje všechny epochy a období lidských dějin.⁵
- *Lumen gentium* paralelně k tomu tematizuje v první zásadní kapitole mystérium církve, které od počátku určuje dějiny lidstva. Jak spásu zprostředkovávající zjevení Boží tak i mystérium církve je možno díky opuštění státního církevnictví novým způsobem promyslet: odvolání prosté negace ostatních náboženství a zavedení diferencovaného přitakání k těmto náboženstvím umožnilo ptát se po přítomnosti Boží pravdy v náboženských tradicích lidstva. Vzhledem k sebeodkrytí Boha v Ježíši Kristu nemohou být deklarována pouze jako veličiny, které je nutno popírat. Zároveň se otevírá možnost, vidět mystérium církve v rozmanitých předběžných formách a znameních v náboženských a veřejných společenstvích lidstva. Skrze rozlišování duchů v dějinách lidstva se tak stane patrným dění vytváření Božího lidu na cestě k dokonalé humanitě, která se stane možnou skrze v Kristu zjevenou Boží milost. Je to lid Boží, který narůstá v dějinách lidstva a bojuje s moci zla, konečnosti a smrti, se zapletením se do násilných poměrů, do hříchu a viny.⁶

⁴ Srv. SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae. In: HThK Vat. II, 4, s. 125–218.

⁵ Srv. *Dei verbum* 2–6.

⁶ Srv. obzvláště *Lumen gentium* 16.

Mimořádný význam má opuštění státního církevnictví pro koncepci církevní misie, jak je popsána v dekretu *Ad gentes*. Od dob pozdní antiky až do poloviny 20. století byla dynamika evangelizace úzce spojena a smíšená s politickými a hospodářskými zájmy říše a jejich následnických států. Evropské koloniální mocnosti jsou posledním příkladem toho, jak byla křesťanská misie využita jako nástroj kulturně-sociální kolonizace, a církve z toho měla prospěch: Při mnoha příležitostech napomínala státníky, aby dostáli své povinnosti, podporovat misie. Patronátní práva španělské a portugalské koruny pocítovali papežové v některých záležitostech také jako svazující pouta. Jednalo se o ambivalentní vztah, vždyť dokonce i mimo své kolonie považovali evropské státy křesťanské misie za činnosti, stojící pod jejich ochranou: např. v Číně až do dobytí Pekingu Mao Ce-tungem.⁷

Ad gentes tuto situaci ukončuje. Jediným základem misie a jejím modelem je sám Kristus. On znal srdce člověka, on přiváděl lidi „pravým lidským rozhovorem k božskému světlu“.⁸ Tak mají žít jeho učedníci, naplnění jeho Duchem, spolu s ostatními lidmi, znát je a rozumět jim, sdílet s nimi svůj život, aby dokázali ocenit dary svých sousedů, pomoci jim, zasazovat se pro jejich společné dobro, aby mohlo vzniknout ovzduší důvěry a vzájemné důvěryhodnosti. Pouze na tomto základě se může uskutečňovat hlásání evangelia.⁹

Další charakteristiky nového profilu – S ukončením státního církevnictví je spojeno skoncování s feudálním, stavovským pojetím úřadu v církvi. Na jeho místo se dostává pozitivní charakteristika pojetí úřadu jako ministeria, jako služby na Božím lidu. Služebníci mají dopomáhat celému Božímu lidu, jednotlivci a společenstvím i církvi jako celku k tomu, aby se „snažili svobodně a spořádaně o stejný cíl, a tak dosáhli spásy“. K této službě obdrželi tito „ministři-služebníci“ své pravomoce. To znamená, že pravomoce mají svůj smysl, tedy i svůj daný rámec v Božím lidu, který je chápán jako svobodný, aktivní, posláním pověřený subjekt.¹⁰

⁷ K vývoji misí a misijní myšlenky v 19./20. století srv. HÜNERMANN, Peter. In: HThK Vat. II, 4, 223–243.

⁸ *Ad gentes* 11.

⁹ *Ad gentes* 12.

¹⁰ Srv. *Lumen gentium* 18. Tento zde citovaný odstavec z 5. kapitoly dokumentu *Lumen gentium* o „Hierarchickém zřízení církve, zvláště episkopátu“ shrnuje jaksi zkratkovitě v tezích smysl a určení služby v církvi. Srv. HÜNERMANN, Peter. In: HThK Vat. II, 2, s. 406–408.

Zásadní výpovědi dekretu o pastýřském úřadu biskupů a dekret o službě a životě kněží potrzují toto nové profilování církevního úřadu. Biskupům je řečeno: „Při plnění svého otcovského a pastýřského úkolu ať jsou biskupové uprostřed svých jako ti, kteří slouží, jako dobří pastýři, kteří znají své ovce a které také ovce znají, jako praví otcové, kteří vynikají duchem lásky a péče o všechny a jejichž autoritě, udělené Bohem, se všichni ochotně podřizují.“¹¹ Rovněž je v církevní konstituci *Lumen gentium* zdůrazněna aktivní role členů církve, Božího lidu, který má vykonávat posláni Ježíše Krista.¹²

Dle *Sacrosanctum concilium* jsou liturgie a slavení svátostí primárně pojímána jako společné oslavy Božího lidu, v jejichž rámci účastníci přejímají své vlastní svěbytné role. Liturgie není kult moci, nýbrž oslava milosti Boha, jeho „ponížení“ se v Kristu Ježíši kvůli nám.

Že skoncování se státním církevnictvím neznamena negaci, prosté popírání vztahu k veřejnému společenství, které se dnes odehrává nejen na státní, ale i na nadstátní organizační úrovni, to ukazují příslušná pojednání v *Gaudium et spes*. Zde je vytyčena nová perspektiva.

2.2 Rozloučení se s tisíciletým rozkoem východní a západní církve – signál nové cesty: OR 14–18; UR 13–17

Skoncování s rozštěpením na východní a západní církve, které trvalo tisíc let a které bylo udržováno z obou stran. Co to znamená?

¹¹ *Christus Dominus* 16. Ohledně kněží srv. *Presbyterium Ordinis* 2 a 3. Změněnému vymezení všeobecného úkolu těch, kteří byli v církvi pověřeni úřadem, odpovídá obměněné určení jejich „potestas“, jejich pravomocí. Pravomoc je nyní charakterizována jako pravomoc „pastýře“. Jedná se o pravomoc Krista, která určuje základ a míru moci „služebníků“, jejich pravomoc (potestas) je mocí pastorální, pravomoc pastýře. Toto terminologické pojetí a definování II. vatikánského koncilu přejímá CIC z roku 1983. Tento kodex říká jak o papeži tak o biskupech, že jsou ustanoveni k tomu, aby byli „pastores“. Srv. CIC (1983) can. 331; 333 §2; 375 §1. Rozdíl, který je tímto vyjádřen, vyplývá z odpovídajících výroků CIC (1917), tak i ze všeobecných kanonistických ustanovení, která tvoří základ tohoto kodexu. Srv. *Matthaeus Contre a Coronata*, *Institutiones iuris canonici*, Marietti 1950, I, 321–325, N° 275–277. Potestas ordinaria, jak papežova, tak i biskupů, je zde definována jako „potestas publica regendi subditos in ordine ad finem societatis perfectae consequendum“. Tato potestas zahrnuje zásadně potestas legifera, iudicialis, administrativa, coactiva. To znamená, že všechny státní kompetence vykonávání moci jsou připsovány církevní autoritě. I když se vzhledem k církvi jedná o societas perfecta supernaturalis. Zajímavé je v této souvislosti zpracování této otázky v *Confessio Augustana XXVIII, De potestate ecclesiastica*.

¹² Srv. obzvláště *Lumen gentium* 9–17; 33–38; dále *Apostolicam actuositatem* 1–4; UR 90–107; CD 16–18; GE 3.5.7; SC 7–13.

Nejdříve: skoncování s tímto rozkolem znamená skoncování s přijetím tohoto schizmatu. Tím je myšleno obrácení se k druhému, ještě neukončené vyrovnání se se schizmatem, třebaže vzájemné vyhlášení schizmatu a zavržení bylo na závěr koncilu formálně zrušeno. Co vypovídá po obsahové a teologické stránce tisíciletá schizmatická koexistence?

První základní rys: na západě se vyvinula *monokulturní církev*, která pro svou monokulturní podobu vyžaduje univerzální platnost. Načrtněme nejdříve monokulturní podobu římskokatolické církve, která se vyvinula v tomto tisíciletí „klidné koexistence“.

Důležité momenty, ve kterých se manifestuje tato monokulturní jednota, jsou semknutost teologie v latinské církvi, založenou konkrétně na po staletí platné směrodatnosti Sentencí Petra Lombardského, které byly nahrazeny až v období protireformace *Summou* Tomáše Akvinského jako všude citovanou učebnicí. Dalším momentem je jednota církevního práva, která je založena na Dekretálech Gratiana zahrnující římské právníké prameny. Dále je nutno jmenovat římsko-franckou formauliturgie se svým latinským jazykem, která je od karolinských dob pojímána jako panovnický kult Boha. Dalším momentem je jediný sakrální veřejný řád se svými církevními a světskými vazalskými strukturami. Přičemž je striktně rozlišováno mezi sférou spirituální a dočasnou. Síť klášterů a univerzit posilují tuto monokulturní podobu a tvoří podstatný prvek její infrastruktury.

Druhý základní rys: pluralitní jednotu prvního milénia nahrazuje úzká koncentrace a zaměření církve na centrální pozici Petrova následníka. Od přelomu 12. století až do dob protireformace učí mnozí teologové, že Ježíš vysvětil výhradně Petra na biskupa. Jako argument jsou uváděna dvě biblická místa: Mt 16 jako oznámení a J 21 jako vykonání tohoto vysvěcení. Teprve od Petra by ostatní apoštolové jaksí přijali biskupské svěcení.¹⁵ Následně se až do začátku II. vatikánského koncilu – Pius XII. o tom mluví v encyklice *Mystici corporis* – udržuje učení, že biskupové obdržují jurisdikci od papeže.

S odvoláním na Petra jako princeps Ecclesiae a princeps apostolorum je v těch několika málo setkáních mezi východní a západní

¹⁵ Tato otázka sehrála výraznou roli v diskusích během Tridentského koncilu. Srv. CT IX, 228, 22–229; III, 493, 14–494, 2. Zatímco skoro všichni kanonisté zastávají tento názor, existuje celá řada teologů, kteří zastávají pozici, odlišující se od té středověké a raně novověké. Tak např. *Cajetan* (Tractatus de Potestate Papae, c. 3), který učí, že „apoštolové mimo Petra přijali (svěcení; poznámka autora) praeventivo modo od Krista“. Srv. OTT, Ludwig. Das Weihe sakrament. In: HDG IV, 5, s. 125.

církví tato monokulturní podoba pojetí zjevení, církve a teologie kladena jako bezpodmínečné měřítko: to se odráží ve sporu o francké filioque, o recepci II. Niceanea, v rozmíškách na Druhém lyonském koncilu o eschatologických záležitostech, na koncilu ve Ferrare a Florencii, kde se jednalo o unii s Řeky, Armény a jakobity stejně jako s Kopty. Na posledních zasedáních v Římě pak byly uzavřeny unie s dalšími Orientálci, se Syřany v Mezopotámii, chaldejci a maronity na Kypru: Orientálcům bylo uloženo, přijmout nauku o svátostech ve formě, která byla vypracována na západě.

Jaké perspektivy otevírá koncil tím, že se loučí s tímto rozkolem? Je nejprve dojemné číst na tomto pozadí výroky o katolických východních církvích v *Orientalium ecclesiarum*: „Katolická církev má zájem, aby tradice každé partikulární církve neboli ritu zůstaly zachovány bez porušení, a zároveň chce, aby se způsob života těchto církví přizpůsobil různým dobovým a místním potřebám.“¹⁴

V *Unitatis redintegratio* je pozitivní význam tohoto rozloučení se s rozkolem tematizován ještě výrazněji. Obzvláště patriarchálním církvím je výslovně potvrzeno, že zčásti odvozují svůj původ od samotných apoštolů a že mají „poklad, z kterého západní církve velmi mnoho čerpala v liturgii, v duchovní tradici a v právním řádu“. Dále se výslovně říká: „Avšak dědictví, předané od apoštolů, bylo přijato v různých podobách a různým způsobem, a proto už od začátku církve bylo tu a tam rozdílně vykládáno i vlivem nestejně mentality a životních podmínek.“ Následně jsou výslovně jmenovány rozdílné liturgické tradice, bohatost východního duchovního dědictví, rozdílnost církevních řádů, mravů a zvyků, která není zábranou „pro jednotu církve“, spíše církev obohacuje.¹⁵ Výslovně je jmenována rozdílnost teologických nauk a jim odpovídající utváření života.¹⁶

První charakteristika nového profilu – V sobě rozmanitá jednota církve je v dokumentech II. Vaticana často zmiňována. Centrální je výrok, že církve se sestává v církvích a z církví.¹⁷ Církev může plnit své poslání pro lidi celého světa jen tehdy, když v sobě poskytne prostor pro pluralitu a právoplatnou rozmanitost.¹⁸

¹⁴ OE 2.

¹⁵ UR 16.

¹⁶ UR 17.

¹⁷ Srv. *Lumen gentium* 15; 25.

¹⁸ Srv. *Gaudium et spes* 92.

Druhá charakteristika nového profilu – Je důležité, že se v *Unitatis redintegratio* 18 výslovně prohlašuje, že „pro obnovení nebo udržení společenství a jednoty je nutné „neukládat žádné další břemeno kromě nutných věcí“ (Sk 15,28). Primát papeže je charakterizován jako „pastorales gubernium“, jako pastýřské vedení. Zároveň je těmto církvím řečeno, že všechny „jsou si rovny důstojností, takže žádná nevyčníká nad ostatní pro svůj ritus“, že všechny mají tytéž povinnosti a požívají tatáž práva.

Ve vztahu k patriarchům je výslovně potvrzena jejich samostatná jurisdikce a role papeže je opsána jako role arbitra, smírčího soudce, kdyby mělo dojít k rozporům mezi různými církvemi. Vzhledem k orientálním církvím je o papeži výslovně řečeno, že může zasahovat, v OE 4 je však také výslovně řečeno, že roli papeže je nutno vykonávat „in spiritu oecumenico, v ekumenickém duchu“, aby tak v daném případě vydával rozhodnutí, nařízení a směrnice.¹⁹ Na konci pojednání o patriarchách je zdůrazněno, že tam, kde je nutno zřídit nové patriarcháty, je „jejich ustavení vyhrazeno všeobecnému sněmu nebo římskému papeži“. Zde se zřetelně ukazuje nový profil služby Petrova nástupce.

2.3 Rozloučení se s 500 lety odloučení katolíků a protestantů – signál nové cesty: Unitatis redintegratio 1–4

Vzhledem ke skoncování s rozštěpením samotné západní církve platí rovněž, že toto skoncování nikterak neznamená zrušení rozštěpení, ale jistě se jedná o skoncování s lhotejným bráním na vědomí daného odloučení a jeho následků. Výslovně je řečeno, že toto skoncování se zakládá na působení Ducha svatého jak v katolické církvi tak i v odloučených církvích.²⁰ Co znamená toto skoncování po obsahové stránce?

Základní rysy opuštěné podoby víry – v souvislosti s rozštěpením, které vzešlo z reformačního úsilí pozdního středověku, se velmi rychle vytvořila forma víry a církevního života, která je označována pojmy „konfesionalizace“, „konfesní církve“. Co je tím míněno? Vzájemná naprostá negace vede k tomu, že se nemluví o křesťanech, nýbrž pouze jen o katolících a protestantech. Teologické myšlení, propracování pojetí víry se jak na katolické, tak i na protestantské straně vyznačuje intenzívním systematizujícím úsilím. To znamená,

¹⁹ Ke vztahu k východním patriarchům srv. OE 7–11, obzvláště OE 9.

²⁰ Srv. UR 1 a UR 19nn.

že se – spolu s vytlačeními bohatství pojmů a nauk Písma svatého i tradice – prezentuje obraz pojetí víry stejně tak i obraz křesťanského a církevního způsobu života, který se orientuje na protikladných bodech, které stojí v centru sporu o reformaci. Příkladem pro tento typ obsahového pojetí víry lze třeba jmenovat primární pohled na církev jako na „societas perfecta“, jak ji charakterizoval Bellarmin. Řeč o mystériu církve ustupuje oproti tomu do pozadí. Tématům jako učení o všeobecném kněžství se katolická strana vyhýbá. U pojetí úřadu stojí ve středu pozornosti několik málo aspektů, které jsou hodnoceny jako rozhodující: hlásání evangelia ustupuje oproti udělování svátostí, především mše, do pozadí. Příkladem takového konfesně zúženého pohledu na pojetí víry jsou neoscholastické dogmatické manuály, které se tradičních otázek 17. a 18. století chápou v rámci teologie, jež je tímto konfesionalizačním směrem již formována, a znovu je vyhrocují. Karl Rahner píše v prvním díle svých *Schriften zur Theologie* (1954): „V průměrných přednáškách dogmatiky by dnes bylo možné přednášet stejně tak dobře podle Billuarta nebo podle Wirceburgenses jako podle dnešní dogmatiky. Tam, kde se jedná o dogmatiku – to znamená ani dějiny dogmatu nebo jejich nuzné droby ani haute vulgarisation –, se dnešní dogmatika neliší od svých předchůdkyň před 200 lety.“²¹ Rahner zároveň pozoruje, že v uplynulých staletích nebyly v teologii vytvořeny žádné nové termini technici, které by představovaly nové pojmové nástroje pro teologické myšlení. „Tam, kde věda ztratí svou pojmotvornou sílu, stává se ‚sterilní‘ (abych použil výraz z ‚*Humani generis*‘).“²² Tyto „sterilní“ manuály dogmatiky byly používány až do období na prahu II. Vaticana. Argumentace jsou vedeny v naprosto „pravoúhlé“ metodě od Písma k základním bodům tridentské obrany katolických, reformátory napadaných stanovisek. Přitom se tyto neoscholastické dogmatiky docela odlišují od na Tridentském koncilu ještě přítomné rozmanitosti teologických pozic. Na základě těchto forem konfesní systematizace byla možná naprostá negace evangelických křesťanů. Vymežující se stylizace v církevním životě vedla k rozdílnému kladební důrazu v různých zemích a náboženstvích, takže vznikají katolická resp. evangelická prostředí se silnými společenskými zvláštnostmi a výlučnostmi. Bylo by možné vyjmenovat množství takovýchto

²¹ RAHNER, Karl. Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik. In: *Schriften zur Theologie* sv. I, Einsiedeln – Zürich – Köln: Benzinger, 1954, s. 11.

²² Tamtéž, 12.

odchylných bodů ve zbožnosti; dohromady vydávají svědectví o tom, že církev byla viděna vždy jako církev konfesní. Veřejno-společenské rozdělení katolíků a protestantů bylo téměř úplné.²⁵

Signál nové cesty – O jaký signál se jedná, jenž vysílá II. vatikánský koncil, aby skoncoval s touto konfesionalizací a aby vytrhl z lpění na představě konfesní církve a mohl tak otevřít nové horizonty? Rozhodující poselství koncilu je formulováno v *Unitatis redintegratio* 3. Nejdříve se zde řeč o roztržkách a „dissensiones“.²⁴ Mluví se o vině na takovýchto odloučeních, která vznikají „leckdy ne bez viny lidí z obou stran“. Pak je však učiněna podstatná výpověď vzhledem k současné situaci: „Ti však, kdo se nyní rodí v takových společnostech a dosahují v nich víry v Krista, nemohou být viněni z hříchu odloučení a katolická církev k nim přistupuje s bratrskou úctou a láskou. Neboť ti, kdo věří v Krista a řádně přijali křest, jsou v určitém společenství s katolickou církví, i když ne dokonalém. Je pravda, že mezi nimi a katolickou církví jsou rozpory různého druhu jak v oblasti víry a někdy i kázně, tak ohledně struktury církve, takže plnému církevnímu společenství stojí v cestě nemalé překážky, někdy dosti vážné, o jejichž odstranění se snaží ekumenické hnutí. Nicméně však jsou vírou ve křtu ospravedlněni a přivtěleni ke Kristu, proto jim právem náleží čestné označení křesťanů a synové katolické církve je oprávněně uznávají za bratry v Pánu.“²⁵

Charakteristika nové podoby víry – Následně jsou v *Unitatis redintegratio* jmenovány četné momenty, které katolickou církev s odloučenými církvemi spojují. Odloučené církve a společnosti nejsou jako takové rozhodně „bez významu a váhy v tajemství spásy. Neboť Duch Kristův se nezdráhá používat jich jako prostředků spásy, jejichž účinnost se odvozuje z plnosti milosti a pravdy, která byla svěřena katolické církvi.“²⁶ Tímto je princip konfesní církve a konfesionalizace pojetí víry ve shora charakterizovaném smyslu principiálně odmítnut.

Toto samozřejmě neznamená, že by víra už nemusela být vyznávána, ale vyznání víry znovu nabývá své plnosti a svého bohatství, protože vyznání víry a šíře s nimi danými pojetími víry jsou opět

²⁵ Srv. GRAF, Friedrich Wilhelm. Konfessionskulturen. In: RGG4, IV, s. 1551n. – Pojem „konfesní církev“ v zde předložené charakteristice „konfesionalizace“ nepřijímá jednoduše pozici a řečový úzus protestantské teologie. „Konfesní církev“ vyjadřuje spíše typ pojetí víry.

²⁴ Smysl tohoto pojmu je nutno brát v celé své šíři, od různosti názorů až po rozpor.

²⁵ UR 3.

²⁶ UR 3.

jiným způsobem oceněny. V citované větě o působení Ducha, který používá odloučených církví a společností jako „prostředků spásy“, je zahrnuto i to, že zde existují a existovaly vývoje křesťanského života a pojetí víry, od kterých se katoličtí křesťané mohou učit.

Zároveň je – s distancí od konfesní negace – vyzván lid Boží, příslušníci katolické církve stejně jako ostatních církví a společností, aby se „horlivě účastnili ekumenického díla“.27 Signál je tím zřetelně dán: Jde o dialog, jde o to, poznat druhého v pravdě a tvořivě a vynalézavě pracovat na prohlubování pravdy a na jednotě, aby byly překonány rozkoly a nedorozumění. To neznamená, že se má jednoduše vzdát tradice rozdílných církví nebo že by vlastní identita již nehrála žádnou roli. Ale je zapotřebí, vyrovnat se se všemi těmito momenty, reflektovat je a prohloubit se zřetelem na společné prameny víry a se zřetelem na společnou budoucnost.

Zpřítomníme-li si základní rysy konfesionalizace a konceptu konfesních církví, je zřetelně vidět, že zde místo prosté a celkové negace, vzniklé konfesním zúžením systematizovaného pojetí víry, přichází diferencující přitákání. V tom se zde setkává skoncování a počátek s charakteristikou skoncování rozkolu na východní a západní církev, který jsme předtím popsali.

Oproti tridentské nauce o eucharistii, která byla zcela určována rozmíškami o kontroverzní body, se v pojednání o liturgii a slavení eucharistie jak v konstituci o liturgii tak i v pojednáních konstituce o církvi ukazuje podstatně integrační chápání mysteria paschale jako středu a vrcholu církevního života. Adekvátně tomuto chápání je opuštěno exkluzivní zaměření sakramentálního pojetí úřadu na obětní roli kněze a rozvinuto pojetí, které se odvozuje od třech křesťanských základních služeb. Nauka o kněžském Božím lidu, kterému je svěřeno Kristovo poslání, je zeširoka rozvinuta. Zároveň je znovu navázáno na nauku o charismatech.

(Další důležitý styčný bod vyplývá společně s výše projednanými „referenčními body“: Zúžení, která tam bylo vykázána, se objevují vesměs také v oné zúžené podobě pojetí víry a způsobech církevního života, které jsme charakterizovali pojmy: konfese, konfesionalizace, konfesní církev. Tato zúžení se ovšem ukazují v tomto dějinném sledu znovu ve zvláštním profilu: Tento vývoj sahá od antického církevního státnictví až po vytváření uzavřených prostředí sociální

27 UR 4.

povahy v 19. a v první polovině 20. století. Tomu odpovídá vytváření církevní struktury úřadu a služby až po úřednickou podobu sakrální autority presbyterů v poslední fázi konfesionalizace, např. skrze Pia X. Monokulturní forma katolické církve je znovu akcentována – od počátku středověku až po pokus Lva XIII., nastolit konfesně ovlivněnou modernu, která by byla založena na fundamentech tomistu.)

Hledáme-li v textech II. vatikánského koncilu signifikantní místa a nauky, které svědčí o rozbití konfesní podoby pojetí víry a církevního života, tak lze samozřejmě odkázat na řadu textů ve významných dokumentech. V *Dei verbum* je úplně jiným způsobem než v potridentské konfesní církvi vyzdvihován význam Písma a jeho četba pro všechny členy církve.²⁸ Nový a Starý zákon je označen za duši teologie a její formy hlásání.²⁹ Otcové se snaží přesněji určit vztah Písma a tradice. Převládající dominance tradice nad Písmem v katolické konfesní církvi se tak stává minulostí. Boží lid je viděn ve své důstojnosti jako knežský lid Boží.³⁰ Lid Boží má bezprostřední účast na prorockém poslání Ježíše Krista.³¹ Služba v církvi je charakterizována především posláním hlásat evangelium,³² a tak dále.

Důležitý je nakonec ještě jiný postřeh. Tento postřeh bije do očí, položíme-li např. vedle sebe texty vypracované přípravnou komisí II. vatikánského koncilu a definitivně schválené dokumenty II. Vatikana. Nahrazení konfesního zúžení se ukazuje především ve způsobu a metodě vypracování textů: Převládá-li v přípravných dokumentech zcela jednoznačně pevná systematika a jí odpovídající abstraktní metodologie, jsou nyní do dokumentů v širokém rozsahu pojmuty texty z Písma, patristiky, ze středověku až po encykliky nedávno zemřelých papežů, které jsou zároveň ve své vlastní osobitosti a svém profilu respektovány. To se ukazuje především na způsobu, kterým jednotlivé komise zdůvodňují nebo odmítají převzetí návrhů na změnu, jak vysvětlují či ospravedlňují jednotlivá slova. Koncilní otcové se již nepohybují v „pravouhle“ daných kolejkách konfesní víry a konfesního chápání církve.

²⁸ Srv. DV 21nn.

²⁹ DV 24.

³⁰ LG 10.

³¹ LG 11–15.

³² LG 20.

2.4 Skoncování se sto lety prodlévání na prahu moderny – signál nové cesty: *Gaudium et spes*

Skoro sto let čítá období, které od sebe dělí I. a II. Vaticanum. Je zde ohlášena rozlučka s I. Vaticanem?

I. vatikánský koncil schválil dvě konstituce: konstituci o katolické víře *Dei Filius* a dogmatickou konstituci o církvi Kristově *Pastor aeternus*.

Základní rysy se skoncovanou podobou víry – Konstituce o víře pojednává o nanejvýš dramatické otázce, která je kladena modernou a rozvojem moderní vědy: Není víra zásadně oblastí, která by se měla podřídít vědě jako nejvyšší instanci a autoritě v oblasti poznání? Koncilní otcové na tuto vyzývavou otázku odpověděli: Víra se opírá o Boží zjevení, kterým zjevil Bůh „lidskému pokolení nadpřirozeným způsobem sám sebe a věčná rozhodnutí své vůle“.³³ Zároveň existují – vedle působení Ducha – racionální důvody, které mluví pro věrohodnost zjevení. Od zjevení jako základu víry je nutno rozlišovat rozum a jeho řád: „Také tohoto se držela a drží katolická církev v nepřetržité svornosti, že existuje dvojitý řád poznání, který je rozdílný nejen v principu, ale i v předmětu [poznání], a sice v principu, neboť v jednom [řádu] poznáváme přirozeným rozumem, v druhém božskou vírou; v předmětu ale [se liší], poněvadž nám jsou kromě toho, k čemu je schopen dojít přirozený rozum, předkládána v Bohu skrytá tajemství, která, kdyby je nám Bůh nezjevil, by nám nebylo možno poznat.“³⁴ S tímto rozlišením se koncilní otcové vrací k učení Tomáše Akvinského. Otcové potvrzují svébytnost a autonomii věd a zdůrazňují, že víra a rozumové poznání si nemohou protiřečit, protože obě mohutnosti mají svůj původ ve stejném Bohu, v onom Bohu, který je stvořitelem a dovršitelem lidského pokolení.

Proč se v nadpisu hovoří o prodlévání na prahu moderny? Protože tato z tradice převzatá odpověď může být čtena dvojitým způsobem: Zaprvé jako striktní vymezení obsahů zjevení, resp. víry a oblasti vědy. S oba řády poznání, víry a rozumu, je pak zacházeno jako se smyslovým poznáním a racionálním poznáním: Obě mohutnosti jsou rozdílné, a to, co je uchopeno smysly se odlišuje od předmětů rozumového poznání. Rozum nečichá, čichovým orgánem nelze postihnout logiku. De facto bylo vyjádření I. vatikánského koncilu chápáno zcela tímto způsobem, patrnými doklady toho jsou např. vysvětlení

³³ DH 3004.

³⁴ DH 3015.

biblické komise. Židé a křesťané vždy mluvili o Mojžíši jako o autorovi prvních pět knih Bible, pročež historická věda, kritická filologie zde nemůže přicházet s pochybnostmi a předkládat protiargumenty. Teprve ve velmi pomalém procesu otevřel Pius XII. s encyklikou *Divino afflante* opatrně dveře k jinému pohledu, teprve s pojednáními v *Dei verbum* je ve vztahu k Bibli zrušena tato dvojkolejnost, teprve v *Gaudium et spes* je tato dvojkolejnost v zásadní podobě ve vztahu ke všem oblastem vědy zrušena,⁵⁵ teprve encyklika *Fides et ratio* Jana Pavla II. vyzdvihuje druhý – mimo ten shora uvedený – princip, který určuje vztah víry a myšlení v tradici od Augustina až po vrcholný středověk – rovněž u Tomáše Akvinského: že se totiž víra a myšlení vzájemně prolínají. Tento princip zformuloval Augustinus: „Věřit neznamená nic jiného, než souhlasně myslet (cogitare cum affirmatione). [...] Každý, kdo věří, myslí, když věří, myslí, a když myslí, věří. [...] Když víra není [pro]myšlena, není nic.“⁵⁶

Důsledek, který z toho vyplývá: Věřoučnou konstituci I. Vaticanu je možno číst jako konec a vyvrcholení procesu konfesionalizace víry a vytváření konfesních církví, poněvadž je zde zcela zásadním způsobem prezentována vůči moderní vědě zcela odloučená oblast víry a pojetí víry.⁵⁷ V tomto smyslu reprezentuje I. Vaticanum se svou věroučkou konstitucí prodlévání na prahu moderny: Moderna byla sice vzata na zřetel, ale zcela pod zorným úhlem protestu, konfesionalizace a naprosté negace moderny. Potud je tedy nutné, rozloučit se s I. Vaticanem.

Zároveň je tento výrok ve věroučné konstituci I. Vaticanu nutno brát jako bod obratu, jako počátek nové cesty, pokud je tomuto výroku komplementárně přidružen druhý princip chápání víry, které vychází ze vzájemného prolínání žití víry a myšlení a tak víru a myšlení spojuje při vši odlišnosti v těsný vzájemný vztah. A toto nastalo na II. vatikánském koncilu.

⁵⁵ Budiž připomenuto, že se Pius XI. v *Humani generis* dožaduje monogenismu, tj. původu celého lidského pokolení od jednoho lidského páru kvůli dogmatu dědičného hříchu. Srv. DH 5897.

⁵⁶ AUGUSTINUS. *De praedestinatione sanctorum* 2,5; PL 44, 965.

⁵⁷ Tento pohled byl při přípravě I. Vaticanu pohledem zcela vůdčím. V připraveném schématu církevní konstituce, která na samotném koncilu nemohla být projednána, se vzhledem k vývoji po Tridentském koncilu říká: „Poté, co bylo opuštěno a vzdáno křesťanské náboženství, sklouzlo nakonec myšlení mnoha lidí do propasti panteismu, materialismu a ateismu. Již to došlo tak daleko, že popírají samotnou rozumovou přirozenost a každou normu dobra a spravedlnosti a tak se snaží zničit základy lidské společnosti“ (COD 3, 804n.).

Druhá konstituce I. Vaticana, ve které jde o primát papeže a o nauku jeho neomylného magisteria, vykazuje stejnou „vnitřní strukturu“ jako konstituce věroučná.

Oproti zdůvodnění veřejné autority ze sebeurčení lidí, národa státu odůvodňuje I. vatikánský koncil církevní autoritu zjevením. Začíná u nejvyšší autority v církvi, u Petra a jeho následníků, a definuje primát jurisdikce. Je příznačné, že otázka, jak má být tento primát jurisdikce a magisteria vykonáván, není tematizována. V teologickém úvodu k těmto výrokům o primátu a magisteriu jsou sice takovéto momenty naznačeny, ale nejsou blíže reflektovány a už vůbec nebyly přejaty do odpovídajících definičních formulací a do kánonů.³⁸ Že i tento druhý dokument lze tedy interpretovat ve smyslu striktně hierarchizovaného, model konfesní církve završujícího výkladu, a de facto i tak interpretován byl, je nasnadě. Že nauka o papežském primátu a magisteriu může být i novým výchozím bodem, ukazuje II. vatikánský koncil, který mluví ve svých pojednáních o kolegialitě. Koncil zdůrazňuje, že biskupům skrze jejich svěcení přísluší také řádná jurisdikce, to znamená zplnomocnění vést v plné šíři této pravomoci v jejich příslušných místních církvích. Koncil mluví o tom, že patriarchové mají ve svých příslušných církvích nejvyšší i metropolitní zahrnující zákonodárnou funkci. Role papeže je charakterizována jako role „smířčího soudce“, když někdy dojde mezi jednotlivými patriarchálními církvemi ke sporu. Koncil mluví o „pastorale gubernium“, které papež ve vztahu k rozdílným východním církvím vykonává. Toto všechno poukazuje na to, jak má být nyní nově určena Petrova služba papeže v novém, hlubším pohledu církve. Také zde bychom mohli odkázat na Jana Pavla II., který ve své ekumenické encyklice *Ut unum sint* výslovně vyzval odloučené církve, aby mu pomohly, opsat službu Petrovu tak, aby se vůbec mohl věnovat svému úkolu, starat se o jednotu křesťanů. V této podobě se také zde vzhledem k I. Vaticanu jedná o skoncování a počátek nové cesty, neboť je výslovně kladena otázka po způsobu „jak“ vykonávat primát a jsou otevřeny nové perspektivy, jakým směrem se mají věci ubírat. To samé platí o výrocích o neomylném magisteriu římského biskupa. Při diskusi na I. vatikánském koncilu bylo mluvčím deputace pro víru, biskupem Gasserem, výslovně poukázáno na to, že se u infalibility Romani Pontificis nejedná o absolutní neomylnost – tato přísluší pou-

³⁸ Srv. DH 3061; 3069, kde je episkopát a zapojení episkopátu do vykonávání učitelského úřadu papeže alespoň mimochodem zmíněn.

ze Bohu –, nýbrž o neomylnost analogickou: „Absolutní neomylnost náleží pouze Bohu, první a bytostné pravdě, která nikdy neklame ani nemůže být nějak oklamána. Protože každá jiná neomylnost je vyslovena za určitým účelem, má hranice a podmínky, dle kterých má být posouzeno, zda se o neomylnost jedná.“³⁹

Blíží charakteristiku této „neomylnosti“, která je přisouzena definitivním věroučným rozhodnutím římského biskupa, I. Vaticanum nepodává.

II. Vaticanum oproti tomu výslovně jmenuje rozdílné loci theologi, instance resp. oblasti, které reprezentují víru: smysl pro víru Božího lidu, Písmo, koncily, církevní otcové, shodná nauka teologů, na kterou je papež ve svých věroučných rozhodnutích odkázaný. Papežovi se nedostává nového zjevení. Zde se jasně manifestují podmínky, na jejichž dodržení a na věčném zacházení s nimi závisí kvalita papežských výroků a rozhodnutí, i těch, které činí z funkce nejvyšší instance.

Druhý moment vyplývá ze vztahu k užívání slova „neomylný“. Toto slovo „neomylný“ označuje pravdu, která nikdy neklame ani nemůže být nějak oklamána. Analytická filosofie prokázala ve vši jednoznačnosti, že neomylnost implikuje úplný soulad subjektivního výkonu myšlení a obsahu myšlení, toho „co“ myslíme. Toto však leží zcela mimo jakoukoliv možnost lidského myšlení. Jedná se o naprosto mezní případ, který předpokládá tvůrčí myšlení, to znamená – teologicky řečeno – Boha jako prima veritas, od které pochází všechno manifestující se vznikání a pravdivost bytí.

To ale znamená, že slovo „neomylný“ může být v oblasti stvoření přisouzeno pouze víře jako takové, protože víra jako obiectum formale věří všechny obsahové výroky pouze tehdy, když pocházejí od Boha jako prima veritas a znovu k němu jako prima veritas přivádějí. V tomto smyslu je víra – jak to už vyjádřil Tomáš Akvinský – neomylná.⁴⁰

Slavnostní věroučná rozhodnutí papeže jsou sama v sobě za daných podmínek důvěryhodná. K těmto rozhodnutím jako svědectvím víry je možno se správně vztahovat a správně chápat pouze tehdy, když je

³⁹ Mansi 52, 1214 A; srv. k tomu POTTMEYER, Hermann Joseph. Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend (QD 179). Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1999, s. 81–90.

⁴⁰ Srv. HÜNERMANN, Peter. *Dogmatische Prinzipienlehre*. Münster: Aschendorf, 2003, s. 252–273.

věřící ve víře vykonávají. Pak ale platí, že věřící vykazují – vzhledem k Písmu v menší míře – určitý stupeň neomylnosti, který vylučuje neopravitelné fundamentální omyly, které by znemožnily zásadní setrvávání v pravdě Ježíše Krista. Naproti tomu je II. vatikánským koncilem výslovně uznáno, že i v Písmu se mohou nacházet omyly a jednostrannosti.⁴¹

V II. vatikánském koncilu se tudíž nejedná pouze o překonání zúžené ideje konfesní církve, nýbrž podstatně o překročení onoho prahu a onoho prodlévání na prahu moderny, které je reprezentováno I. Vaticanem. Toto překročení se jasně rýsuje jak v *Lumen gentium* tak i v *Dei verbum*. V plně šíří signalizuje toto překročení ale *Gaudium et spes*.

Hned v předmluvě k *Gaudium et spes* se hovoří o spojení a vnitřní jednotě církve jako společenství věřících s „radostí a nadějí, smutkem a úzkostí lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí“.

V první části pojednává *Gaudium et spes* o důstojnosti osoby člověka v kontextu dnešní situace, o společenství lidí a jejich činnosti, o jejich tvůrčím úsilí. Je ukázáno, jak se toto základní téma moderní antropologie ve světle víry vyjasňuje. Víra přispívá k jejímu porozumění a k odpovídající životní orientaci. *Gaudium et spes* mluví o vzájemném dialogu, který spolu vedou společnost a hospodářský sektor na jedné straně a církev na straně druhé.⁴² Obsah druhé části *Gaudium et spes* – manželství a rodina, kultura, hospodářsko-společenský život, život politického společenství, mír a společenství národů – pojednává o problémech, ohroženích a o příslušném pohledu, který vyplývá z víry. Příznačné je také zde vzájemné prolínání rovin, otevřenost rozlišujícího, diferencujícího dialogu. Tyto signály a náznaky se zásadně odlišují od konceptu Lva XIII., od pohledu na vztah mezi církví a modernou Pia X. nebo od vytvoření katolické sociální nauky, která byla pod Piem XI. a Piem XII. dále koncipována jako čistě filosofická nauka, která se církve samotné, jejího života a jejího pojetí víry netýká.

Se zřetelem ke změnám, které se projevují ve vývoji člověka v posledních desetiletích, vzhledem ke globalizaci všech

⁴¹ Srv. DV 11–13: O božské inspiraci a výkladu Písma svatého. Rovněž DV 15, kde je výslovně řečeno, že knihy Bible obsahují „těž věci nedokonalé a dočasné“. Doslovná inspirace a absolutní bezchybnost knih Starého a Nového zákona jsou koncilem výslovně odmítnuty.

⁴² Srv. GS 40–45.

společenských a hospodářských vztahů, k obrovské expanzi lidských možností zasahovat a přetvářet primární přírodu, jsou zde nastaveny nutné předpoklady a je zde ukázáno, jak se církev má a musí postavit k rozvíjející se moderně.

V tomto vydávání se na novou cestu se avšak vzhledem k novému návratu k evangeliu zároveň ukazuje, kolik historické viny vplynulo do forem té které dějinné podoby pojetí víry a do forem pohledu na církev a podob církve. Potud mají skoncování a počátek, tak jak byly proklamovány II. vatikánským koncilem, charakter obrácení, které musí být doprovázeno vyznáním viny. Zároveň jsou tyto nové počátky důkazy Ducha a síly, která působí ve společenství věřících skrze evangelium.

3. Tři poznámky jako doslov

3.1 K formální charakteristice zde předložených kritérií recepcce II. vatikánského koncilu

Recepce II. vatikánského koncilu se odehrává na rozličných úrovních a v tisíci procesech: v modlitbě jednotlivého věřícího, v administrativních rozhodnutích nějaké diecéze, ve vatikánských vyhlášeních a církevně-právnických směrnicích, v oblasti vytváření veřejného mínění, v symbolickém gestu Jana Pavla II. u jeruzalémské Zdi nářků. Tato recepce je nesmírně komplexní proces veřejné, církevní a společenské dimenze. Přitom samozřejmě existují rozdílné názory a mínění těch, kteří se na této recepci podílejí. Kritéria musí být tedy formulována s velkou společenskou, církevní jasností a výstižností, jinak nemohou poskytovat obecnou orientaci. Musí odpovídat – protože se jedná o pravdu a přiměřenost těchto kritérií – svou vnitřní dimenzí komplexitě věcných otázek projednávaných v koncilních dokumentech. Kritéria musí vyvěrat ze samotných textů a pragmatiky samotného koncilu. Musí být vykázána v samotném koncilu, v koncilových textech a musí reprezentovat pragmatiku koncilu, jelikož smysl výroků a nauk se odvíjí vždy jen od příslušné pragmatiky.

Proto byla vybrána zde představená cesta ptaní se po rozloučeních a počátcích nové dějinné podoby víry a církve, provedené samotným koncilem. V této otázce jsou zahrnuty i ty příslušné body – , to znamená instance svědectví, o kterých pojednává dogmatická nauka o principech, a sice loci proprii a loci alieni, které se musí brát teologicky v úvahu při

definování výkladu víry a při řešení kontroverzních otázek.⁴³ Tyto rozdílné instance zde byly představeny ve svých konkrétních, jaksi příslušných komprimovaných podobách tím, že jsme se bezprostředně ptali po dějinných podobách pojetí víry a koncepcí církve. Tím jsme chtěli učinit zadost snadnému zacházení s matérií a pregnancí, která je požadována od kritérií recepce.

3.2 O co v práci s těmito kritérii jde?

Jako každý člověk a jako každá dějinná, sociální veličina nebo společenství získává též společenství věřících, církev, svou dějinnou identitu vždy ze světa a ve světě, ve kterém se nachází: K tomu patří samozřejmě její původ od Ježíše Krista a nadějeplné zaměření na eschatologickou budoucnost, nebeský Jeruzalém. K tomu ale patří rovněž konkrétní vytváření této identity v daných dějinách, v jejich epochálních proměnách a globálních situacích. Pouze v této kon-kreci je přítomna víra ve zjevujícího se Boha, ve vykoupení skrze Ježíše Krista v dějinách. V recepci se tudíž jedná o nabytí křesťanské identity jak jedinců, rodin tak i církve a církví a křesťanských společenství.

Když vycházíme z dějinných instancí pojetí víry a církve, z jejich skoncováním a s tím spojeným počátkem v dění koncilu, ukazuje se přitom „konstitucionální charakter dokumentů II. vatikánského koncilu“.⁴⁴ Je zřejmé, jakou dějinnou podobu nebo stav pojetí víry a církve má církev za sebou a jakým směrem se vydává na cestu. Mluvit o „konstitucionálním charakteru“ těchto dokumentů, proto ještě neznamená, interpretovat koncil právně.⁴⁵

3.3 K současné krizi církve

Možná to zní troufale, zakončit tento teologický náčrt o kritériích recepce II. vatikánského koncilu s poznámkou k současné krizi katolické církve. Současná krize se řadí do oné řady krizí, která postihla církev od konce 18. století, napoleonských zmatků, od základního výnosu říšské deputace. Vnějšími příznaky byly bezpochybně

⁴³ Srv. k tomu: HÜNERMANN, Peter. *Dogmatische Prinzipienlehre*. Münster: Aschendorff, 2003, s. 193–275.

⁴⁴ Srv. HÜNERMANN, Peter. Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion, In: HThK Vat. II, 5, 1–95; týž, Der übersehene „Text“. Zur Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils, In: Concilium 41 (2005), s. 434–450.

⁴⁵ Srv. kritické námitky od *Christopha Theobalda* proti zde předložené tezi, In: La réception du Concile Vatican II, Paris 2009, Bd. 1, s. 435–436.

sekularizace duchovních knížectví, zrušení církevního státu, rozklad katolického milieu. Vnitřní dosah krizí, který se v těchto vnějších symptomech pouze náznakem manifestuje, sahá hlouběji a je dalekosáhlejší, než bylo dosud asi povědomé a než bylo realizováno. Celkově jde o zde naznačené rozlučky, které jsou zatěžko nejen proto, že podoby víry a církevního života, s kterými bylo skoncováno, představují důvěrně známé životní světy, které však již prostě pozbyly platnosti. Tato skoncování jsou také proto obtížná, protože obrysy nové podoby víry a církevního života předpokládají nové podrobné promyšlení víry a sociálních forem společenství církve, které se těžko vypracovávají. Koncil poskytuje a předkládá vždy jen perspektivy. Přitom je nutno zohlednit, že krok od Newtonova obrazu světa k obrazu světa moderní fyziky není větší než krok od pojetí víry a církve Roberta Bellarmina k současnému. Přitom nepomůže žádné lpění na předmoderně a jejích dějinných podobách víry a církevního života, nýbrž pouze vytrvale vykonávání, krok za krokem prováděné skoncování a nový počátek v síle Ducha.

RESUMÉ

PETER HÜNERMANN

Criteria for the Reception of the Vatican Council II

Criteria for the reception of the Second Vatican Council have to be manageable for broad segments of the population and not just for scholars. The reception plays a role on many different levels and is being effected by very different protagonists. For this reason four documents are singled out here, each of which bids farewell to historical forms of faith and church life and initiates the emergence of new forms:

1. With the *Declaration on Religious Freedom* leave is taken from the state-church system which existed for 1500 years. What new form is emerging?
2. With the *Decree on the Catholic Churches of the Eastern Rite* and *Unitatis Redintegratio* the 1000-year split into an Eastern and a Western Church is rejected and the departure from a mono-cultural understanding of the faith and of the church is announced.
3. In the *Decree of Ecumenism* the emergence from a denominational-ecclesiastical system is achieved.
4. The *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* represents the overcoming of the hesitation on the threshold of the modern age, a characteristic of the First Vatican Council which lasted about 100 years.

In the closing reflections the texts of the Second Vatican Council are recognized as constitutional texts. They mark cornerstones of a ‘constitution’ of the church in the modern age. The current crisis is one moment in the major transformation process that is under way.

Key words

Vatican Council II, Dei Verbum, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate, Unitatis Redintegratio

VARIA

TRINITÁRNÍ PERSPEKTIVA TEOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ. NÁSTIN PŘÍSTUPU K NEKŘEŠŤANSKÝM NÁBOŽENSTVÍM V MYŠLENÍ GAVINA D’COSTY*

MARTIN KOČÍ

Teologické bádání posledních desetiletí je charakteristické tím, že hledá relevanci trojiční nauky ve všech oblastech teologie.¹ Objevují se četná pojednání o trinitární eklesiologii, vztahu mezi trinitární a filosofickou teologií, o Trojici a politické teologii, kultuře, teologií manželství a dokonce i vztahu mezi trojiční doktrínou a tzv. „queer theology“ a „gender studies“. V neposlední řadě se dnes řada teologů pokouší na trojičním učení založit přístup k nekřesťanským náboženstvím a odhalit nový rozměr dynamického a zároveň ožehavého teologického odvětví, které označujeme jako teologie náboženství.²

Právě ona poslední zmíněná oblast, která spojuje křesťanské učení o Bohu Otci, Synu a Duchu svatém s teologickou reflexí ostatních náboženství, je předmětem této studie. K volbě tohoto tématu máme hned dvojí motivaci: (i) v české teologii se dosud nikdo nevěnoval teologii náboženství z trojiční perspektivy; (ii) vstoupit do těchto „teologických vod“ znamená dialog s anglosaskou teologií, která je

* Věnováno Denise Červenkové, bez které by tato studie nevznikla.

¹ Druhá polovina 20. století v tomto směru znamenala renesanci trinitární teologie. Srov. např. RIKHOF, Herwi. The Current Renaissance of the Theology of the Trinity. *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 2009, roč. 70, s. 425–457. GRENZ, Stanley. *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2004. WELCH, Claude. *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1952.

² K stručnému přehledu jednotlivých pokusů a motivací *trinitární teologie náboženství* srov. WILLIAMS, Stephen. The Trinity and ‘Other Religions’. In VANHOOZER, Kevin J. (ed.). *The Trinity in a Pluralistic Age. Theological Essays on Culture and Religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997, s. 26–40.

v našem prostředí spíše opomíjeným hlasem. Jsou to právě anglicky píšící teologové, kteří v posledních letech věnovali nemalé úsilí, aby prozkoumali možnosti tzv. *trinitární teologie náboženství*.

Někteří autoři tvrdí, že trinitární teologii není v souvislosti s teologií náboženství věnováno dostatečné množství pozornosti. Například luterský teolog Carl Braaten zastává mínění, že „důležitost trojiční nauky pro křesťanskou teologii náboženství zůstává stále nesmírně podceněna.“⁵ Daniel L. Migliore k tomu dodává, že „jsme stále ještě v počátečním stádiu nového zájmu ohledně rozvinutí trinitární perspektivy pohledu na náboženský pluralismus.“⁴

Musíme uznat, že tato tvrzení jsou na jedné straně pravdivá, protože se záplavou literatury na téma trojiční orientace teologie náboženství se vskutku nesetkáme. Na straně druhé je nutné zpochybnit absolutní platnost citovaných výroků a poznamenat, že hledání trinitárního modelu, na kterém by bylo možné postavit vztah křesťanství k ostatním náboženstvím, má svou tradici.⁵ Pozornost si jistě zaslouží také to, že tato tradice vykrytalizovala zejména mezi katolickými teology.⁶

Jedním ze současných trendů je tak snaha nalézt takový metodologický přístup, ve kterém by trinitární teologie sloužila jako východiště teologické reflexe mimokřesťanských náboženství. Britský katolický teolog Gavin D'Costa přináší do diskuse konkrétní návrh. D'Costovo pojetí je některými teology dokonce považováno za nejrozvinutější a nejpropracovanější nástin tzv. trinitární teologie náboženství.⁷ Označení nástin je důležité podtrhnout. Nicméně i tak se dílo britského autora již dnes těší badatelské pozornosti a je poměr-

⁵ BRAATEN, Carl E. *No Other Gospel. Christianity Among the World's Religions*. Minneapolis: Fortress Press, 1992, s. 7.

⁴ MIGLIORE, Daniel L. *Trinity and the Theology of Religions*. In VOLF, Miroslav – WELKER, Michael (ed.). *God's Life in Trinity*. Minneapolis: Fortress Press, 2006, s. 105.

⁵ Svědčí o tom skutečnost, že na toto téma byla publikována přehledová monografie, která se snaží mapovat rozličné pokusy na poli trinitární teologie náboženství. Srov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Trinity and Religious Pluralism. The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot: Ashgate, 2004.

⁶ Protestantský teolog Pan-Chiu Lai říká: „Zdá se, že katoličtí teologové věnují více pozornosti důsledkům, které vyplývají z učení o Trojici pro teologii náboženství, než je tomu u teologů protestantských. Z toho plyne, že někteří současní protestanti diskutující trojiční přístup, navazují spíše na díla moderních katolických teologů.“ PAN-CHIU LAI. *Towards a Trinitarian Theology of Religions – a Study of Paul Tillich's Thought*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1994, s. 43.

⁷ Srov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Trinity and Religious Pluralism*, s. 76.

ně hojně diskutováno jako důležitý příspěvek do recentní teologické debaty.⁸

V této studii se postavíme do řady interpretů Gavina D'Costy a pokusíme se jeho myšlení představit a kriticky jej zhodnotit. Postupovat budeme následujícím způsobem. Nejprve představíme jeho tezi o Trojici jako rozlišujícím kritériu křesťanské víry. Následně se budeme věnovat problému dialektického vztahu mezi pojmy *universalita* a *partikularita*. V dalším kroku se zaměříme na autorovu pneumatologicko-eklesiální perspektivu teologie náboženství. A na závěr položíme otázku po metodologickém založení teologie náboženství britského autora. Jinými slovy se zaměříme na to, jakou roli zaujímá Trojice, trojiční víra a trinitární teologie v teologickém konceptu Gavina D'Costy.

⁸ Svědčí o tom i několik disertačních prací, které byly na téma D'Costovy trinitární orientace teologie náboženství zpracovány, ačkoliv se jedná o stále se rozvíjející koncept živého teologa. Srov. BONG, John. *Contemporary Catholic Theology of Religions and the Problem of Christology. A Study of Paul Knitter, Gavin D'Costa and Jacques Dupuis*. Rome: Gregorianum, 1999; SANTAMARIA DEL RIO, Luis. *Trinidad Y Pluralismo Religioso en Gavin D'Costa. Lineas fundamentales de su propuesta teológica*. Salamanca: Pontifical University of Salamanca, 2007; PLATA, Przemyslaw. *The Trinitarian Theology of Jacques Dupuis, S. Mark Heim and Gavin D'Costa in Contemporary Interreligious Dialogue*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2007. Z poslední zmíněné disertace byl publikován výstup pod názvem: Gavin D'Costa's Trinitarian Theology of Religions. *Louvain Studies* 2005, roč. 30, s. 299–324. Je ovšem nutno podotknout, že po přečtení této studie by se mohlo zdát, že Plata chápe trinitární teologii jako pouhou kombinací *christologie* a *pneumatologie* a tak s autorovým hodnocením nelze zcela souhlasit. Z dalších publikovaných studií je třeba zmínit FLETT, John G. In the Name of the Father, the Son and the Holy Spirit. A Critical Reflection on the Trinitarian Theologies of Religion of S. Mark Heim and Gavin D'Costa. *International Journal for Systematic Theology* 2008, roč. 10, s. 73–90. A následně kapitoly věnované D'Costovi v několika přehledových manuálech k teologii náboženství: srov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. Gavin D'Costa. Trinitarian Theology of Religions. In *An Introduction to the Theology of Religions. Biblical, Historical and Contemporary Perspectives*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, s. 216–223; TÝŽ. Gavin D'Costa: A Catholic Trinitarian Theology of Religions. In *Trinity and Religious Pluralism*, s. 67–80. Velmi zajímavý příspěvek k bádání ohledně D'Costova návrhu trojičně orientované teologie náboženství představuje rozšířená recenze jeho knihy *The Meeting of Religions and the Trinity*, pod níž jsou podepsáni pluralističtí teologové. Srov. HICK, John – COHN-SHERBOK, Dan – PEACOCK, John. Roundtable Review: The Meeting of Religions and the Trinity. *Reviews in Religion & Theology* 2001, roč. 8, s. 232–250. V české teologické literatuře se setkáme se stručným pojednáním o D'Costovi pouze v přehledové monografii Pavla Hoška, který upozorňuje na trinitární rámec teologie náboženství britského teologa. Podrobněji jej však neanalyzuje. Srov. HOŠEK, Pavel. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat Domů, 2005, s. 134–135.

1. Trojice jako rozlišující kritérium křesťanské víry

„Tajemství Nejsvětější Trojice je hlavní tajemství víry a křesťanského života. Je to tajemství Boha, jaký je sám o sobě.“⁹ D’Costa s tímto výrokiem samozřejmě souzní. Avšak jeho myšlení v tomto ohledu nenavazuje pouze na magisteriální učení, ale vychází především z Karla Bartha, který nezastřeně zdůrazňoval, že víra v Trojedíného Boha je podstatně rozlišujícím znakem křesťanů od vyznavačů jiných náboženství.¹⁰ Zcela logicky tak vyvstávají otázky: Proč právě trinitární teologie náboženství? Jaký smysl má postavit teologickou reflexi nekřesťanských náboženství na prvku, který křesťanství od ostatních tradic tak podstatně odlišuje? Nebylo by přece jen lépe vyjít od obecně sdílených hodnot a naukových konvergencí?

Například katolický teolog David Tracy navrhuje, abychom v teologii náboženství vycházeli od obecně sdílených lidských hodnot (např. soucit, spravedlnost, láska atd.). Konsekventně, mezináboženský dialog by před doktrinárními tématy měl dát přednost dialektice mysticko-prorockého jádra náboženství, které je podle Tracyho vlastní každé tradici.¹¹ Hans Küng přichází s podobným návrhem, když chce stavět především na obecně sdílených etických hodnotách a hodlá kombinovat teologický rozměr reflexe náboženství s religionisticko-komparatistickým.¹² Naproti tomu protestantský teolog Jürgen Moltmann považuje za východisko teologie náboženství universální eschatologický horizont dějin, ke kterému směřuje každé

⁹ *Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: KNA, 2002, č. 234.

¹⁰ „Nauka o Trojici je základním prvkem, který odlišuje křesťanské učení o Bohu jako křesťanské. Je tím, co odlišuje křesťanský koncept zjevení jako křesťanský v kontrastu ke všem ostatním možným naukám o Bohu nebo konceptům zjevení.“ BARTH, Karl. *Church Dogmatics I/1*. Edinburgh: T&T Clark, 1990, s. 301. D’Costa nenavazuje na Bartha nekriticky. Dokonce se vymezuje vůči typu exkluzivismu, který rozvinuli někteří Barthovi následovníci. Ve zde zmíněném smyslu ovšem přijímá Barthovo stanovisko kladně. Srov. D’COSTA, Gavin. *Christianity and Other Religions*. In COHN SHERBOK, Dan (ed.). *Many Mansions. Interfaith and Religious Intolerance*. London: Bellew Publishing, 1992, s. 33–34.

¹¹ Srov. TRACY, David. *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*. Michigan: W.B. Eerdmans, 1990, s. 7.

¹² Srov. KÜNG, Hans. *Světový étos. Projekt*. Zlín: Archa, 1992, s. 83–96. Nutno podotknout, že D’Costa se ke Küngovu návrhu universální etiky staví zdrženlivě. Srov. D’COSTA, Gavin. *Postmodernity and Religious Pluralism. Is a Common Global Ethic Possible or Desirable?* In WARD, Graham (ed.). *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford: Blackwell, 2001, s. 131–143.

náboženství a v podstatě celé lidstvo.¹³ Jiný nestor protestantské teologie, Wolfhart Pannenberg dává namísto vyhraněného teologického přístupu přednost fenomenologickému studiu dějin náboženství a náboženské zkušenosti.¹⁴

D'Costa volí zcela odlišný směr. Vychází totiž z předpokladu, že není možné vystoupit z vlastní tradice a její specifčnosti.¹⁵ Podle něj je třeba zůstat uvnitř své tradice a tedy jejího hermeneutického přístupu ke světu. V teologické reflexi je tak nutné začít od partikulárních charakteristik vlastní náboženské identity, respektive vlastní víry.¹⁶ Zároveň však podtrhuje, že právě specifikum křesťanství, což je trojiční orientace, nabízí autentickou otevřenost směrem k ostatním náboženstvím.¹⁷

Teologie náboženství, která má své východisko v přesvědčení, že není jiného boha, než jediného Boha Otce, Syna a Ducha svatého, vytváří podle britského teologa zdravé dialektické napětí v teologické reflexi nekřesťanských náboženství. Toto dialektické napětí podle D'Costy osvobozuje teologickou reflexi nekřesťanských náboženství od tendencí tato náboženství *a priori* odmítat jako nevěrnost Bohu, nebo na druhé straně je *a priori* potvrzovat jako jiné vyjádření, respektive jiné artikulace téhož, v co věří křesťané.¹⁸ Trinitární orientace teologie náboženství vede společenství církve a jednotlivé křesťany spíše k tomu, aby se ostatními náboženskými tradi-

¹³ Srov. MOLTSMANN, Jürgen. Christianity and the World Religions. In HICK, John – HEBBLETHWAITE, Brian (ed.). *Christianity and Other Religions*. Philadelphia: Fortress Press, 1980, s. 191–192.

¹⁴ Srov. PANNENBERG, Wolfhart. Die Religionen als Thema der Theologie. *Theologische Quartalsschrift* 1989, roč. 169, s. 99–110.

¹⁵ D'COSTA, Gavin. Whose Objectivity? Which Neutrality? The Doomed Quest for a Neutral Vantage Point from which to Judge Religions. *Religious Studies* 1995, roč. 29, s. 75–95.

¹⁶ „Identita věřící osoby je formovaná na základě narativní struktury [teologie, liturgie, praxe, atd.], skrze niž je vykládán svět, konkrétní osoba, společenství a Bůh (nebo jakýkoliv jiný konečný smysl). V tomto směru [...] nemůže být náboženská víra osoby vyňata ze své socio-historické skutečnosti.“ D'COSTA, Gavin. Christ, the Trinity, and the Religious Plurality. In D'COSTA, Gavin (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll NY: Orbis Books, 1990, s. 18.

¹⁷ „Otec je známý skrze Krista a Ducha. Jedině na základě této partikularity jsme schopni Bohu přiznat universální obnovitelské a vykupitelské působení, protože tento Bůh je vždy a všude Bohem Trojjediným, který se zjevil v Kristu.“ D'COSTA, Gavin. Toward a Trinitarian Theology of Religions. In CORNILLE, Catherine – NECKEBROUCK, Valeer (ed.). *A Universal Faith? Peoples, Cultures, Religions and the Christ*. Louvain – Grand Rapids: Peeters Press – W.B. Eerdmans, 1991, s. 147.

¹⁸ Srov. D'COSTA, Gavin. Toward a Trinitarian Theology of Religions, s. 147.

cemi autenticky zabývali, vstoupili s nimi do vzájemného dialogu, naslouchali jim a dokonce byli připraveni se od nich učit.¹⁹

Nyní vysvětlíme pozici britského autora podrobněji. Na následujících řádcích se zaměříme na rozbor onoho dialektického napětí, o kterém D'Costa mluví jako o dialektice *partikularity* a *universality*.

2. Dialektika partikularity a universality

D'Costa vyjadřuje obavu, že teologie náboženství se v poslední době „zadrhává“ u problematiky, zda v přístupu k mimokřesťanským náboženstvím podtrhnout universalitu Božího spásného působení, či spíše partikulární událost Krista.²⁰ Na jedné straně názorového spektra se nacházejí křesťanští exklusivisté, pro které misijní příkaz: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal“ (Mt 18,19–20), představuje první i poslední slovo o nekřesťanských náboženstvích. Křesťanství je pro ně jedinou legitimní cestou spásy a všechna ostatní náboženství jsou považována za nevěru. Zastáncům této pozice je potřeba adresovat otázku, zda takto prezentovaný Bůh, neztrácí svou universální tvář, jak ji opisuje Písmo (srov. např. Sk 17,22–28; Řím 1,20; 2,15; 1Tim 2,4) a nestává se spíše *kmenovým božstvem* západního křesťanstva. Na druhé straně jisté směry pluralismu odmítají o Bohu činit jakákoliv definitivní ontologická tvrzení a zastávají názor, že všechna náboženství je třeba vidět jako rozmanité lidské odpovědi na setkání s blíže nespecifikovanou *Poslední skutečností*. Pluralistů bychom se však měli zeptat, zda v jejich pohledu není přehlížena explicitní partikularita křesťanského Boha (např. Sk 4,12; 1Kor 8,6).²¹ Oba prezentované přístu-

¹⁹ Srov. D'COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*. Edinburgh: T&T Clark, 2000, s. 132–133.

²⁰ V následujícím výkladu se budeme opírat o D'COSTA, Gavin. *Toward a Trinitarian Theology of Religions*, s. 148–154.

²¹ Se zde představenou pluralistickou pozicí je spojeno především jméno Johna Hicka, který aplikuje kantovský epistemologický rámec k rozlišení *Poslední skutečnosti*, která jakožto sama o sobě (*Ding an sich*) je neuchopitelná a nepoznatelná a jeví se nám pouze parciálně skrze zkušenost setkání s jejím fenomenálním zjevením. Srov. HICK, John. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan Press, 1987, s. 241. Christoph Schwöbel se výstižně ptá, zda takový pojem *božského noumen*, který je podle Hicka nezbytnou myšlenkovou konsekvencí pluralistního náboženského života lidstva, není spíše výsledkem jedné konkrétní „monistické koncepce filosofického teismu, který podtrhuje a vysvětluje fenomenální pluralitu náboženské zkušenosti“. SCHWÖBEL,

py mají logicky těžkosti s mezináboženským dialogem. První vidí dialog v první řadě jako výzvu k misii s cílem proselytismu. Druzí dialog implicitně negují, protože reinterpretují nebo relativizují náboženskou tradici a identitu „těch druhých“ a neberou své partnery zcela vážně. Jinými slovy, exkluzivisté zdůrazňují roli partikularity na úkor universality, zatímco pluralisté rozpouštějí partikulární odlišnosti v abstraktním universalismu.

D'Costa se domnívá, že trojičního orientace teologie náboženství dokáže projít mezi Skyllou a Charybdou. V trojiční perspektivě není možné, aby základní otázka teologie náboženství zněla: buď *christocentrismus* anebo *teocentrismus*.²² Britský teolog chce zachovat napětí mezi teocentrismem a christocentrismem, respektive mezi universalitou Božího spásného působení a partikularitou události Krista.

2.1 Partikularita události Krista a vztah křesťanství k ostatním náboženstvím

D'Costa se ztotožňuje se slovy čtvrtého evangelia, která vyznívají značně exkluzivisticky: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne,“ (Jan 14,6).²³ V partikulární události Krista je přítomná jednoznačná diskontinuita mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími. Zdá se tak, že D'Costa má jasné vědomí o Ježíši Kristu ve smyslu, jak se o něm vyjadřuje dokument Mezinárodní teologické komise *Křesťanství a ostatní náboženství*: „že pouze v jeho osobě je nám nabídnuto sebedarování trinitárního Boha.“²⁴ Przemyslaw Plata shrnuje christologické stanovisko britského autora následujícím způsobem: „Kristus je principem radikální diskontinuity mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími. Skutečnost vtělení je základem zásadní *jinakosti* křesťanství.“²⁵ Je tak oprávněné tvrdit, že u D'Costy nacházíme příkřejší zdůraznění ambivalence mezi vírou a náboženstvím, než tomu bývá v katolické teologii po II. vatikánském koncilu obvyklé.²⁶

Christoph. Particularity, Universality, and the Religions. In D'COSTA, Gavin (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered*, s. 32.

²² Srov. D'COSTA, Gavin. Christ, the Trinity, and Religious Plurality, s. 18–19.

²³ Srov. D'COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 104.

²⁴ MTK. *Křesťanství a ostatní náboženství*. Praha: Krystal OP, 1999, čl. 88.

²⁵ PLATA, Przemyslaw. Gavin D'Costa's Trinitarian Theology of Religions, 301.

²⁶ Byl to Karl Barth, kdo tematizoval ambivalenci mezi vírou, která je odpovědí na zjevení a náboženstvím, jenž je pouhým lidským konstruktem. Srov. BARTH,

Avšak britský teolog si je dobře vědom také toho, že od nejranějších dob úsvitu křesťanství známe teologickou tradici, která počítá s Božím působením mimo viditelné hranice křesťanského náboženství a církve.²⁷ Nauka apologety Justina Mučedníka o tzv. *logos spermatikos* zdůrazňuje kontinuitu mezi partikulárním zjevením Krista v konkrétním čase a místě dějin a všeobecným zjevením pravdy, které se mohlo (a stále může) odehrát kdykoliv a kdekoliv. Pravda a dobro, které nacházejí příčinu jedině v Kristu lze tedy nalézt i mimo křesťanství. Tato pravda je vždy navázána na Krista a na jeho osobu, jak ostatně učí i II. vatikánský koncil: „přece jsou [náboženství] nežádka odrazem Pravdy, která osvěcuje všechny lidi.“²⁸ Pravda, o které se zde hovoří, je sám Kristus, a tak žádné ze semen slova nemůže představovat fundamentální protiklad tomu, co nacházíme v jeho osobě a jeho životním příběhu. Dostáváme se tak do paradoxní situace. Kristus navzdory, nebo snad díky své partikularitě, představuje „bod“ ustavující mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími nikoliv pouze diskontinuitu, ale rovněž kontinuitu. K tomuto závěru míří D’Costa, když nejen připouští, ale přímo podtrhuje nutnost otevřenosti křesťanské teologie nacházet pravdu i mimo své vlastní hranice.²⁹

Studium nekřesťanských náboženství, jejich jinakosti a diametrální odlišnosti, může přispívat hlubšímu porozumění tajemství Krista. Je důležité zabývat se náboženskými systémy, jejich posvátnými texty

Karl. *Church Dogmatics I/2*. Edinburgh: T&T Clark, 1956, s. 314. Barth tímto svým postojem ovlivnil řadu teologů a jeho teze je dodnes diskutována právě mezi těmi, kteří se věnují problematice vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím. D’Costa jakoby zde byl blíže spíše pohledu protestantského teologa, než všeobecně přijímanému pokoncilnímu stanovisku mezi katolickými teology, které u nás vyjadřuje např. POSPÍŠIL, Ctirad V. Různé přístupy křesťanů k ostatním náboženstvím. In HOŠEK, Pavel (ed.). *Sborník evangelikálních teologů: Křesťané a jiná náboženství*. Praha: Návrat domů, 2004, s. 99–120.

²⁷ Srov. D’COSTA, Gavin. The Absolute and Relative Nature of the Gospel. Christianity and Other Religions. In BRYANT, M. D. (ed.). *Pluralism, Tolerance and Dialogue: Six Studies*. Waterloo: Waterloo University Press, 1989, s. 145.

²⁸ NAe 2. (Veškeré citace dokumentů II. vatikánského koncilu jsou vzaty z edice: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002).

²⁹ Srov. D’COSTA, Gavin. Against Religious Pluralism. In WALKER, Andrew (ed.). *Different Gospels: Christian Orthodoxy and Modern Theologies*. London: SPCK, 1995, s. 145. Podobně se k témuž vyjadřuje Pospíšil: „V posledních desetiletích se Justinovo učení o Logos spermatikos stává velmi aktuálním vzhledem k otázkám inkulturace i kvůli problematice dialogu s ostatními náboženstvími, ve kterých lze tato semena Slova nacházet a vidět v nich určitou přípravu na evangelium.“ POSPÍŠIL, Ctirad V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha – Kostelní Vydří: Křesťal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 120.

a naukami, spiritualitou, etickou praxí i náboženskou zkušeností. Nelze se spokojit s pozicí vnějšího pozorovatele, je třeba vstupovat do konfrontace s autentickým sebeporozuměním nekřesťanských náboženství.⁵⁰ Otázka po působení a přítomnosti Boha mimo křesťanství nepovstává z podobnosti, ale právě z jinakosti té které náboženské tradice samotné. Vracíme se tak zpět k diskontinuitě mezi Kristem a náboženstvími.

Diskontinuita mezi náboženstvími a křesťanstvím spočívá v tom, že kromě dobra a pravdy lze v náboženstvích nalézt kontaminaci hříchem.⁵¹ Přestože si je této skutečnosti D'Costa vědom, jeho myšlení postuluje diskontinuitu, která je jiného charakteru. Ta vychází z respektu k ostatním náboženstvím a odmítnutí jakékoliv formy redukcionismu.⁵²

Každé náboženství představuje autonomní systém a partikulární tradici. Stejně tak křesťanství je partikulární a autonomní tradicí mezi ostatními. Diskontinuita a neanalogičnost události Krista je normativní pro partikulární křesťanskou identitu. Nárok na uznání této kristovské partikularity v sobě obsahuje požadavek uznání a respektu ke každé jiné partikularitě. Zkušenost ostatních náboženství je proto třeba respektovat jako zkušenost diametrálně odlišnou od zkušenosti křesťanské.⁵³ Taktéž interpretace světa z perspektivy ostatních náboženství je logicky jiná, než interpretace z pozice toho, kdo věří v ukřižovaného a zmrtvýchvstalého Krista. Diskontinuita tak není pouze negativní aspekt vztahu mezi křesťanstvím a těmi

⁵⁰ *Sebeporozuměním* je míněno to, jak si to které náboženství rozumí *samo sobě*. Jak interpretuje své posvátné texty, nauku, duchovní zkušenost, rituály, morálku atd. Srov. D'Costa, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 116. V tomto směru D'Costa přitakává metodologickému přístupu Raimona Panikkar, jak jej nalezneme v první edici jeho vlivné knihy *The Unknown Christ of Hinduism*. London: Darton, Longman & Todd, 1964. Na rozdíl od druhého vydání (1981), které Panikkar přepracoval na základě své filiace k pluralistickému paradigmatu, první verze nabízí podle D'Costy vzor, jak se pravdivě setkávat s jinakostí druhého náboženství. Srov. D'Costa, Gavin. *Christianity and the World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions*. Malden MA: Wiley-Blackwell, 2009, s. 41–45.

⁵¹ Srov. LG 17, AG 9.

⁵² Tímto způsobem vyznívá především D'Costova kritika inkusivismu. Srov. D'Costa, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 20–24.

⁵³ Podobnou myšlenku vyslovuje italský autor Piero Coda, který podobně jako D'Costa usiluje o založení teologie náboženství na trinitárně teologické perspektivě. K základnímu představení Codových myšlenek srov. TATRANSKÝ, Tomáš. Mezi-náboženský dialog jako kenotická událost v pojetí Piera Cody. *Teologické texty* 2007, roč. 18, č. 3, s. 134–138.

druhými. Diskontinuita, kterou reprezentuje osoba Krista, je skutečným základem respektuplného vztahu k ostatním.

2.2 Universalita Ducha a vztah křesťanství k ostatním náboženstvím

Přestože se Bůh zjevuje v partikulárním příběhu Ježíše z Nazareta a navzdory tomu, že bez Ježíšova příběhu není z křesťanského pohledu možné o Bohu vůbec mluvit, nelze podle D'Costy zjevení Boha připsat osobě Ježíše výlučně. „Bůh se zjevil skrze Ducha a Syna,“ říká D'Costa.³⁴ Limitovat cestu poznání Boha výlučně na Ježíšův příběh vede k podřazení nauky o Trojici a upadnutí do christomonismu. Na druhé straně, vidět v jakékoliv reprezentaci božství či transcendence vyjádření vztahu k jednomu a témuž Bohu, nebo jak říkají pluralisté *Poslední skutečnosti*, je pro trojiční učení stejně deformující a zavání panteismem.

Pneumatologie podle D'Costy představuje teologickou možnost, jak vztáhnout partikulární příběh Krista a jeho poselství k celým dějinám. Z perspektivy čtenáře Bible je Duch svatý osobou, která je ve světě aktivní od stvoření (srov. Gn 1,1–2) a tato aktivita není ničím omezená (srov. Jan 3,8). Logicky proto D'Costa zastává názor, že aktivita třetí osoby Trojice a její možná přítomnost není omezená chronologicky ani geograficky.

Je-li vztah křesťanství k ostatním náboženstvím z christologického hlediska především vztahem diskontinuity, tak pneumatologie je podle D'Costy základem pro promýšlení kontinuity. Církev otevřená působení Ducha stojí před výzvou být otevřená také náboženstvím. D'Costa je přesvědčen, že je třeba připustit možnost aktivní přítomnosti třetí osoby Trojice v mimokřesťanských náboženstvích.³⁵ Pneumatologie tak podpírá snahu o respektuplný přístup k ostatním náboženstvím a otevřenost vůči jejich neredukovatelné jinakosti.

D'Costa přitom důsledně vychází z magisteriálního učení katolické církve. Za klíčové místo považuje *Gaudium et spes* 22.³⁶ D'Costa si velmi dobře všimá, že se zde mluví o Duchu a jeho činnosti mimo

³⁴ D'COSTA, Gavin. Christ, the Trinity, and the Religious Plurality, s. 18 (zvýraznění D'Costa).

³⁵ Srov. D'COSTA, Gavin. The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions. In D'COSTA, Gavin (ed.). *Resurrection Reconsidered*. Oxford: One World Publications, 1996, s. 158–159.

³⁶ „Zde totiž nacházím explicitní stanovisko, které reflektuje možnou aktivní přítomnost Ducha svatého v nekřesťanských náboženstvích [...] i když zůstává nejasné,

církev ve spojitosti s Kristovým velikonočním tajemstvím.⁵⁷ Osoba Ducha není odtržena od osoby Slova, ani není vyjmuta z vnitrotrinitárního Božského života a vztahů v Trojici. Třetí osoba Trojice tak pro D'Costu nepředstavuje nezávislou ekonomii spásy, Božího zjevení a působení.

Podobný důraz je obsažen i v encyklice Jana Pavla II. *Redemptoris missio*.⁵⁸ Zde se nejprve zdůrazňuje univerzální působení Ducha, které nezná hranic. Duch je činný v církvi, ale rovněž i mimo ni. Vždy však vede k setkání s Kristem. Orientuje člověka k dobru a pravdě. Avšak nikoliv pouze jedince, ale i celé národy, kultury a náboženství. Mimo křesťanství působí jako výzva položená před člověka, jako otázka po smyslu existence a pravdě života. Odpovědi na tyto otázky je podle *RM* možné nalézt jedině v Kristu. Univerzální působení Ducha je tak neoddělitelné od partikulární přítomnosti Krista v učednících, kteří tvoří jeho tělo – církev. Církev se proto musí obracet do světa, k rozmanitým kulturám a jiným náboženstvím a odhalovat přítomnost Ducha svatého.⁵⁹ D'Costa navazuje především na poslední zmíněný bod.⁴⁰

V *RM* stojí: „Každá přítomnost Ducha musí být přijímána s pozorností a s vděčností. Avšak rozlišovat ji je úlohou církve, které Kristus dal svého Ducha, aby ji přivedl k plné pravdě.“⁴¹ D'Costa vyjadřuje totéž trochu jinými slovy, když říká: „Duch v církvi vede k možnos-

jakého charakteru tato přítomnost Ducha je.“ D' COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 110.

⁵⁷ „Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.“ GS 22.

⁵⁸ Encyklika byla vydána v roce 1990 (česky: JAN PAVEL II. *Redemptoris missio: O stálé platnosti misijního poslání*. Praha: Zvon, 1994). [Dále zkracováno jako *RM*] V třetí kapitole, konkrétně v části nazvané „Duch je všude a stále přítomný a aktivní“ (čl. 28–29) se nachází základ myšlenek, které Gavin D'Costa rozvíjí. Kapitola „Holy Spirit Invitation“ jeho monografie o Trojici a teologii náboženství je vlastně běžícím komentářem na zmíněné dva články encykliky *RM*. Srov. D' COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 109–117.

⁵⁹ John Flett dokonce o D'Costovi odvážně tvrdí: „V knize *The Meeting of the Religions and the Trinity* [D'Costa] nezkoumá Trojici *per se*, ale spíše se zabývá tvrzením, že Duch svatý může být aktivně přítomný v jiných náboženstvích.“ FLETT, John. *In the Name of the Father, the Son and the Holy Spirit*, s. 85.

⁴⁰ Lze tak souhlasit s Kärkkäinenem, že to nové, co D'Costa přináší v této oblasti je právě souvztažnost pneumatologického rozměru teologie náboženství s eklesiologickou perspektivou. Srov. KÄRKKÄINEN, Veli-Matti. *Trinity and Religious Pluralism*, s. 69–70.

⁴¹ *RM* 29.

ti odhalit kristovskou praxi v *jiném*. Nakolik se jedná o kristovskou praxi, natolik je umožněna jedině Duchem svatým.⁴² Platí totiž, že „[j]edině působením Ducha docházíme my lidé spodobení se vzkříšeným Kristem, novým Adamem, v němž člověk získává nezvratně onu důstojnost, k níž byl povolán již na počátku“.⁴³ Duch obnovuje to, co učinil Kristus. Podle D’Costy je Duch svatý neustálou aktualizací Božího zjevení, které se událo v Kristu. A protože Kristus zjevil Boha jako Trojjediného, tak Duch vždy vede do hlubší a plnější účasti na trinitárním životě.⁴⁴ Protože však Duch svatý nepůsobí jen v srdcích jednotlivců, ale i v celých kulturách a náboženstvích, je Trojjediný přítomen i v nich. D’Costa, zdá se, jde dál než *RM* a zastává mínění, že setkání s Duchem v jiných náboženstvích, odhalení jeho přítomnosti v praxích a učeníh ostatních náboženských tradic není pro církve „pouhou“ informací, nýbrž může být i obohacím.⁴⁵ Jak tomuto názoru britského teologa rozumět?

RM chce odkrývat Ducha mimo křesťanství, aby nacházela „semena Slova“, která jsou přípravou na plné setkání s Kristem. D’Costa klade před církve výzvu zaobírat se odhalováním Ducha ještě z jiného důvodu. Je totiž přesvědčen, že Duch svatý může církve skrze mimokřesťanská náboženství darovat hlubší pochopení vlastní víry a prohloubení věřeného tajemství.⁴⁶

Je ovšem třeba rozlišit mezi *hlubším* pochopením a *novým* zjevením. Britský teolog má spíše na mysli skutečnost první.⁴⁷ Duch svatý

⁴² D’COSTA, Gavin. *The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions*, s. 161.

⁴³ MTK. *Křesťanství a ostatní náboženství* 58.

⁴⁴ Srov. D’COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 122.

⁴⁵ Srov. D’COSTA, Gavin. *A Christian Reflection on Some Problems with Discerning God in the World Religions. Dialogue and Alliance* 1991, roč. 5, s. 4–17; zde především s. 13–14.

⁴⁶ K tomuto závěru míří celý D’Costův článek *Revelation and Revelations: Discerning God in Other Religions. Beyond a Static Valuation. Modern Theology* 1994, roč. 10, s. 165–183; zde především s. 175–181.

⁴⁷ D’Costa tak implicitně zastává pozici, kterou u nás zdůrazňuje např. Ctirad V. Pospíšil a která se týká vektorické povahy dogmatu, tj. možnosti neustále hlouběji vstupovat do věřeného tajemství křesťanské víry při zachování platnosti povahy původního dogmatického vyjádření. Pospíšil upozorňuje, že výrok vzniklý ve specifickém dobovém kontextu nelze zaměňovat s věřeným tajemstvím, které se nedá do slov jakékoliv definice uzavřít s konečnou platností. Dogma, nezměnitelná pravda o Bohu, má povahu ukazatele. „Nereformovatelnost dogmatické definice proto musí být vnímána jako nezrušitelnost a neměnnost udaného směru, zatímco sama zvěstovaná pravda víry může být v budoucnu formulována hlouběji, příhodněji, novým způsobem, zejména vzhledem k nové kulturní a jazykové situaci, v níž se bude Boží lid nacházet.“ Srov. POSPÍŠIL, Ctirad V. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP –

může obohatit křesťanskou tradici setkáním s jiným. A jediné pokud bude církev otevřená působení Ducha mimo své hranice, bude tomu Duchu, respektive Trojjedinému Bohu, věrná.

Přítomnost třetí osoby Trojice však nikdy nelze předpokládat apriorně.⁴⁸ Odhalení Ducha svatého mimo křesťanství může podle D'Costy být jediné aposterioriho charakteru. Pouze na základě reálného setkání církve s jiným náboženstvím v něm může být zhodnocena možnost přítomnosti Ducha (v jiném). D'Costa se domnívá, že možné působení Ducha mimo křesťanství je kontinuálním procesem neidentického připomínání Kristova poselství.⁴⁹ Každé odhalení přítomnosti Ducha svatého církví za vlastními hranicemi představuje výzvu inkorporovat tyto nové artikulace Kristova poselství. Závěr britského teologa tak spočívá v tom, že křesťané musí ve vztahu k ostatním náboženstvím zaujmout postoj radikální otevřenosti a v tomto postoji setrvat, pokud chtějí být věrni víře v Trojjediného Boha, který je vždy *ten jiný*.⁵⁰

Rozpracování pneumatologického rozměru teologie náboženství a důsledkům z toho plynoucích pro církev se budeme věnovat v následující kapitole.

Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 92–98; zde 94. Za novou situaci křesťanství můžeme dnes považovat také neustále intenzivnější mezináboženské setkávání uprostřed pluralitního světa.

⁴⁸ D'Costa se v tomto vymezuje proti Barthovi, pro kterého byla všechna náboženství *a priori* důsledkem lidského sklonu k idolatrii. Srov. NILES, Daniel. Karl Barth – A Personal Memory. *South East Asian Journal of Theology* 1969, roč. 11, s. 10–11. Nesouhlasí ovšem ani s Rahnerem, který předpokládal opačně *a priori*, že v ostatních náboženstvích jsou prvky milosti. „[J]e *a priori* pravděpodobné předpokládat, že v nekřesťanských náboženstvích jsou nadpřirozené elementy a prvky milosti.“ RAHNER, Karl. Christianity and the non-Christian Religions. In *Theological Investigations. Vol. 5*, London: Darton, Longman & Todd, 1966, s. 121. Je všeobecně známo, že tento Rahnerův postoj vedl až tak daleko, že ve vyznavačích ostatních náboženství viděl „anonymní křesťany“.

⁴⁹ Srov. D'COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 130.

⁵⁰ Pokud by byl D'Costa řazen jednoduše mezi inklusivisty (srov. např. HOŠEK, Pavel. *Na cestě k dialogu*, s. 134), pak jej tento postoj otevřenosti vůči náboženstvím, otevřenosti k novým formulacím Kristova poselství od klasicky pojímaného inklusivismu odlišuje. Křesťanství může oprávněně předpokládat, že je zde možnost něco se dozvědět od ostatních náboženství a prohloubit pochopení vlastních tajemství víry.

3. Pneumatologicko eklesiální perspektiva trinitární teologie náboženství

Setkání s třetí osobou Trojice je podle D'Costy vždy setkání s přítomným Trojjediným Bohem a také s přítomnou církví.⁵¹ Světová náboženství tak mají zásadní význam pro společenství církve. Toto tvrzení britskému teologovi vyplývá především z četby Janova evangelia, respektive z interpretace janovských pasáží o paraklétu v rámci Ježíšovi řeči na rozloučenou (Jan 13,31–17,26). D'Costa analyzuje čtyři perikopy (14,15–18; 14,25–27; 15,26–27; 16,7–15) a na jejich základě předkládá závěr, který se týká vnitřní spojitosti mezi Trojicí a církví.⁵² Na následujících řádcích se pokusíme D'Costovu argumentaci shrnout a odpovědět na otázky, které z postoje britského teologa vyplývají.

3.1 Biblický základ

Podle čtvrtého evangelia, Syn poslaný Otcem přináší člověku svrchované zjevení o Bohu. Tento Syn posílá a přislubuje svým učedníkům Ducha (srov. 14,15), který je jednak naučí všemu (srov. 14,26) a uvede je do plné pravdy (srov. 16,13) a bude vydávat svědectví o tom, který ho poslal (srov. 15,26). Skrze svědectví Ducha mají být učedníci povzbuzeni, aby také oni vydávali Kristu svědectví (srov. 15,27). Svědectví Ducha a svědectví učedníků je připomenutí (srov. 14,26 a 15,27), respektive interpretací Ježíšova evangelia, které je definitivním zjevením o Bohu.

Janovské uchopení Ježíšova odchodu z tohoto světa, respektive *hodiny* jeho ukřižování a vzkříšení, je vysvětleno jako přímá inaugurace nové komunity, jako počátek *nového stvoření*, které je a bude vedeno dárce veškerého života – Duchem svatým.⁵³ Otázka Ducha v Janově evangeliu je tak podle D'Costy na prvním místě otázkou po učednících, kteří formují církve.

⁵¹ Srov. D'COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 110.

⁵² Teologické interpretaci čtvrtého evangelia se D'Costa věnuje v několika studiích. Srov. *The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions*, s. 150–167; *The Meeting of Religions*, s. 117–127. Ohledně interpretační metody biblického textu D'Costa sympatizuje s post-kritickým proudem. U nás tento směr prosazuje Jaroslav VOKOUN. Existuje post-kritická biblistika? *Studia theologica* 2005, roč. 25, s. 46–56.

⁵³ Srov. D'COSTA, Gavin. *The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions*, s. 150.

Jistě se nabízí otázka, jak toto všechno souvisí s teologií náboženství? Ba co víc, jak mohou vybrané pasáže čtvrtého evangelia svědčit o významu ostatních náboženství pro církve? Janovo evangelium se přece látkou ostatních náboženství vůbec nezabývá. Co však Janovo evangelium tematizuje – a D’Costa to podtrhuje – je možná přítomnost Božího Ducha kdekoliv ve stvoření (srov. Jan 3,8).⁵⁴ Na tomto základě argumentují i některé magisteriální dokumenty ve prospěch možného působení třetí osoby Trojice v nekřesťanských náboženstvích.⁵⁵ A jak zdůrazňuje *RM*, tato možná aktivní přítomnost se netýká pouze srdcí jednotlivců, ale celých náboženských systémů a komplexního kulturního rámce, který tato náboženství vytvářejí.⁵⁶ Všude tam se lze setkat s přítomným a působícím Duchem svatým.

D’Costa tak četbou Janova evangelia následně ukazuje, že všude, kde se nachází jedna z osob Trojice, je v konečném důsledku přítomna Trojice celá. A přítomnost Trojice, to má vždy konsekvence pro církve.⁵⁷ Britský teolog chce tedy říct, že pokud církev nezastřeně přiznává možnou přítomnost Ducha svatého v náboženstvích, respektive za hranicemi viditelného křesťanství, je základním a důležitým úkolem církve tuto aktivní Boží přítomnost v druhých objevovat.

Setkání církve s třetí osobou Trojice v jiném náboženství je přítom podle D’Costy skandální i radostné.⁵⁸ Skandální, protože z jiné náboženské tradice může zaznít nad církví soud ohledně špatné praxe, nebo dokonce ohledně zásadního pochybení na cestě víry. Radostí je však vždy to, že setkání s Duchem přivádí učedníky, tedy církve, blíže ke Kristu a hlouběji do tajemství Trojjediného Boha.

Otazník možného setkání Ducha svatého a kristovské praxe v dialogu s jiným náboženstvím chrání církve před ustrnutím na cestě. Stav církve na zemi, je stavem církve putující. Přílišná jistota, že již byla pravda o Bohu a světě vyčerpána církví nikdy nesvědčila. Otevřená možnost aktivního působení třetí osoby Trojice za hranicemi křesťanství a následně tak závazek pro církve usilovat o to Ducha

⁵⁴ Srov. D’COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 114.

⁵⁵ Srov. např. GS 22 a 44; RM 28–29; ale také nemagisteriální dokumenty, nicméně s významnou odbornou autoritou: MTK. *Křesťanství a ostatní náboženství*, s. 60–61.

⁵⁶ „Přítomnost a působení Ducha se dotýká nejen jednotlivců, ale také společnosti a dějin, národů, kultur a náboženství.“ RM 28.

⁵⁷ Srov. D’COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 111.

⁵⁸ Srov. D’COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 130.

v jiných odhalit, je podle D'Costy pro církve důležitou obranou před pokušením nezdravého sebezbožštění.⁵⁹

Sám autor však přiznává, že jeho myšlenkový postup v něm vyvolává řadu otázek:⁶⁰ Není předpoklad o možném setkání Ducha svatého v jiných náboženstvích útokem na jejich vlastní identitu? Neústí tento postoj ke klasické nauce o *praeparatio evangelica*, tj. že náboženství jsou víceméně anticipací Krista a přípravou na jeho přijetí? Neimplikuje odhalování Ducha svatého v jiných tradicích, že jim jako křesťané rozumíme lépe, než snad oni rozumí sami sobě? Především je však třeba spolu s britským teologem položit otázku: „Co to pro církve znamená, když řekneme, že Duch je přítomný mimo její vlastní hranice – v rámci světových náboženství?“⁶¹

Odpověďt na otázky a vyjasnit nejasnosti se pokusíme v následujících čtyřech bodech.

3.2 Náboženská identita

Podle D'Costy Duch obnovuje učedníky skrze opakovanou, avšak stále novým způsobem podanou artikulaci Kristova poselství.⁶² Odhalování Ducha, který je činný v ostatních náboženstvích, je jedním z aktuálních úkolů církve, jelikož každé shledání přítomnosti Ducha v jiném je hlubším vstupováním do tajemství Trojice. Odkrytí aktivně působícího Ducha v náboženských tradicích tedy vyžaduje teologickou interpretaci náboženství. Vyslovit domněnku o přítomnosti třetí osoby Trojice v jiném náboženství je tak zřejmě vždy tvrzením *intra-křesťanským*, s kterým vyznavač jiného náboženství rozhodně nebude souhlasit. D'Costa to nazývá slovem *hetero-interpretace*.⁶³

Vyslovit legitimní hetero-interpretaci podle britského autora na prvním místě předpokládá zabývat se velmi vážně a intenzivně náboženskou tradicí, tak jak si sama rozumí, respektive, jak jí rozumí její vyznavači (*auto-interpretace*). Primární pozornost teologa náboženství tak musí směřovat k tomu, co D'Costa nazývá *sebeporozumění*. Je

⁵⁹ Srov. D'COSTA, Gavin. *The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions*, s. 159.

⁶⁰ Srov. D'COSTA, Gavin. *The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions*, s. 164.

⁶¹ D'COSTA, Gavin. *The Meeting of the Religions*, s. 128.

⁶² Srov D'COSTA, Gavin. *The Resurrection, the Holy Spirit and the World Religions*, s. 158.

⁶³ K následujícímu srov. D'COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 100n.

možné a ve skutečnosti také vysoce pravděpodobné, že *auto-interpretace* bude s *hetero-interpretací* ve vzájemném rozporu. Avšak podle britského teologa je pravdou také to, že křesťanská *hetero-interpretace* je vždy odkázána na *auto-interpretace* druhých. Z tohoto důvodu se D'Costa nedomnívá, že by teologická reflexe nekřesťanských náboženství redukovala jejich partikulární identitu. A nejde ani o to, že by snad křesťané dokázali tradice druhých číst lépe. Teologie náboženství v D'Costově pojetí chce pouze zůstat věrna svému specifickému narativu, tj. trinitární víře. Odhalení Ducha svatého v jiném náboženství je vždy odvislé od reálného setkání s tímto konkrétním náboženstvím a je nemyslitelné bez hlubokého respektu k identitám všech zúčastněných.

3.3 *Mimokřesťanská náboženství jako znamení příslibu a soudu*

Duch svatý působí, aby církev byla podobnější Kristu. Duch je iniciátorem nového stvoření v srdcích křesťanů. Je však také soudcem a odhalitelem každé temnoty, která znemožňuje pravou svobodu Božích dětí. Ostatní náboženství, jejich učení a praxe, mohou promlouvat vůči křesťanství právě na znamení soudu. Je-li pravdou, že Duch svatý může posvěcovat ostatní náboženské tradice v jejich jednání i učení, a dokonce může být přítomný a aktivně působící v celých nekřesťanských náboženských systémech, může také tentýž Duch skrze tato náboženství volat křesťanství k soudu, pokud se někde zpronevěřilo pravdě. To se může týkat učení i praxe. Křesťané jsou skrze jinakost druhých voláni k autentičtějšímu učenictví, k tomu být opravdu novým stvořením.⁶⁴ Kritika, kterou nekřesťanská náboženství adresují křesťanskému učení, praxi, morálce, liturgii, mohou být mnohdy výzvy k hlubšímu zabývání se vlastní tradicí a výzvy k rozhodným krokům na cestě autentického učenictví.

Zabývání se kritickými námitkami na adresu křesťanství ze strany moderní filosofie přivedlo teologickou reflexi k mnoha korekcím

⁶⁴ Jestliže jsou náboženství autentický *locus theologicus*, není to pouze požadavek současného kontextu. Jinými slovy vědomí, které vyplývá ze skutečnosti, že křesťanství je jedním z mnoha vyznání v nábožensky pluralitním světě. Teologická reflexe nekřesťanských náboženství je na prvním místě požadavek teologický. Souhlasně s Gavinem D'Costou se tak vyjadřuje Lieven Boeve: „Z teologicko-epistemologické perspektivy je setkání s jiným vždy situací, ve které může dojít k Božímu narušení. [...] Proto je současný mezináboženský dialog nikoliv pouze kontextuální, nýbrž také teologická nutnost.“ BOEVE, Lieven. *God Interrupts History: Theology in a Time of Upheaval*. New York: Continuum, 2007, s. 47.

křesťanské praxe. Jako příklad lze uvést dnes již klasické dílo moderního myšlení *Podstata křesťanství* od Ludwiga Feuerbacha, který trefně odhalil úskalí od antropologie odtrženého pojetí Boha a důsledky, ke kterým by takový koncept vedl.⁶⁵ Vedle kritiky vyslovené moderním myšlením je zde ovšem ještě, podle D'Costy často přehlížená, kritika vyslovená vyznavači jiných náboženských systémů. Teologická analýza postojů ostatních náboženství vůči křesťanství se podle britského autora stává důležitým *loci theologici*. Z této perspektivy je tedy možné na ostatní náboženství nahlížet jako na znamení soudu nad křesťanstvím, ale na straně druhé, také jako na znamení příslibu.

Přítomnost třetí osoby Trojice v ostatních náboženstvích je totiž pro církve radostí. Zprvce z toho, že zde vedle diskontinuity mezi křesťanstvím a ostatními náboženstvími existuje také jakási kontinuita. Tyto dva protikladné prvky jsou tak v neustálém napětí. Zadruhé lze k jinakosti druhých vždy přistupovat s otevřeností a vědomím, že setkání s druhými může církve obohatit o nové formy křesťanského učednictví, či obnovit způsoby praxe časem zapomenuté. Biblický základ pro tento směr svého uvažování D'Costa nachází např. v perikopě o milosrdném Samaritánovi (Lk 10,25–37).⁶⁶

3.4 Kritický přístup k náboženstvím

Navzdory všemu, co bylo doposud řečeno, je podle D'Costy nutné radikálně odmítnout postoj, který by Duchem svatým chtěl nekriticky zaplavit celý svět, všechna mimokřesťanská náboženství a veškeré nekřesťanské kultury. Nelze zapomínat, že britský teolog vždy důsledně hovoří o *možnosti* potkat aktivně působícího Ducha svatého v druhých. V každém případě je nutné odmítnout jakýkoliv apriorní předpoklad, že v každém náboženském projevu, který se bude ke křesťanství nebo učení a praxi církve stavět kriticky, je třeba akceptovat jako pravdivý.

⁶⁵ „Nedělám tedy s náboženstvím – ani se spekulativní filosofií nebo teologií – nic jiného, než že mu otvírám oči, anebo spíše jeho oči obrácené dovnitř, obracím na venek.“ FEUERBACH, Ludwig. *Podstata křesťanství*. Praha: SNPL, 1954, s. 52. O významu kritiky moderní filosofie a jmenovitě i významu Feuerbacha mluví také POSPÍŠIL, Ctirad V. *Jako v nebi, tak i na zemi: Náčrt trinitární teologie*. Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 430–439. Pospíšil je tak ukázkou toho, že otevřená teologická reflexe je bezesporu plodnějším zacházením s díly kritiků křesťanství, než jednoduchá apologetika, či přímočaré zavrhování autorů a děl, které se vůči křesťanství třeba i razantně vymezují.

⁶⁶ Srov. D'COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 130–131.

Netvrdím, že každá kritika církve je inspirována Duchem svatým. Chci spíše upozornit, že když církev zůstává loajální a otevřená vůči nabádání Ducha, potom musí zůstat otevřena rovněž kritickému tázání nekřesťanských náboženství, protože Duch svatý může v těchto náboženstvích aktivně působit.⁶⁷

Radikální otevřenost implikacím plynoucím z mezináboženského setkání, kterou D'Costa zdůrazňuje, musí podle britského autora nacházet svůj základ právě v pevném zakotvení v křesťanské tradici a v přesvědčení o legitimitě křesťanského nároku na pravdu.

Co se týče křesťanství a teologické reflexe ostatních náboženství, tak je D'Costa přesvědčen, že jediné víra v Trojici, respektive trinitární teologie náboženství, zakládá autentickou otevřenost k druhým náboženským tradicím.⁶⁸

3.5 *Dialog a teologie naplnění*

Podle Gavina D'Costy je zde vnitřní souvislost mezi dialogem s ostatními náboženstvími a misí. Pro misii je podle D'Costy v jistém smyslu charakteristické, že se vždy jedná o setkání s jiným. Setkání s jinakostí, s rozdílnou identitou druhého náboženství, je charakteristická také pro dialog mezi různými náboženstvími. Je to právě dialog, který je nutnou podmínkou toho, aby vůbec k nějakému reálnému setkání s jinakostí druhého došlo. Dialog je vlastně prostorem, ve kterém je možné setkání rozdílných náboženských identit. D'Costa tak říká, že dialog je předběžnou podmínkou misie, a zároveň platí, že v dialogu náboženství nemůže misijní prvek chybět.⁶⁹ Setkání dvou nebo více partikulárních náboženských identit, z nichž každá chce být věrná své specifické tradici, vede podle britského teologa k otevřené možnosti získat druhého na svoji stranu, respektive ke konverzi jako otevřené možnosti mezináboženského dialogu.

⁶⁷ D'COSTA, Gavin. *Revelation and Revelations*, s. 178. V téže studii na jiném místě D'Costa říká: „Neměli bychom si plést úctu k jiným náboženstvím s tvrzením, že jejich přesvědčení je pravdivé“ (s. 183).

⁶⁸ Srov. D'COSTA, Gavin. *Trinitarian Différance and the World Religions*. In KING, Ursula (ed.). *Faith and Praxis in a Postmodern Age*. New York: Continuum, 1998, s. 28–46.

⁶⁹ „[D]ialogue is actually justified and required by the very nature of mission.“ D'COSTA, Gavin. *Revelation and Revelations*, s. 176.

Misie souvisí s teorií *naplnění* (fulfillment).⁷⁰ V dokumentech II. vatikánského koncilu se na několika místech mluví o zaměření mimokřesťanských náboženství ke spáse (LG 16), o přítomnosti paprsků pravdy (NAe 2) a semen Slova (AG 11) a o pravdivých a dobrých prvcích, které jsou v náboženství přítomny (OT 16). Zároveň však platí, že všechny tyto prvky dobra, pravdy a milosti potřebují doplnit, povznést a ozdravit (LG 17; AG 9). Podle dokumentu *Křesťanství a ostatní náboženství* platí, že „ostatní náboženství mohou mít význam jako *příprava na evangelium*“.⁷¹ Náboženství tedy mohou obsahovat elementy, které napomáhají lidem k naplnění a dosažení posledního cíle člověka.⁷²

D'Costa je s výše uvedeným učením v souladu, dodává však zajímavou a důležitou perspektivu, která v dokumentech učitelského úřadu církve prozatím chybí.

Největším nedostatkem římskokatolických dokumentů o vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím je jejich jednostranné pojetí teologie naplnění; tj. postoj, že křesťanství je naplněním všeho, co je dobré a svaté v rámci světových náboženství. [...] Avšak v možnosti zaslechnout Boží slovo při setkání s jinými náboženstvími, *je sama církev přiváděna k plnosti*.⁷³

Nejen náboženství nacházejí z křesťanského pohledu své naplnění, ale také církve samotná směřuje ke svému naplnění prostřednictvím setkání, dialogu a teologickou reflexí ostatních náboženství. Finální naplnění všeho má pro D'Costu silně eschatologický ráz.⁷⁴ Nejen ostatní náboženství docházejí z křesťanského pohledu svého naplnění, ale také církve samotná směřuje ke svému naplnění prostřednictvím setkání, dialogu a teologickou reflexí ostatních náboženství. Tento postoj je podle britského autora odvislý od trojiční orientace teologie náboženství.

⁷⁰ Srov. D'COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 111–117.

⁷¹ MTK. *Křesťanství a ostatní náboženství*, 85.

⁷² „[P]rotože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomuto velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.“ GS 22.

⁷³ D'COSTA, Gavin. *Revelation and Revelations*, s. 178 (zvýraznění D'Costa).

⁷⁴ „Uzdravení, povýšení a zdokonalení jsou charakteristiky nového stvoření. Nové stvoření je však konečně naplněno pouze v eschatologii.“ D'COSTA, Gavin. *The Meeting of Religions*, s. 132.

4. Trojice jako metodologický princip teologie náboženství

Zatímco někteří teologové považují trinitární doktrínu za hermeneutický princip náboženské plurality, D'Costa se nedomnívá, že by bylo možno fakt náboženské plurality pomocí trinitární doktríny vysvětlovat, nebo dokonce obhajovat. Ve svém článku „Trinitarian *différance* and world religions“⁷⁵ ukazuje, že nauka o Trojici by měla být spíše východiskem a přiznaným předporozuměním při následné teologické reflexi ostatních náboženství.

D'Costa se vyjadřuje v tom smyslu, že trinitární doktrína by neměla být používána jako hermeneutický klíč, ale spíše jako teologický nástroj, respektive metodologické východisko, jak uchopit jinakost toho, koho lze z křesťanského pohledu označit slovy „ten druhý“, nebo „ten jiný“ (*other*). Předmětem zájmu D'Costy tak není interpretace náboženské plurality a odhalení jejího tajemství, ale snaha poskytnout metodologický základ pro *křesťanský* přístup k ostatním náboženstvím.

Takový základ lze podle britského teologa spatřovat v trojičním učení křesťanské víry. Trojjediný Bůh je vždy ten, který je radikálně jiný. Paradoxně je však zároveň také Bohem, který se zjevil.⁷⁶ Bohem, jenž odhalil svou autentickou tvář v Ježíši Kristu a bez přestání se dává poznávat skrze působení Ducha svatého ve světě. Ve vztahu k Trojjedinému Bohu tak křesťané podle D'Costy nacházejí paradoxní napětí mezi totožností (*sameness*) stále téhož Boha, který se dává svému lidu, a jinakostí (*otherness*), s jakou se Bůh svému lidu vždy nově dává.⁷⁷ D'Costa o tomto napětí mluví také na základě christologického výroku, že Ježíš je *totus Deus*, ale nikoliv *totum Dei*. Na základě tohoto rozlišení D'Costa postuluje prostor pro aktivitu Ducha svatého, který aktualizuje Kristovo poselství o Bohu v každém prostředí a v každé době vždy novým způsobem.⁷⁸

V Kristu a/nebo v křesťanské církvi je přítomná Boží pravda. Nicméně tato pravda není nikdy naším vlastnictvím (*possession*), ale spíše my jsme touto pravdou vlastněni (*possessed by*). [...] Zatímco tedy církev

⁷⁵ D'COSTA, Gavin. *Trinitarian Différance and the World Religions*. In KING, Ursula (ed.). *Faith and Praxis in a Postmodern Age*, s. 28–46.

⁷⁶ Srov. D'COSTA, Gavin. *Trinitarian Différance*, s. 38.

⁷⁷ Srov. D'COSTA, Gavin. *Revelation and Revelations*, s. 166–167.

⁷⁸ Srov. D'COSTA, Gavin. *Christ, the Trinity and Religious Plurality*, s. 18.

tvrdí, že se setkala a poznala Boha v sebezjevení Otce v Synu a skrze jejího Ducha (*her Spirit*), je zároveň přiznáním neznalosti Boha. I když známe Boha, nikdy o Bohu nevíme všechno.⁷⁹

Tento paradoxní vztah je podle D'Costy možné vyjádřit za pomoci termínu *différance*, který pochází od postmoderního francouzského filosofa Jacquesa Derridy.⁸⁰ *Différance* podle D'Costy vyjadřuje, že o Bohu víme ze zjevení, ale zároveň je k tomu třeba ihned dodat, že o Bohu rozhodně nevíme všechno. D'Costa tak spojuje dvojí. Na straně jedné zvěstování, že Bůh dal lidem dar sebe sama skrze svého Syna Ježíše Krista a vylil Ducha svatého (srov. Tit 3,6). Na straně druhé, že nyní vidíme Boha jen jako v zrcadle a v hádance (srov. 1 Kor 13,12). Boha zkrátka nikdo nikdy neviděl (srov. 1 Jan 4,12), dobrou zvěst (evangelium) však zjevil sám Ježíš Kristus (srov. Gal. 1,12).

Skutečná jinakost se může stát otazníkem pro mé vlastní křesťanské sebeporozumění; otazníkem, který může být důležitý pro mé vlastní tázání; otazníkem, který obsahuje paprsky zjevení (*revelation*).⁸¹

Trinitární teologie v pohledu D'Costy neslouží jako hermeneutický klíč, nýbrž jako základ gramatických pravidel, jak uchopit jinakost ostatních náboženství. Jednou z důležitých implikací D'Costovy argumentace je, že religionistika, případně dějiny náboženství, se mají stát integrálním oborem teologických studií a ne pouze jedním ze studijních programů, které teologické fakulty vypisují. Nekřesťanská náboženství hrají totiž v pohledu britského teologa roli významných *loci* teologického bádání. Trojičně orientovaná teologie náboženství nám tedy neposkytuje specifický hermeneutický klíč k náboženské pluralitě, ale upozorňuje na dodnes málo tematizovanou část hermeneutiky mystéria. Trojiční dogma je východiskem D'Costova systému dle učení Katechismu katolické církve: „toto tajemství je tedy zdrojem všech ostatních tajemství víry; je světlem, které je osvětluje.

⁷⁹ D'COSTA, Gavin. *Trinitarian Différance*, s. 58.

⁸⁰ Jacques Derrida použil termínu *différance* poprvé v eseji „Cogito et histoire de la folie“ a vyjadřuje paradoxní napětí mezi *stejností* (sameness) a *radikální jinakostí* (radical otherness). Jedná se o enigmatický vztah mezi *stejným* a *jiným*. Srov. DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Édition du Seuil, 1967, s. 51–97; (česky: Cogito a dějiny šílenství. In *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia, 2002, s. 185–254).

⁸¹ D'COSTA, Gavin. *Trinitarian Différance*, s. 39.

Je to nejzákladnější a nejpodstatnější učení⁸². Na jeho základě pak D'Costa staví stavbu svého systému trinitárně orientované, lépe by však bylo pravděpodobně říkat na trojiční doktríně založené, teologie náboženství. Musíme si však při četbě D'Costova díla být vědomi, že tak činí, aniž by trojiční učení podrobil nějaké kritické reflexi, případně se opřel o nějakou trinitologickou školu.⁸³ Perry Schmidt-Leukel tak trefně poznamenává:

Vzhledem k tomu, že existuje tolik různých variant trojičního učení a mnohé byly prohlášeny za chybné a heretické, bylo by zajímavé, kdybychom se od D'Costy dozvěděli, které z těchto učení je pro něj objektivně pravdivé.⁸⁴

Schmidt-Leukel tak vyslovuje otázku, která dříve nebo později začne trápit každého, kdo se teologií Gavina D'Costy zabývá. U britského teologa nacházíme mnoho slov o Trojici a důležitosti této nauky. Jsme ujišťováni, že trinitární pohled musí být východiskem veškerého křesťanského myšlení, ale nikde se nedočteme, jaké konkrétní trinitologické akcenty jsou pro D'Costu podstatné. Nedozvíme se ani k jaké teologické linii má ohledně trojiční doktríny D'Costa blíže. Toto zjištění se zdá být velmi závažné, jelikož D'Costa svůj koncept zve jako trinitární orientace teologie náboženství. Je tedy otázkou, zda Trojice není pro D'Costu pouze hra se slovy, která z něj dělá na první pohled ortodoxního katolického teologa. Shrňme tedy D'Costův nástin.

⁸² KKC, čl. 254.

⁸³ Jedinou otázkou z oblasti trinitologie, kterou D'Costa dílčím způsobem řeší, je vztah mezi imanentní a ekonomickou trojicí. Staví se na stranu těch, kteří nesouhlasí s tvrzením Karla Rahnera: „Ekonomická Trojice je imanentní Trojice a imanentní Trojice je ekonomická Trojice“ (RAHNER, Karl. *The Trinity*. Kent: Burns & Oates, 1970, s. 2). D'Costa tvrdí: „Zatímco ekonomická Trojice je imanentní Trojice, tak imanentní Trojice není ekonomická Trojice až do eschatologického věku“ (D'COSTA, Gavin. *Trinitarian différence*, s. 38–39). Z toho britský teolog vyvozuje, že trojiční učení zakládá možnost vyvarovat se ukvapenému redukcionismu i jednoduchého negativismu. Trojiční nauka nakonec podle D'Costy zakládá opravdový přístup k jinakosti, která se namísto nebezpečí, či nevědomého participování na pravdě křesťanství, stává zásadní výzvou pro křesťanské sebeporozumění. Srov. D'COSTA, Gavin. *Trinitarian Difference*, s. 38–40.

⁸⁴ SCHMIDT-LEUKEL, Perry. *Orthodoxy and Religious Pluralism: A Rejoinder*. *Modern Theology* 2008, roč. 24, s. 280.

5. Závěr

Jak jsme se již zmínili v úvodu, vedle důrazného apelu na trojiční doktrínu v oblastech eklesiologie, politiky a sociálního uspořádání společnosti, rodiny, ekologie, atd., je rovněž soudobá teologie náboženství zaměřena na hledání významu nauky o Trojici ve vztahu k mimokřesťanským náboženstvím.

Existují návrhy, které považují Trojici, respektive trojiční nauku, za klíč k náboženské pluralitě a řešení problémů a otázek s ní spojených. Zjevný problém některých „trinitárních teologií náboženství“ se však zdá být, že jejich proponenti, ačkoliv se dovolávají Trojice, nevycházejí z vlastní zpracované trinitární teologie. Mezi tyto autory musíme zařadit i D’Costu. V momentě, kdy se v teologickém diskursu o problematice křesťanské reflexe ostatních náboženství setkáme s dovoláváním se k Trojici jako základní orientací teologie náboženství, je na místě se vážně ptát: Jaká trojiční nauka, lépe řečeno jaká trinitologie, je základem pro řešení problémů týkajících se náboženské plurality a vztahu křesťanství k ní?

Teology náboženství, kteří se odvolávají na trojiční nauku, spojuje společná snaha o užívání trinitární gramatiky, jazyka z oblasti trinitologie, ale již zde rozhodně nelze předpokládat, že mezi nimi panuje shoda ohledně porozumění nauce o Nejsvětější Trojici. Na základě mapování diskuse v teologii náboženství tak lze vyslovit pochybnost, zda teologové, kteří pracují s trojiční naukou v souvislosti s náboženskou pluralitou a reflexí nekřesťanských náboženství, tuto nauku spíše neohýbají způsobem, který se hodí do jejich vlastního konceptu náboženské plurality. Konkrétně jde o to, zda úmysl vysvětlit náboženskou pluralitu jistým způsobem nestojí na počátku teologického uvažování ještě před tím, než tito autoři přistoupí k nauce o Trojici s otázkou, zda nemůže právě tato nauka nabídnout vhodný klíč k interpretaci náboženské plurality.

Podle D’Costy nelze považovat trinitární učení za klíč k problému náboženské plurality. Trinitární orientace teologie náboženství v pojetí D’Costy spíše znamená, že křesťanská trojiční víra je výchozím bodem a zároveň základním regulativem ortodoxní teologie náboženství. Trojiční nauka je spíše východisko, teologický předpoklad, než že by sloužila jako hermeneutický klíč, který by poskytoval vysvětlení faktu náboženské plurality.

Samozřejmě, že jistá hermeneutická funkce trinitární doktríny se objevuje i u D'Costy. Jeho důraz na neredukovatelnou jinakost a partikularitu každé náboženské tradice, která vychází z neredukovatelné jinakosti trojjediného Boha, nám sdělené v partikulárním příběhu Ježíše z Nazareta, je toho do jisté míry důkazem.

V D'Costově trojičně orientované koncepci lze spatřovat naději, že teologie náboženství se vymaní z exklusivního zájmu o soteriologickou otázku, ačkoliv tématem tohoto traktátu zcela jistě zůstane i nadále. D'Costa však otevírá prostor k tomu, aby se hlavním tématem teologie náboženství stala otázka *jinakosti* a křesťanského přístupu k ní. Manuály teologie náboženství by tak napříště neměly začínat dějinným přehledem vztahu křesťanství k ostatním náboženstvím s ohledem na spásu nekřesťanů, ale analýzou dějin křesťanské interpretace náboženské jinakosti ostatních náboženství. Trojiční orientace D'Costovy teologie nás nabádá rovněž k tomu, abychom se zamysleli nad úlohou, jakou sehrává náboženská jinakost, respektive doktrína konkrétního náboženství ve svém vymezení vůči křesťanství, i v ostatních systematicko-teologických pojednáních. Kolik manuálů pro trinitární teologii pracuje s námitkami muslimských a židovských teologů? Nakolik dogmatická teologie vnímá ostatní náboženství jako autentické *loci theologici* akademického bádání? Jsme připraveni nevzdat se své partikulární tradice a zároveň ji vystavit výzvám ostatních náboženství? Všechny tyto otázky, a našli bychom jistě další, je nutné klást si tváří v tvář dílu Gavina D'Costy, který je ve svých východiscích nezastřeně navázán na katolickou teologickou tradici, avšak ve vztahu k ostatním náboženstvím je otevřeným myslitelem, který dokáže připustit, že druzí jej mohou učit.

Na úplný závěr si dovolíme zmínit přesvědčení, které vyplynulo ze studia teologie zde představeného autora. Zaměření badatelské pozornosti na anglosaskou teologii by mohlo obohatit „domácí“ teologickou debatu v oblasti teologie náboženství a rozšířit povědomí o aktuálních otázkách této disciplíny. Pokud bude mít česká teologie odvahu otevřít se *jiným* myšlenkám a účastnit se aktuálních debat, můžeme se těšit na zajímavé výsledky. V budoucnu by se třeba právě otázka trinitárního založení teologie náboženství mohla dočkat svého prohloubení od teologa, který pochází ze země Vladimíra Boublíka, jednoho ze zakladatelů teologického oboru, který se zabývá reflexí ostatních náboženství.

RESUMÉ

MARTIN KOČÍ

**Trinitarian Perspective of the Theology of Religions
An Outline of the Attitude to Non-Christian Religions
in Gavin D'Costa**

This study presents an analysis of the theological work of Gavin D'Costa. Author intends to introduce D'Costa's contribution in the field of the theology of religions and to examine the concept of *Trinitarian Theology of Religions*. D'Costa considers the doctrine of Trinity as the distinctive element of Christianity comparing to other religions. Paradoxically, he chooses the Trinitarian mystery as the point of departure in his approach to religions. He refuses inclusivist and exclusivist approaches. He believes that the so-called Trinitarian theology of religion can offer a respect-full evaluation of other religions. Simultaneously, such a concept remains faithful to the Christian tradition itself. This article highlights some debatable issues in D'Costa's concept. Author examines the dialectic between *particularity* and *universality* which is presented by D'Costa. In other words, this article deals with the question what has the priority: the particular event of Christ or the universal presence of the Holy Spirit in the world. D'Costa holds the balance between both 'events', even though he extensively elaborates upon the pneumatological-ecclesial perspective of the theology of religions. The consequences of this perspective are examined in the second half of this article. Finally, this article delves into the question about whether the Trinitarian doctrine can serve as a methodological principle of the theology of religions. And if the answer is positive, what concept of the Trinitarian theology is appropriate. Unfortunately, D'Costa does not provide any concrete answer in this respect. However, his intuition concerning the Trinitarian background of the Christian attitude toward other religions is an original contribution to the discipline of the theology of religions and enrichment for the current theological debate as such.

Key Words

Trinity, Theology of Religions, Gavin D'Costa, Religions

LITURGIE V PERSPEKTIVĚ DRUHÉHO: VÝPRAVY DO BUDOUCNOSTI BOHOSLUŽBY¹

BENEDIKT KRANEMANN

1. Úvod

Perspektivy katolické bohoslužby jsou rozmanitější, než by se člověku na první pohled mohlo zdát. Odhlédneme-li od vnitrokatolické diskuse o instrukcích „*Summorum pontificum*“ a předkoncilní formě liturgie² a odsuneme-li také na chvíli ideové a strukturální problémy, které způsobuje³ „*Liturgiam authenticam*“, římská instrukce o užití lidových jazyků při vydávání liturgických knih, a konečně osvobodíme-li se od představy, že liturgie se týká pouze vnitřního prostoru kostela, ba dokonce jen samotného jádra

¹ Článek vyšel prvně In KERNER, Hanns (ed.). *Aufbrüche. Gottesdienst im Wandel*. Leipzig – Trier: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, s. 129–148. Pro nové publikování byl přepracován a zkrácen.

² Srov. převážně kritické komentáře: GERHARDS, Albert (ed.). *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2008 (zde také text dokumentu); KLÖCKENER, Martin. Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio „*Summorum Pontificum*“ Papst Benedikts XVI. In KLÖCKENER, Martin – KRANEMANN, Benedikt – HÄUBLING, Angelus A. OSB (ed.). *Liturgie Verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft. Archiv für Liturgiewissenschaft* 2008, roč. 50, s. 268–305; BALDOVIN, John F. Reflections on „*Summorum Pontificum*“. *Worship* 2009, sv. 83, č. 2, s. 98–112; GRILLO, Andrea. Eine Bilanz des Motu Proprio „*Summorum Pontificum*“. Vier Paradoxien und eine vergessene Zielsetzung. *Concilium* 2009, roč. 45, č. 2, s. 215–221.

³ Srov. KONGREGACE PRO BOHOSLUŽBU A SVÁTOSTI. *Liturgiam authenticam* (28. 5. 2001), dostupné na http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cedds/index.htm (12. 2. 2012). Srov. také v množství literatury diferencovaný úsudek BALDOVIN, John F. *Reforming the liturgy. A response to the critics*. Collegeville (Minn.): Liturgical Press, 2008. zde s. 119–124; GERHARDS, Albert. Tradition versus Schrift? Die Übersetzerinstruktion „*Liturgiam authenticam*“ und die deutsche Einheitsübersetzung. *Stimmen der Zeit* 2006, sv. 224, s. 821–829.

společenství – vyvstanou nám nové teologické opce a možnosti provedení. Formy slavení na okrajích církve nás mohou upozornit na to, že bohoslužby a paraliturgické rituály v různých společenských oblastech otvírají nové prostory pro jednání, a tedy také nové možnosti pro hlásání. Církve svou bohoslužbou, použijme tento pojem pro tentokrát mlhavě, vstupuje opět silněji do – také necírkevní – veřejnosti.

Katolická církev vyhledávala i v minulosti svou liturgii a paraliturgickou zbožností veřejný prostor, leckdy o něj dokonce zápasila. To se dnes děje nově s odlišným předznamenáním, a právě zde se nachází rozhodující východisko do budoucnosti bohoslužby: bohoslužbou vyhledávat veřejnost, dovolit, aby daná situace prověřila řeč symbolů, a přispět tak k inkulturaci liturgie.

Katolické bohoslužbě musí být otevřena vnitřní perspektiva, vnitřní a vnějškové musí být postaveno do vzájemného vztahu. A znovu a znovu je třeba se při tom tázat, jaké je teologické jádro liturgického dění církve.

2. Bohoslužebný život v církevních statistikách

Německá biskupská konference zveřejnila statistické údaje o katolické církvi v Německu k září 2011, ve kterých se bohoslužbě věnuje značná pozornost.⁴ To souvisí s jejím významem pro církve. Pro pohled do budoucnosti je užitečné uvědomit si současný stav, jakkoliv je hodnota takovýchto dat pouze přibližná. Pod nadpisem „Bohoslužba“ čteme: „Navzdory neustálému poklesu se neděli co neděli dává do pohybu velký počet návštěvníků nedělních bohoslužeb: 3,1 milionů. Tento počet je srovnatelný s počtem návštěvníků jiných akcí, např. sportovních nebo návštěv muzeí.“⁵ O neděli, kdy probíhalo sčítání, se bohoslužby zúčastnilo 12,6 % celkového počtu členů církve (1990: 21,9). Vzhledem k iniciačním liturgiím vydává biskupská konference tyto údaje: „V roce 2010 bylo křtem do katolické církve přijato 170 339 lidí, z toho 3033 dospělých (po dovršeném čtrnáctém roce), kteří z velké části (téměř 90 %) pocházejí ze starých spolkových zemí. Význam katechumenátu dospělých roste navzdory

⁴ Srov. také KRANEMANN, Benedikt. Gottesdienstformen und die Rezeption der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in Deutschland. DAMBERG, Wilhelm – LIEDHEGENER, Antonius (ed.). *Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik*. Münster: Aschendorff Verlag, 2006, s. 62–72.

⁵ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (ed.). *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2010/11*. Bonn, 2011, s. 17.

tomu, že ve většině případů je křest udělen v prvním roce života.⁶ K prvnímu svatému přijímání přistoupilo 224 932 lidí (v roce 2007 vykazovala statistika kolem 250 000⁷), 185 086 mladých lidí bylo biřmováno, což je podle statistiky sedm z deseti dětí, které přistoupily k prvnímu svatému přijímání.⁸ Výrazná změna je v posledních letech patrná u počtu církevních sňatků: „Propadl se oproti konci 80. let ze 110 000 na 48 524 v roce 2010. Dlouholetý vývoj ukazuje, že oproti předchozím dekádám nepokračuje v posledních letech sice sestupný trend razantně, nicméně zůstává relativně konstantní (2008: 48 841, 2009: 48 765). Dosud však také nenastala žádná změna k lepšímu.“⁹ K pohřbům byla sesbírána následující data: „V roce 2010 se konalo 252 965 katolických pohřbů. To odpovídá téměř 30 % z celkového počtu 858 778 úmrtí v Německu.“ Počet pohřbů je pokládán za relativně stabilní.¹⁰ V Německu pozorujeme dlouhodobou změnu účasti na bohoslužbách katolické církve, která oslabuje obeznámenost s liturgickou praxí a tradicí.¹¹

Ve společnosti a mezi členy církve, rovněž mezi lidmi, kteří se vědomě pokládají za katolíky, není už slavení především nedělní liturgie samozřejmou pravidelnou praxí. V současné době neexistují žádné náznaky, že by se tento trend v dohledné době změnil.

Zároveň je také pro Německo v sociologii náboženství velmi zpochybněna teze o sekularizaci, která pracuje s prognózou o mizení náboženství z moderní společnosti.¹² Místo toho se hovoří

⁶ Tamtéž, s. 14.

⁷ Srov. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (ed.). *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2007*. Bonn, 2009, s. 10.

⁸ Srov. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSSKONFERENZ (ed.). *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2010/11*, s. 15.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Tamtéž, s. 16.

¹¹ Srov. následující kulturologické studie ke katolické liturgii: KUBIN, Sarah. *Ritual der Individualisten. Eine ethnographische Studie zum Wandel des katholischen Gottesdienstes*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2009. Z množství liturgické literatury odkazují zejména na KLÖCKENER, Martin. Mensch – Zeit – Wendezeit. Die Liturgie der Kirche im Spannungsfeld von spätantiker Tradition, fordernder Gegenwart und offener Zukunft. KLÖCKENER, Martin – URBAN, Albert (ed.). *Liturgie in Wendezeiten. Zwischen konstantinischem Erbe und offener Zukunft*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 2009, s. 14–38, který diskutuje otázky liturgie současnosti před „časem zlomu“ pozdní antiky. K tomu TÝŽ, Rückkehr in die Vergangenheit oder Aufbruch in die Zukunft? Wohin geht die Liturgie der Kirche? Tamtéž, s. 222–253.

¹² K tomu srov. mj. Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven in Europa. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 2003, roč. 44; JOAS, Hans. *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg im Bre-

o ztrátě hodnověrnosti náboženských institucí. Mimo ně a v vzdálenosti k nim se dají vyzorovat rozličné formy náboženství a náboženské praxe. Hans Kippenberg nedávno hovořil při pohledu na historii a současnost Evropy o pluralizaci náboženství.¹⁵ Kippenberg poukazuje na rozpojení individuální religiozity a církevních institucí, ale rovněž na sociální formy náboženství. „Dnes [...] se při výzkumu náboženských společenství absolutně nemůžeme s těmito institucemi spokojit. Ty už totiž nejsou jediným měřítkem sekularizace. V prostoru mezi státem, hospodářstvím a privátní sférou funguje v současné době velké množství organizací, pro které je příznačná vysoká míra společenské autonomie a pro které existuje rozličná právní forma. Z toho profitují také náboženská společenství.“¹⁴

José Casanova, sociolog, který vyučuje ve Spojených státech Amerických, nadhodil otázku, zda jsme se v západní Evropě nepřizpůsobili tezi sekularizace natolik, že už nejsme s to zahlédnout jinou povahu skutečnosti. „Předpoklad, že společnost je tím areligióznější, čím je modernější, se stala v Evropě samozřejmostí – v sociologii náboženství, ale také mezi lidmi obecně.“¹⁵ Casanova konstatuje konverzi Evropanů k „moderní sekularitě“.¹⁶ V tom spatřuje také vysvětlení „proč církve a obdobné instituce ztratily také svoji schopnost fungovat coby náboženství spásy orientované na individuum, poté co postoupily svou tradiční historickou funkci společenských kultů národnímu státu“.¹⁷

Co to ovšem znamená pro liturgii a paraliturgické formy? Že i katolická církev dávno reaguje na Kippenbergem popsané rozpojení, ukazují nejnovější uveřejněná data: Katolické pohřební obřady z roku 2009 obsahují kapitolu o liturgickém slavení během katastrof,

isgau: Herder, 2007; JOAS, Hans – WIEGANDT, Klaus (ed.). *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2007, tam zejména CASANOVA, José. *Die religiöse Lage in Europa*, s. 322–357; MALIK, Jamal – MANEMANN, Jürgen (ed.). *Religionsproduktivität in Europa. Markierungen im religiösen Feld*. Münster: Aschendorff Verlag, 2006. K jinému hodnocení dospívá POLLACK, Detlef. *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

¹⁵ Srov. KIPPENBERG, Hans. *Europa: Schauplatz von Pluralisierung der Religionen*. In MALIK, Jamal – MANEMANN, Jürgen (ed.). *Religionsproduktivität in Europa* 83–100; pozn. na s. 228–232.

¹⁴ Tamtéž, s. 99.

¹⁵ CASANOVA, José. *Die religiöse Lage in Europa*, s. 338.

¹⁶ Tamtéž, s. 341.

¹⁷ Tamtéž, s. 342.

z pohledu dějin liturgie jakési novum. Z vysvětlení v knize je patrné, že se při těchto obřadech počítá s rozličnými aktéry a se setkáním zcela rozličných náboženských tradic.¹⁸ Církevní organizace vypracovaly v roce 2010 pomůcku pro nízkoprahové bohoslužby; takováto „slavení s hledajícími Boha“, jak říká úvod, „nepředpokládají vědomí o liturgických pravidlech chování a křesťanských obsazích, spíše zvou hledající lidi, aniž by je nutily toto vše přijmout.“¹⁹ Kromě toho se před několika lety objevila ze strany Německého svazu katechetů pracovní nabídka na výpomoc při multireligiózním slavení.²⁰ Diskuse, která se v Německu vede ohledně takového slavení již delší dobu, upozorňuje na aktuálnost tohoto tématu, které není bez problémů.²¹

Postup církve ohledně bohoslužeb, ale i zkušenosti z praxe jsou rozporuplné. Protichůdné tendence v církvi je třeba číst jako odraz rozporů v pozdní moderně, což je však nikterak nečiní únosnější. Tím je naznačen společenský kontext, o který se opírají následující úvahy o budoucnosti liturgie.

¹⁸ Srov. *Die kirchliche Begräbnisfeier*. In den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. 2. autentické vydání na základě editio typica Rituale Romanum 1969, Regensburg: Friedrich Pustet, 2009, s. 341–346. Úvodní vysvětlivky však zůstávají velmi nekonkrétní a ukazují, že vnitrocírkevní vypořádání se s takovými formami památky zemřelých jsou ještě na samém začátku. Srov. naproti tomu POST, Paul – GRIMES, Ronald L. – NUGTEREN, Albertina – PETTERSSON, Per – ZONDAG, Hessel. *Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire*. Leuven: Peeters, 2005. VÖGELE, Wolfgang. *Zivilreligion, Katastrophen und Kirchen*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungen, 2007.

¹⁹ Srov. BRÜSKE, Gunda. *Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten*. Freiburg (Schweiz): Liturgische Instituten der deutschsprachigen Schweiz, Deutschlands und Österreichs, 2010, s. 9.

²⁰ Srov. HOLZAPFEL-KNOLL, Maria – LEIMGRUBER, Stephan. *Gebete von Juden, Christen und Muslimen. Modelle für religiöse Feiern in der Schule*. München: Deutscher Katechetinnenverein, 2009.

²¹ Srov. BAUERNFEIND, Hans. *Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft. Eine Kriteriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein*, Würzburg: Echter, 1998; LÄTZEL, Martin. *Den Fernen nahe sein. Religiöse Feiern mit Kirchendistanzierten*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2004; BRÜSKE, Gunda. *Offene Türen*. Srov. z perspektivy katolické liturgiky KRANEMANN, Benedikt. *Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus in der modernen Gesellschaft. Liturgisches Jahrbuch 2006*, roč. 56, s. 181–201, z pohledu evangelické teologie MEYER-BLANCK, Michael. *Christliche Liturgie im religiösen Pluralismus. Theologie der Gegenwart 2009*, roč. 52, s. 242–255.

3. V perspektivě druhého – proměnná hermeneutika církevní liturgie

Liturgie katolické církve se dnes v Německu slaví v religiózně – světonázorově silně pluralitním prostředí. Účastní se jí ostatně stále více lidé, kteří se k bohoslužebnému společenství připojují jen na určitou dobu, tedy nikoliv kontinuálně.²² To lze snadno doložit na slavení svátků, jako jsou Vánoce,²³ Velikonoce, křest,²⁴ sňatek,²⁵ pohřeb²⁶ a další. Kultura bohoslužeb, ale také formy a způsoby chování jejich účastníků jsou stále diferencovanější. Leckterý směr vývoje je v napětí vzhledem k pojetí katolické bohoslužby jakožto základního ekleziologického dění, které se nevztahuje k církvi pouze jako ke svému východisku, nýbrž církev také stále nově buduje.

Bohoslužba je podle katolického chápání pro církev konstitutivní. Aby mohla tuto funkci středu církevního života naplnit, potřebuje liturgie – a tím jsou myšleny ve stejné míře křest, eucharistie, liturgie hodin atd. – do budoucna teologickou pregnanci, srozumitelnost jazyka, kvalitu forem a jednání, stejně jako variabilitu. Stále více se vyžaduje mystagogická, dalekosáhle sama sebe rozvíjející liturgie²⁷.

²² Srov. KRANEMANN, Benedikt. Innensicht und Außensicht – „Heilige Räume“, ihre Spiritualität und Nutzung heute. In KERNER, Hanns (ed.). *Lebensraum Kirche – Raum. Das Heilige und das Profane*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, s. 37–56, zde 38n.

²³ Srov. BÖNTERT, Stefan. Vom Himmel hoch, da kommt nichts her? Erkundungen zu der Kunst, an Weihnachten Gottesdienst zu feiern. *Liturgisches Jahrbuch* 2004, roč. 54, s. 223–248.

²⁴ Srov. BÄRSCH, Jürgen – POSCHMANN, Andreas (ed.). *Liturgie der Kindertaufe*, Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 2009.

²⁵ Srov. KRANEMANN, Benedikt – HAKE, Joachim (ed.). *Hochzeit – Rituale der Intimität*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

²⁶ Srov. WINTER, Stephan. „Wir übergeben den Leib der Erde...“. Überlegungen zu mystagogischer Bestattungsliturgie. In ARBEITSTELLE GOTTESDIENST DER EKD. *Bestattung: Herausforderung der Spätmoderne* 2002, s. 12–25; srov. příspěvky In FRANZ, Ansgar – POSCHMANN, Andreas – WIRTZ, Hans-Gerd (ed.). *Liturgie und Bestattungskultur*, Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 2006.

²⁷ Mystagogie liturgie vzbuzuje opět velký zájem. Srov. z množství literatury RICHTER, Olaf. Dramaturgie und Mystagogie. Die Bedeutung des dramatischen Charakters der Liturgie für die liturgische Bildung. *Liturgisches Jahrbuch* 2006, roč. 56 (2006), s. 98–113; STUFLESSER, Martin. „Das Geheimnis lasst uns künden, das uns Gott im Zeichen bot...“. Überlegungen zur mystagogischen Erschließung liturgischer Feiern. *Liturgisches Jahrbuch* 2006, roč. 56, s. 85–97; EBENBAUER, Peter. Kleine mystagogische Reflexion über den Opfer- und Mahlcharakter der Eucharistiefeier. *Heiliger Dienst* 2007, roč. 61, s. 132–138; DANNECKER, Klaus P. Die mystagogische Feier der Liturgie am Beispiel der Kindertaufe. Überlegungen zu ihrem sachgerechten und ansprechenden Vollzug. *Heiliger Dienst* 2008, roč. 62,

Tento požadavek není zdaleka ničím novým, nabývá však mezi dnešními pastoračními předpoklady na závažnosti. Mystagogie se zaměřuje na bezprostřednost a zkušenost, nechává promlouvat liturgii samu ze sebe a zabraňuje jejímu zúčelnění. Liturgie by se měla takto koncentrovat na dění ve svém jádru a odtud být slavena, aby mohlo tím jasněji vystoupit do popředí tajemství Krista jakožto středu veškeré liturgie. Jde o kvalitu liturgie, která v jednání, řeči, prostoru atd. znovu a znovu nově ozřejmuje orientaci na Krista, který stojí v jejím středu a vypovídá o ní.²⁸ V podstatě to není nic jiného, než co sledují dobré liturgické knihy: teologicky vhodně zatížit texty, vyznačit biblické pasáže a tím jim uprostřed ostatních liturgických textů propůjčit zvláštní důstojnost; zvýraznit určité centrální modlitby; dbát o zřetelné a smysluplné konání a gesta; rozlišovat různé role v liturgii atd. I ten, kdo není důvěrně obeznámen s liturgií křtu, pocítí z harmonické liturgie jakousi život pohánějící sílu události Krista, která probíhá tady a teď; například skrze smysluplné zacházení s ústřední modlitbou jako je svěcení křestní vody, skrze výmluvné vykonání křestních úkonů, při nichž je možné objasnit obřad vody jako takový, skrze transparentní, na jejich význam zaměřené zacházení s interpretovanými symboly, skrze rozmístění jednotlivých úkonů liturgie v rámci prostoru (vstup – pozdrav, ambon – promluva, místo křtu – úkony spojené s vodou, oltář – eucharistie). S ohledem na budoucnost liturgie je proto třeba přispět důvěryhodnější liturgií k přiměřené a přitažlivé slavnosti a hlásání tajemství Kristova. K tomu je nezbytné vzít vážně rozdílné roviny symbolické

s. 91–105; WEIGL, Norbert. Verkündigung im Dienst der Liturgie. Mystagogie und liturgische Bildung durch die Homilie. *Heiliger Dienst* 2009, roč. 63, s. 324–352. Srov. také HAUNERLAND, Winfried – SABERSCHINSKY, Alexander (ed.). *Liturgie und Mystagogie*. Trier: Deutsches Liturgisches Institut, 2007.

²⁸ Srov. z perspektivy evangelické teologie MEYER-BLANCK, Michael. Zur Diskussion um liturgische Qualitätskriterien. *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 2009, roč. 48, s. 62–74, zde s. 65, který jmenuje estetickou a náboženskou kvalitu bohoslužby, kvalitu atmosféry a účast věřících jako známky kvality. Ze strany katolické teologie srov. empirickou studii ZULEHNER, Paul M. – BERANEK, Markus – GALL, Sieghard – KÖNIG, Marcus. *Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste*, Ostfildern: Schwabenverlag, 2004; ke kvalitě bohoslužby srov. KÖNIG, Marcus. „Wir haben die Herrlichkeit Gottes gesehen“. Sonntagsgottesdienste mit neuer Qualität. Einige Ergebnisse des Projektes „Gottesdienstqualität“ in Wien. *Heiliger Dienst* 2005, roč. 59, s. 151–160; (s překryvy s výše uvedenou studií): ZULEHNER, Paul M.. Heilige Messe – erlebnisstark. Zur spirituellen Qualität des Gottesdienstes. *Arbeitsstelle Gottesdienst* 2007, roč. 21, s. 36–45.

řeči bohoslužby.²⁹ Kněží a laici musí mít odpovídající kompetenci ke slavení. Musí teologicko-spirituálně vědět, co se slaví, a tím se musí nechat nést. To však neznamená, že by neměli umět zacházet s formami slavení a neměli mít odpovídající estetickou kompetenci. Musí si mimoto vždy znovu být vědomi, že dnes slaví liturgii nejen s křesťany, ale i s jinými – nekřesťany, lidmi bez vyznání atd.³⁰ Nakonec se tím nevyžaduje nic jiného, než čemu musí čelit ve svém životě! Můžeme to nazvat ars celebrandi, ale možná je vhodné vyjádřit to ještě jasněji: je třeba života znalých křesťanů, kteří jsou schopni ritu a mohou přispět k liturgii, jejíž spirituální význam pro život lidí je zřejmý. Je zřejmé, že jsou myšleni jak klerici, tak laici. Odpovídající teologické diskuse o úřadech a službách se vedou v církvi a teologii již dlouhou dobu, částečně jim odpovídají církevní předpisy a církevní praxe, částečně jim schází uplatnění, naneštěstí je dnes opět patrná diskrepance v soužití kleriků a laiků.³¹

Je nerealistické vycházet z toho, že liturgické slavení, které je pro církevní život ústřední, bude v nadcházejících letech předmětem větších revizí, které by byly nosné pro budoucnost. Není třeba očekávat dalekosáhlé procesy inkulturace, všechno spíše směřuje k zesílení velmi úzké vazby na římský ritus. Přepracovaná kniha „Církevní pohřební obřady“ narazila u kléru na takový odpor, že biskupové knihu stáhli. Žádoucí by bylo větší množství možností podoby slavení, aby mohlo slavení Kristova tajemství ještě výrazněji promlouvat.

Člověk by ale neměl přehlédnout zajímavé inovace, které se nacházejí také v revidovaných pohřebních obřadech a jdou v ústretu diferencované praxi bohoslužeb: myslím formuláře pro „Doprovázení v případě nemožnosti církevního pohřbu“³² a již zmíněné pokyny

²⁹ K vrstvám symbolické řeči bohoslužby přehledně u BIERITZ, Karl-Heinrich. *Liturgik*. Berlin: de Gruyter, 2004, s. 42–46.

³⁰ To by se mělo projevit dnes také v liturgickém vzdělávání; srov. k tomu BÖNTER, Stefan. Identität wahren und Vielfalt wagen. Zu den Aufgaben und Zielen liturgiewissenschaftlicher Aus- und Fortbildung im Umfeld des weltanschaulichen Pluralismus. *Theologie der Gegenwart* 2009, roč. 52, s. 267–278.

³¹ Srov. KLÖCKENER, Martin – RICHTER, Klemens (ed.). *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung*. Freiburg im Breisgau: Herder, 21998; KRANEMANN, Benedikt – WIJLENS, Myriam (ed.). *Gesendet in den Weinberg des Herrn. Laien in der katholischen Kirche heute und morgen*. Würzburg: Echter Verlag, 2010.

³² Srov. *Die kirchliche Begräbnisfeier*, s. 335–339. Církevní směrnice se delší dobu nacházela v: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZE (ed.). *Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht*. (20. Juni 2005). Bonn 2005.

pro „Liturgické slavení po událostech velkých škod a katastrof“.⁵³ Pro slavnost křtu existují již dlouhou dobu různorodé formy slavení, jak pro křest v dospělém či dětském věku, tak i pro kojence. Před pár lety byly rozšířeny o možnost odstupňovaného slavení křtu s připojeným katechumenátem.⁵⁴ Už v roce 1992 se objevilo nové vydání svatebních obřadů, které už tehdy mělo na zřeteli velmi různorodé nábožensko-světónázorové konstelace partnerů – sňatek s nevěřícím, ale také s člověkem jiného vyznání.⁵⁵ Těchto pár příkladů ukazuje, jak se může církevní liturgie přizpůsobit rozličným pastorálním situacím, aniž by se vzdala svébytnosti. Tento rozměr je třeba do budoucnosti posilovat, což pochopitelně zahrnuje také odpovídající liturgicko-právní předlohy.

K budoucím úkolům liturgie, jako je změna perspektivy a nový začátek, musíme ovšem počítat také nové zdůraznění hermeneutiky liturgie. Bohoslužebné slavení je pojímáno velmi silně vnitrocírkevně, což má své oprávnění, když není přehlížen jeho otevřený charakter. Pro církevní sebepochopení liturgie je vzhledem k budoucnosti potřeba víc než jen změna paradigmatu: Jak dnes mohou lidé, kteří přijdou zvenčí, porozumět liturgii církve? Jak ji mohou pochopit, když nejsou obeznámeni s církevní tradicí a nejsou socializováni v křesťanském náboženství? Jinými slovy jak působí liturgie na lidi, kteří se s ní setkávají jako s něčím cizím? V čem je tato cizost nápomocná, aby lidé mohli zakusit onu neznámost a vzdálenost Božího tajemství, kde staví bariéru mezi zúčastněnými a bohoslužbou? Jak působí různé „jazyky“ bohoslužby, jak verbální, tak neverbální? Tato „perspektiva druhého“, jak ji můžeme nazvat a na niž se může reagovat velmi rozdílně, je do budoucna pro zacházení s liturgií a pro praxi liturgie v rodném jazyce neodmyslitelná. Nepozměňuje jen vnímání liturgie, ale i církve. Může být přínosem pro církev, která počítá

⁵³ Srov. *Die kirchliche Begräbnisfeier*, s. 341–346.

⁵⁴ Přehled vývoje po 2. vatikánském koncilu nabízí KLEINHEYER, Bruno. *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*. Regensburg: Pustet, 1989, s. 171–190; 250–266.

⁵⁵ Srov. *Die Feier der Trauung in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, 2. vyd., vydáno z pověření biskupských konferencí Německa, Rakouska a Švýcarska a (arci)biskupů z Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg a Straßburg, Freiburg im Breisgau: Herder, 1992; k tomu RICHTER, Klemens. *Die Theologie der kirchlichen Trauung. Heiliger Dienst* 1998, roč. 52, č. 4, s. 244–253; PROBST, Manfred. *Das neue Trauungsrituale der katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Liturgisches Jahrbuch* 1992, roč. 42, s. 203–218; KRANEMANN, Benedikt. *Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus*, s. 192n.

s „druhými“ a chce s nimi vstoupit do dialogu o Bohu. Přijmout tuto hermeneutickou perspektivu by mohlo znamenat pro liturgii nový rozvoj.⁵⁶

4. Formy slavení z pohledu vnitřního prostoru církve

Různí biskupové (i komise Německé biskupské konference), kteří jsou vnímaví vůči popsaným změnám ve společnosti, náboženství a v církvi a kteří si berou za své úkoly, jež z toho plynou pro společenství víry, se před pár lety upsali programu misijní církve⁵⁷. V jádru jde o svědectví víry v běžném životě při odstranění ideologických a paternalistických misijních strategií, ke kterým se v minulosti církve znala.⁵⁸ S vlastním přesvědčením víry přináší člověk sebe samého do přijatého společenského pluralismu. Liturgii přináší na základě její performance v tomto procesu naprosto zvláštní role a kvalita.⁵⁹ Vytváří skrze svou řeč symbolů jí vlastní emocionalitu, skrze významovou mnohotvárnost atd. zcela přirozené médium komunikace víry. Takto se například rozvinulo v biskupském městě Erfurt, ale zdaleka nejen tam, velké množství nových forem slavení s rozličným charakterem:

⁵⁶ Liturgika by se měla chopit těchto úvah, které předložil zejména Tomáš Halík, vyzývající k tomu, abychom odložili „vnitřní triumfalismus“, což pro něho znamená: vzdát se vědomí, že jsme „vlastníky monopolu na pravdu“. Považuje za nezbytné, „vzít vážně zkušenost, že není tak snadné ji mít. Pokud chápeme ty, kteří jsou vydáni Božímu mlčení, skrytosti a vzdálenosti – ano i ty, které vedla tato zkušenost až k odmítnutí náboženství – může nás to přivést ke zralejší podobě naší víry.“ HALÍK, Tomáš. *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute.* (Z češtiny přeložil Vratislav J. Slezák), Freiburg/Br. [u.a.]: Herder, 2011, s. 40.

⁵⁷ Srov. SEKRETARIÁT NĚMECKÉ BISKUPSKÉ KONFERENCE (ed.). „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein.* (26. November 2000). Bonn 2000; TÝŽ, *Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte.* (28. April 2003). Bonn 2003.

⁵⁸ Srov. mimo jiné KRANEMANN, Benedikt – PILVOUSEK, Josef – WILJENS, Myriam. *Mission. Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart.* Würzburg: Echter Verlag, 2009; SIEVERNICH, Michael. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

⁵⁹ Na to upozorňují také Ritual Studies, které si zasluhují větší pozornost ze strany liturgiky; srov. POST, Paul. *Ritual studies. Einführung und Orstbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft.* *Archiv für Liturgiewissenschaft* 2003, roč. 45, s. 21–45; KRANEMANN, Benedikt – POST, Paul (ed.). *Die modernen ritual studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern ritual studies as a challenge for liturgical studies* (Liturgia condenda, 20), Leuven: Peeters Publishers, 2009.

- vánoční chvály, slavnostní bohoslužba slova o Štědré noci, na kterou jsou zváni také nekřesťané a lidé na okraji církve;
- oslava životního přechodu jako křesťanská alternativa k Jugendweihe;⁴⁰
- ekumenická bohoslužba s žehnáním na sv. Valentina, záměrně stanovená na tento jinak spíše komerčně pojatý den;
- bohoslužba Kosmy a Damiána, bohoslužba žehnání pro nemocné a jejich pečovatele;
- měsíční vzpomínka zemřelých, která reaguje kromě jiného na situaci anonymních pohřbů a díky uvedení jmen zesnulých do knihy zemřelých a přímluvné modlitbě vytváří rituální místo pro vzpomínku na zemřelé.⁴¹

Zároveň vznikají vlastní tradice: oslava životního přechodu není jedna jako druhá, stejně tak valentinské požehnání. Ale to jsou jen příklady, jejich řada se může podstatně rozšiřovat.

Tyto formy slavení představují obrovský potenciál církve, zároveň však vytvářejí velké pole působnosti ve společnosti, což má pro budoucnost liturgie rozhodující význam. Kdybychom to vyhrotili: Právě zde leží budoucnost liturgie, protože na tomto poli opouští společenství víry kus ze svého chráněného území v rámci církve a konfrontuje ostatní skrze své slavení s nadějí, kterou je samo neseno, vystavuje se také otázkám druhých, jejich kritice i obohacení. Nové impulsy pro budoucnost katolické liturgie lze očekávat především odsud, kde mohou být dány nové důrazy, a může být překonána stísněnost vnitrocírkevního prostoru.⁴² Můžeme to formulovat také tak-

⁴⁰ *Jugendweihe* se zejména v prostředí bývalé NDR prosadila jako veřejný rituál přechodu do dospělosti, alternativní k biřmování a konfirmaci.

⁴¹ Nejlépe dokumentuje formy slavení, které vznikly v Erfurtu HAUKE, Reinhard. *Herzlich eingeladen zum Fest des Glaubens ... Projekte für Christen und Nicht-Christen*. Leipzig: Benno, 2009. Přehled modelů a jejich analýz BRÜSKE, Gunda. *Offene Türen*, s. 118–126. Srov. jako hodnocení a komentář KRANEMANN, Benedikt – RICHTER, Klemens – TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter (ed.). *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000; MILDENBERGER, Irene – RATZMANN, Wolfgang (ed.). *Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 13), Leipzig: Benno, 2005.

⁴² Srov. v této souvislosti očekávání od liturgiky a pastorače, které vyjadřuje WANKE, Joachim. *Liturgie und säkulare Gesellschaft. Erwartungen eines Bischofs*. In KLÖCKENER, Martin – KRANEMANN, Benedikt (ed.). *Gottesdienst in Zeitepoche. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Fribourg: Herder, 2006, s. 209–220.

to: Budoucnost liturgie se úzce pojí s formami slavení, které zvěstují křesťanskou zvěst v předpolí církevně zformulované víry a v životě lidí. To se může jevit jako smělé tvrzení, avšak v této oblasti probíhá v tuto chvíli zajímavý vývoj, který liturgika může pozorovat.

Tyto nové formy slavení – pojem „liturgie“, který označuje události se zcela specifickými předpoklady, se sem ne vždy hodí⁴³ – mají z pohledu liturgiky množství implikací. Jejich nárokem je tlumočit ostatním, vzdáleným i nevěřícím vlastní přesvědčení víry, která by se dala stručně vyjádřit pojmem „velikonočního tajemství“.⁴⁴ Co se zde spojuje s „velikonočním tajemstvím“, lze formulovat citátem evangelického praktického teologa Karla-Heinricha Bieritze: Pojmu je vlastní „rozpoznatelná vazba na *tu* základní otázku lidské existence [...]: jak lze žít tváří v tvář nevyhnutelné smrti, přesto smysluplně a uchovat naději. Kdo zde odkazuje na *velikonoční tajemství*, neodpovídá naukou, nýbrž příběhem, který zase spojuje celý svazek příběhů. Příběhy, které souhrnně pojednávají o naději, která nese i přes smrt: [...] *takže vítězí život*.“⁴⁵ Tím se v tomto slavení děje dvojí: Zvěst o naději je vzhledem k životu člověka vnímána jako hodna vyprávění, takže je vyprávěna do životních situací druhých. Není to jej zvěst, která hýbe církví, společenstvím i jednotlivým věřícím, nýbrž může hýbat také druhým a může být zakoušena odpovídajícím způsobem ve formách a rituálech. Přitažlivost těchto nových forem slavení lze vysvětlit tak, že v nich může být přijata tradice víry jako interpretace vlastních zkušeností. Přání, které vyjadřují vzdálení a nekřesťané, aby je církev požehnala, zde může najít svou oporu.

Zároveň, a to je ono zadruhé, je vyjadřován velmi specifický obraz člověka, který je pro budoucnost liturgie neodmyslitelný: Je

⁴³ Srov. k pojům KRAMEMANN, Benedikt. *Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen*. In FREITAG, Josef – MÄRZ, Claus-Peter (ed.). *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag* (Erfurter Theologische Studien, 88), Leipzig: Benno, 2006, s. 201–219, zde s. 201–203; BRÜSKE, Gunda. *Offene Türen*, s. 10n.

⁴⁴ Před příliš silně vnitrocírkevním pohledem ze strany teologie a církve vůči těmto novým formám slavení a před rituální „arogancí“ varuje POST, Paul. *Re-inventing Christian Initiation: initiation in veelvoud*. In LEIJSSSEN, Lambert (ed.). *Christelijke initiatie en de liturgie*. Acco Uitgeverij, 2007, s. 45–64.

⁴⁵ BIERITZ, Karl-Heinrich. *Perspektiven der Liturgiewissenschaft*. In MILDENBERGER, Irene – RATZMANN, Wolfgang (ed.). *Liturgie mit offenen Türen*, s. 9–30, zde 29n. Srov. také liturgickou skicu GERHARDS, Albert. In EICHER, Peter (ed.). *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, sv. 5. München: Kösel, 2005, s. 7–22. Srovnání ukazuje zásadní shody evangelických a katolických liturgií.

zde zájem také o druhé, kteří nestojí v centru církve. A tento zájem vychází ze samého nitra církevního slavení. Tím si člověk klade na tomto poli církevního života za úkol být blízko bližnímu „v radosti a naději, smutku a úzkosti“ (GS 1) a zaslibovat jim vlastním vyprávěním víry naději v Bohu. To zahrnuje připravenost akceptovat, že druzí rozhodují o tom, do jaké míry se tomuto poselství otevřou, ano: do jaké míry se tomuto poselství otevřít mohou.

V poslední řadě má takovéto slavení ekleziologické konsekvence, neboť vyžaduje pohostinnost církve. Ta se neodděluje, ale je druhým otevřená a je s nimi v dialogu: Jde o přijímání a dávání. Ve smyslu pohostinnosti předává dál církev zvěst a tím i sílu víry. Tím, že bere hosta vážně, se nechává ale také dotazovat na tuto víru a na svou vlastní opravdovost ve vztahu k ní. Host pak není jen tím, kdo vstupuje, ale hostitel i host se obohacují navzájem.⁴⁶

Tím je nastíněn teologický program, který je přiměřený takovému slavení. Mělo by být už zřejmé, že tyto nové formy slavení nejsou schopné života bez zpětné vazby na liturgii církve, což se ostatně dá vyčíst z jejich struktury, jednotlivých textů a úkonů. A přece překračují tyto formy slavení zřetelně hranice z liturgie: jsou velmi silně vázány kontextem, takže existují formy slavení, které jsou doma ve východním a středním Německu, ale v ostatních regionech Německa nemají dostatečnou kulturní oporu; bezpochyby jsou také rozdíly mezi městem a venkovem. Slavení je, alespoň jak lze vyčíst z pramenů (sešity textů, zprávy...), flexibilně upravováno; na jeho podobě se nadále pracuje, zůstává nadále v pohybu a může být znovu přizpůsobováno novým skutečnostem, aniž by to implikovalo naprostou změnu ritu. Takzvané „nizkoprahové bohoslužby“ vznikají na principu subsidiarity: farnost nebo církevní společenství vytvoří formy, které jsou odpovídající jejich pastorační situaci nebo životní fázi. Formy, struktura rolí, ale také komunikace o tomto slavení vyplývají z vlastních zákonitostí.⁴⁷ Jsou to formy slavení, které dále rozvádějí koncilní program inkulturalizace.⁴⁸

⁴⁶ K ekleziologickým implikacím srov. KRANEMANN, Benedikt. *Erfahrungsräume des Transzendenten*, s. 213–215.

⁴⁷ Srov. KRANEMANN, Benedikt. *Christliche Feiern des Glaubens und religiöser Pluralismus*, s. 197–200.

⁴⁸ K tomu srov. MEYER, Hans Bernhard. *Zur Frage der Inkulturation der Liturgie. Zeitschrift für katholische Theologie* 1983, roč. 105, s. 1–31; COLLET, Giancarlo. *Inkulturation*. In EICHER, Peter (ed.). *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, sv. 3. München: Kösel, 2005, s. 204–216.

Kde se zde nachází nový rozvoj? Předně jsou blízké životu: Tyto formy slavení se dotýkají člověka v jeho konkrétních životních situacích a odpovídajícím způsobem je také tematizují. Svobodná možnost uspořádání, kterou liturgie jinak nezná, otevírá neobvyklou šíři participace. Příklad erfurtského slavení životního přechodu⁴⁹ ukazuje, jak mohou mladí lidé při takovéto veřejné oslavě tematizovat sebe samé a svůj život. Slavnost tím osvětluje zcela přirozenou autenticitu, která by se mohla stát impulzem liturgii církve.

Nápadné je také konsekventní zacházení se symboly, ale také zavádění symbolů nových. Tyto formy slavení – přehled a synchronní výzkum zatím chybí – zvěstují Boží blízkost, především skrze symbolické úkony. Mimo jiné náleží očividně zvláštní význam požehnání: Právě při slavení s nepokřtěnými je výrazem zástupného jednání církve. O požehnání žádají také lidé bez vyznání jako o malý náboženský rituál. Očividně se hodí jako element církevní liturgie při slavení mimo církevní společenství v užším smyslu slova.

Ale i jiné symboly a úkony hrají svou roli, přičemž se dají tradiční symboly liturgie jako světlo a kadidlo, procesní elementy a využití obrazů pojmout do pozměněné souvislosti liturgického dění a mohou zde rozvinout sílu své vlastní výpovědi. Osvědčují se jako rituální výrazy také vně církve: v nich jsou komunikovány základní výpovědi příslušných slavností.

Dál nás vede také jazyk takového slavení, který vychází z jiných předpokladů než oficiální liturgické knihy katolické církve. Je stručně řečeno bližší životu, aktuálnější, ve svém uspořádání lépe napodobitelný než jak je to často v případě jmenovaných knih, a to očividně vzrůstající měrou. Jistě, člověk nesmí přehlédnout, že se jedná o velmi rozdílné druhy, ale podoba jazyka těchto nově zformulovaných textů by – při všech slabinách – mohla podnítit novou diskusi o jazyce v liturgii. Přitom by v popředí měla stát teologická výpovědní hodnota těchto textů. Především však je třeba ocenit snahu přeložit události víry pro lidi dneška. Tyto nové formy slavení neznamenaají pouze rozšíření praxe církevních forem slavení, nýbrž mají také zpětnou působnost na zúžený prostor církevní liturgie. Mohou být proto podnětné ve dvojitým smyslu.

⁴⁹ Průběh srov. u HAUKE, Reinhard. *Herzlich eingeladen*, s. 24–31.

5. Vyhledky

Liturgickému hnutí a liturgické reformě uplynulého století nešlo jen a přednostně o reformu liturgie, nýbrž o posílení víry a obnovu církve. Když se na počátku 21. století ptáme na nový rozvoj liturgie v budoucnu, oslovujeme tak jádro sebepojetí církve. Nový rozvoj liturgie i církve musí vést ve smyslu misijní církve k její zcela odlišné přítomnosti ve společnosti. Církve musí vystupovat také v liturgii, v dalších rituálech a formách slavení jako životaschopný aktér a partner dialogu v rámci pluralitní společnosti, který jí hlásá evangelium jako životní perspektivu a otevírá z něho možnosti interpretace a uspořádání vlastního života. Formy slavení, které chápou sebe samy jako nabídky a umožňují různou blízkost k poselství víry, které jsou tedy přiměřené různosti biografí a životních cest, jsou velkou nadějí díky svým vlastním výrazovým prostředkům a artikulacním možnostem. Mohly by přispět také v oživení základní liturgie církve.

RESUMÉ

BENEDIKT KRANEMANN

Liturgy in the perspective of the second: expeditions to the future of worship

The goal of the liturgical movement of the past century was more than a reform of worship. Its original intention was the renewal of the Church and strengthening of faith. Therefore, the question about the future development of the liturgy presupposes the question of the self-understanding of the Church. Arguably, liturgical innovations must follow the missionary orientation of the Church and its new ways of presence in the contemporary world. The liturgy must reveal the Church as a dialogue partner of the current pluralistic society. The liturgical celebration must be a place where the gospel is preached in such ways that open one's individual life perspective. The Church needs such forms of celebration in order to invite people to come closer to the message of faith. If the liturgy makes a room for the integration of various life stories, it will be an essential enrichment for the traditional liturgy of the Church.

Key words

liturgy, liturgical movement, pluralistic society

KORUNOVÁNÍ MILOSTNÝCH MARIÁNSKÝCH OBRAZŮ*

DANA VRABELOVÁ

1. Úvod

Královské insignie, koruna a trůn, darované mariánskému milostnému obrazu *k větší cti a slávě*, symbolizují pozemský vrchol úcty a zbožnosti. Teologický základ tohoto liturgického obřadu vychází z Mariiny nebeské korunovace, která následuje po jejím nanebevzetí, kdy Panna Maria *stanula jako Královna nebe i země po pravici Synově – jako žena sluncem oděná – na hlavě její koruna z dvanácti hvězd (Zj 12,2)*.

Korunovačním obřadem církev vyznává, že blahoslavená Panna Maria je právem považována za Královnu a jako taková vzývána: *„Blahoslavená Panna, královský palác, v kterém si Král světa oblékl lidské tělo, je od Církve, která byla poučena Duchem Svatým, pozdravována jako Paní a Královna. Na projev této úcty, se mezi jinými prosadil zvyk korunovat slavné Bohorodičky, které jsou hojně uctívány, královskou korunou...“*¹

* Článek vznikl za částečné podpory GAUK č. 356911 „*Korunování milostných mariánských obrazů ve střední Evropě v 17. a 18. století*“.

¹ *Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis*. Editio typica. Typis polyglottis Vaticanis, 1981. *Dekret Posvátné kongregace pro bohoslužbu a svátosti*. Prot. CD.600/81. Novým korunovačním řádem a dekretem se podrobně zabývá: VRABELOVÁ, Dana. *Korunování milostných mariánských obrazů v českých zemích*. Diplomová práce na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze, 2010, s. 118–124.

2. Vývoj ikonografie zobrazování Panny Marie jako Královny nebes v průběhu staletí

Zvyk zpodobňovat Pannu Marii jako *Královnou nebe a země* sedící na trůnu, obklopenou anděly a ozdobenou královskými insigniemi, převládl od Efezského koncilu konaného již v roce 431. V kostele Santa Maria in Trastevere je uchovávána slavná římská ikona *Madonna della Clemenza*² datovaná do 6.–8. století. Nezvykle velká ikona (164 × 116 cm) zobrazuje Bohorodičku s dítětem na klíně jako královnou s korunou zdobenou perlami a drahými kameny po vzoru byzantských panovnic,³ sedící na trůně, po jehož stranách stojí dva andělé.⁴

O dataci ikony se vedou dlouhodobé spory spojené s identifikací donátora – papeže vyobrazeného u nohou Madony. Slavný archeolog Carlo Cecchelli⁵ datuje ikonu do 6. století s odůvodněním, že papežem je buď Jan III. (561–574) nebo Benedikt I. (575–579). Ruský historik umění, jeden z nejuznávanějších odborníků dvacátého století na ruské a byzantské ikony, N. P. Kondakov⁶ a později i profesor Carlo Bertelli z Itálie⁷ se domnívají, že vyobrazeným donátorem je papež Jan VII. (705–707) a posouvají tak dataci až na počátek 8. století.

V gotickém sochařství se pak stává téma *Korunování Panny Marie* častým ikonografickým programem portálů a tympanonů zejména francouzských katedrál. Obvykle je zde také zobrazen Vykupitel, jak vkládá Panně Marii korunu na hlavu (katedrála v Laonu, 1195–1205, Chartres severní transept, střední portál, kolem 1205).

Na tympanonu západního portálu katedrály v Senlis (kolem 1170) je již korunovace Panny Marie dokončena, Matka Boží je přijata v nebi a sedí na trůně na stejné úrovni s Kristem, což lze považovat

² Madona slitování (slitující se).

³ Zobrazená koruna Madony je téměř identická s korunou zdobící císařovnu Theodoru na mozaice chrámu San Vitale v Ravenně, která je datována kolem roku 540.

⁴ Obraz *Madonny delea Clemenza* byl korunován zlatou korunou vatikánskou kapitulou dne 2. listopadu 1659.

⁵ CECHELLI, Carlo. *I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore*. Torino: Ilti, 1956, s. 22.

⁶ KONDAKOV, Nikodim Pavlovič. *Ikonoğrafija Bogamateri*. Sankt Petěrburg: Imperatorskaja Akad. nauk, 1914, 1. sv., s. 301–305.

⁷ BERTELLI, Carlo. *La Madonna di Santa Maria in Trastevere*. Roma 1961; BERTELLI, Carlo. *Le icone nelle chiese dell'Occidente*. In *Splendori di Bisanzio. Testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina nelle chiese d'Italia*. Milano: Fabbri, 1990.

za ikonografickou novinku odpovídající stále intenzivnějšímu dobovému mariánskému kultu.

Zcela nové ikonografické uspořádání *Korunovace Panny Marie* se nachází v Paříži na severozápadním portálu Notre-Dame (kolem 1210). Ikonografii tohoto tympanonu musíme číst zdola nahoru. Nad sochou korunované Matky Boží stojící na prostředním pilíři portálu se v dolním pásu objevuje stánek s archou úmluvy, vlevo i vpravo sedí kněží, patriarchové a králové. Archa úmluvy je považována za starozákonní předzvěst tělesného nanebevzetí Panny Marie, které začíná povznesením jejího mrtvého těla, zobrazeném ve středním pásu, a vrcholí korunovací na nebesích. Panna Maria sedící na trůnu vedle svého Syna je zde pravděpodobně prvně korunována andělem.

Také v Čechách nacházíme reliéfy s ikonografickým motivem *Korunování Matky Boží anděly*. Ve svatojiřské basilice na Pražském hradě se zachoval pravoúhlý na výšku komponovaný reliéf (1228–30) trůnící Madony s dítětem, korunované a okuřované anděly na oblacích, u jejichž nohou klečí zakladatelka a první abatyše ženského benediktinského kláštera Marie, přemyslovská kněžna Mlada, a vpravo pak abatyše Berta, která obnovila klášter po požáru v roce 1142, a byla proto nazývána jeho druhou zakladatelkou. Trůnící Madonu korunovanou dvěma anděly najdeme také na tympanonu gotického portálu kaple hradu Zvíkov (kolem 1230).

Ve 12. a 13. století se námět *Nebeské korunovace Panny Marie* přenáší z fasád chrámů také do jejich interiéru, kde v podobě nádherných, barvami hýřících mozaik zdobí triumfální oblouky a apsidy slavných mariánských římských kostelů (Santa Maria Trastavere, 2. pol. 12. stol., Santa Maria Maggiore, kolem 1295).

3. Vznik a historie korunovačního kultu mariánských zázračných obrazů

3.1 *Korunovace jako výraz privátní zbožnosti ve středověku*

Na zemi byla Panna Maria korunována napodobeninami korun světských panovníků a její korunovaný obraz usazován na královský trůn, oltář, zhotovený většinou k této slavnostní příležitosti *k větší cti a slávě*. Vždy se jednalo o skvostná umělecká díla zlatníků a stříbrníků, o jejichž podobě, pokud se nezachovala do dnešních časů, se dovídáme z četných rukopisů, tisků a rytin speciálně vydaných u příležitosti

korunovace.⁸ První korunovace obrazu⁹ Panny Marie se odehrála již v 8. století, kdy papež Řehoř III. (731–742) korunoval roku 732 obraz Panny Marie v oratoriu sv. Petra v Římě korunou z ryzího zlata a s mnoha diamanty. Nad oltář pak zavěsil druhou podobnou korunu.

Roku 843 věnoval papež Řehoř IV. (827–844) krásné stříbrné koruny obrazu Panny Marie, uctívaném v kostele sv. Kalixta a Kornélia v Římě, aby Panna Maria vyprosila odpuštění hříchu lidem, a aby jim zjednala milost u Boha. Tyto první korunovace však ještě nebyly takovými slavnostními obřady jako později v období baroka, měly spíše charakter privátní zbožnosti.

3.2 Rozvoj korunovačních obřadů v pozdním středověku a v renesanci

K rozvoji korunovačních obřadů mariánských obrazů a soch, dochází již ve 14. a 15. století, kdy vzniká tradice přenášet koruny nejprve v procesí a teprve pak následuje vlastní akt korunovace. Na závěr procesí byl tak korunován např. obraz Zlaté Madony z benediktinského opatství v Essenu¹⁰ a Panna Maria Čenstochovská.¹¹ Korunkami nesenými obyvateli Recanati do Loretánského domku, během morové epidemie v roce 1500, byla také papežem Juliem II. korunována soška Panny Marie Loretánské.¹²

„Avšak zvyk korunovat obrazy blahoslavené Panny Marie se rozšířil u zbožných křesťanů v západní církvi, nejvíce na začátku 16. století. Římští papežové nejenom, že tomuto způsobu lidové zbožnosti přáli, ale často také zvláště proslulé obrazy Bohorodičky korunovali osobně, nebo prostřednictvím svých zástupců.“¹³

Velkými propagátory mariánských korunovací v potridentské éře se stali kapucíni Fra Girolamo Paolucci di Calbolli de Forli

⁸ VRABELOVÁ, Dana. *Korunování milostných mariánských obrazů v českých zemích*, s. 17.

⁹ K tomu ROYT, Jan. *Obraz a kult v Čechách. 17. a 18. století*. Praha: Karolinum, 1999, s. 132–133; ČEŽOVSKÝ, I. O korunovaci milostných obrazů a soch bl. Panny Marie. In ČEŽOVSKÝ, I. – VRAŠTIL, P. J. *Papežská korunovace Matky Boží Svatohostýnské*. Brno: Matice Svatohostýnská, 1913, s. 7–10; BARANOWSKI, Andrej Józef. *Koronacje wizerunków Maryjnych w czasach baroku*. Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk. Zamek Królewski, Warszawa, 2003, s. 7.

¹⁰ BARANOWSKI, Andrej Józef. *Koronacje wizerunków Maryjnych*, s. 7.

¹¹ Tamtéž.

¹² Tamtéž.

¹³ *Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis*, s. 7.

(1552–1620), zvaný *Apoštol Madony* a F. Fedele da S. Germano, tvůrce první korunovační ceremonie.¹⁴ Papež Kliment VIII. (1592–1605) ozdobil drahocennou korunou, jeden z nejstarších mariánských obrazů v Římě, byzantskou ikonu v basilice Santa Maria Maggiore, nazývanou *Salus Populi Romani*.¹⁵

Kult korunování mariánských obrazů si ale prozatím stále zachovával charakter privátní zbožnosti či „diecézních korunovacích“.

3.3 *Institucionalizace korunovačního kultu v 17. století*

3.3.1 *Nadace Alessandra Sforzy*

O založení tradice „papežských korunovacích“ se v baroku zasloužil hrabě Alessandro Sforza Pallavicini z Piacenzy, italský šlechtic, který byl od mládí znám svou velikou úctou k Matce Boží. Rozhodl se proto darovat vatikánské kapitule finanční prostředky na výrobu zlatých korunek pro slavné obrazy zázračných římských madon. Jeho úmysl schválil papež Urban VIII. (1623–1644). Byla založena nadace hraběte Sforzy, ze které byly pořizovány zlaté korunky a jejíž správou pověřil papež vatikánskou kapitolu u sv. Petra.

3.3.2 *Korunovace schválené vatikánskou kapitulou*

První korunovace, oficiálně schválená vatikánskou kapitulou a financovaná hrabětem Sforzou, se uskutečnila 27. srpna 1631, kdy zlatá koruna spočinula na hlavě Madony della Febbre, uložené v sakristii basiliky sv. Petra v Římě. Korunovace, která byla vedena kardinálem François Barberinim, se osobně zúčastnil hrabě Alessandro Sforza († 20. 8. 1638), který byl ještě za svého života šťastným svědkem dalších třinácti korunovacích milostných obrazů v různých římských kostelech.¹⁶ Madona della Febbre tak započala dlouhou řadu korunovacích v Římě, a poté i v celém světě, nazývaných jako „papežské“. S cílem zajistit pokračování této tradice i po své smrti,

¹⁴ ALATRI, Ottavio P. L'incoronazione delle immagini mariane. In *L'Italia Francescana, rivista bimestrale di cultura francescana VIII*, Roma: Conferenza Italiana Superiori Provinciali, 1933, s. 159–166.

¹⁵ Korunka byla odcizena Napoleonem v roce 1800. Obraz byl poté rekorunován 15. 8. 1838 papežem Řehořem XVI. a 1. 11. 1954 papežem Piem XII. Dva sety korunek (pro Madonu a dítě) darované papeži se dnes nacházejí v Museu basiliky Santa Maria Maggiore.

¹⁶ BAV (Biblioteca Apostolica Vaticana), ACSP (Archivio del Capitolo di San Pietro). *Madonne Coronate*, 1. sv., fol. 72 (LXIX).

odkázal hrabě Sforza dne 3. července 1636¹⁷ kapitule sv. Petra velkou sumu na korunování milostných obrazů a soch podmíněnou dodržováním níže uvedených podmínek:

„Každý rok, díky roční rentě, nechá kapitula vyrobit dvě až tři zlaté koruny, které bude věnovat dvěma až třem zázračným vyobrazením Panny Marie, která zlatou korunu ještě nemají a která se nacházejí v Římě. Teprve až budou korunovány všechny římské zázračné obrazy Panny Marie, bude kapitula korunovat také dva až tři zázračné obrazy ročně mimo město a jinde ve světě. Pokud kapitula bude chtít věnovat zlatou korunu Madoně de Lorette a Panně Marii z florentského Zvěstování, je jí povoleno utratit celoroční příspěvek na tuto jednu korunu, zdobenou drahými kameny a nabídnout tuto korunu, dokonce i v případě, že dva výše jmenované obrazy již mají zlaté koruny. Stejná pravomoc je schválena kapitule také pro ostatní obrazy, které mají obdobné renomé a slávu jako Madona de Lorette a Panna Marie z florentského Zvěstování.“¹⁸

Hrabě zaslal vatikánské kapitule celou řadou dalších dopisů upravujících a specifikujících podmínky korunování milostných mariánských obrazů. Listem ze 7. července 1636¹⁹ např. uvádí, že výnos z odkázaných příjmů 71 „Monti“²⁰, které měl v Římě, „*musí být používán výhradně na výrobu zlatých korunek pro různé nejsvětější obrazy Panny Marie pod podmínkou, že vždy budou zdobit hlavu Královny nebes*“.²¹

Na základě výše uvedené listiny vydala vatikánská kapitula pro korunovace jasně formulované podmínky. Nerozhoduje, zda korunou má být ozdoben obraz nebo socha ani z jakého je materiálu. Nezáleží ani na umělecké ceně obrazu nebo sochy. Milostný obraz vyznamenaný vatikánskou korunkou nesmí po korunovaci již nosit jinou korunku, než tu kterou obdržel z Říma. Kdyby se korunka ztratila, nebo byla odcizena, musí se vyžádat u vatikánské kapituly nová.

¹⁷ ALATRI, Ottavio P. *L'incoronazione delle immagini mariane*, s. 166–169; DEBELLINI, Enrico. Rukopisná předmluva. In BAV, ACSP *Madonne Coronate* 1. sv., fol. 1, 1863; SINDONE Raffaele. *Elenco storico e cronologico delle miracolose Immagini di Maria Virgine coronate della sacrosanta Basilica di s. Pietro in Vaticano*, 1756 (BAV, ACSP *Madonne Coronate*, 27. sv., fol. 6).

¹⁸ BAV, ACSP *Madonne Coronate*, 1. sv., fol. 48 (XLV).

¹⁹ BAV, ACSP *Madonne Coronate*, 1. sv., fol. 46 (XLIII).

²⁰ Jedná se o typ peněžního ústavu.

²¹ BAV, ACSP *Madonne Coronate*, 1. sv., fol. 46 (XLIII).

Předpokladem pro schválení žádosti o korunovaci byl věhlas obrazu (*clara imago*), který uctívali věřící jako zázračný (*gratiis refulgens*). Zázraky musely být prokazatelné přísežnými výpověďmi hodnověrných svědků vzácných rodem, vysokým úřadem a bezúhonností života. Předpokladem korunovace též bylo stáří úcty (*antiquitas originis et artis*) a rozšíření kultu v co největším okruhu uctívatelů (*cultus eximius et antiquu*), kteří museli přicházet do poutního místa pravidelně a z veliké dálky (*concursum populi longinquo et perigrinationes continuae*).²²

Žádost podávala do Říma obvykle arcibiskupská konzistoř či sám arcibiskup zpravidla rok před plánovanou korunovací.²³ Musela především svědecky doložit autenticitu předkládaných zázraků, starobylost a rozšíření úcty, což se dělo prostřednictvím příležitostné monografie zázračného vyobrazení, vydané tiskem. Papež Urban VIII. pověřil kanovníky vatikánské kapituly u sv. Petra, aby rozhodovali v záležitostech týkajících se korunovace obrazů a aby milostným obrazům přesvaté Královny nebeské zlaté korunky přiznávali a udíleli. Papež vydal zvláštní breve, v němž jsou pro slavnostní dny uvedeny též plnomocné odpustky a pověřoval korunátora. V Itálii to byl člen kapituly sv. Petra, mimo Itálii legát či diecézní biskup. Obraz či socha mohou být korunovány nebo i rekorunovány.²⁴

Nadace hraběte Sforzy vydala také první korunovační řád „*Ordo servandus in tradendis Coronis Aureis quae donantur á Capitulo Sancti Petri ex Legato D.ni Comitis Alexandri Sfortiae ad coronandas Imagines miraculosas Deiparae Virginis*“.²⁵

Korunování milostného obrazu bylo spojeno s předepsanými liturgickými úkony. Obřad se začínal rituální očištěním obrazu svěcenou vodou. Následovalo pomazání křížmem (podle tridentské liturgie) a vlastní korunovace, při níž první korunu obdrželo Jezulátko a následně Panna Maria. Obraz byl dále okuřován kadidlem a intronizován na mariánském „trůně“ speciálně k tomu zřízeném,

²² CENTESE, Reno. Cerimoniale dell'incoronazione. In *L'Italia Franceseana, rivista bimestrale di cultura franceseana* VIII, Roma: Conferenza Italiana Superiori Provinciali, 1953, s. 170–175.

²³ Srov. ROYT, Jan. *Obraz a kult v Čechách*, s. 133.

²⁴ ROYT, Jan. *Obraz a kult v Čechách*, s. 133.

²⁵ BAV, ACSP *Madonne Coronate*. 1. sv., fol. 107–108 (CIV–CV) a fol. 109–112 (CVI–CIX) s vloženým tiskem korunovačního řádu.

čímž je většinou myšlen nádherně vyzdobený oltář či oltářík (možno i přenosný).²⁶

První takový obřad, dle těchto předpisů, se konal dne 31. srpna 1637 a této cti a privilegia se dostalo Michelangelově Pietě z chrámu sv. Petra v Římě.²⁷

4. Fond Madonne Coronate

Přesné záznamy o papežských korunovacích mariánských zázračných obrazů z let 1634–1931 obsahující žádosti, korespondenci, účty za korunky, relace o průběhu korunovací včetně vyobrazení korunovaných obrazů, záznamy o udělení koncese vatikánskou kapitulou a dokumenty ozřejmující založení nadace hraběte Sforzy, včetně pečlivého účetnictví této nadace, jsou vedeny v rukopisech dnes obsahujících celkem 36 svazků fondu *Madonne Coronate* uložených v dell'Archivio del Capitolo di san Pietro ve Vatikánské knihovně. Dokumenty z let 1932 až 1981 jsou uloženy v dell'Archivio Capitolarem, fond *Madonne Incoronate*.

Jedná se o záznamy třísetpadesátileté historie korunovačních obřadů mezi lety 1631–1981, během kterých bylo koncesováno vatikánskou kapitulou celkem 1300 korunovací po celém světě.

Na základě heuristického studia a následné podrobné analýzy primárního pramene 36 svazků rukopisů *Madonne Coronate* lze konstatovat, že díky odkazu hraběte Alessandra Sforzy²⁸ byly nejdříve korunovány madony v Římě, pak teprve mohly být korunovány madony v jiných italských městech a poté i v jiných zemích celého světa. Fond Alessandra Sforzy obhospodařovali kanovníci svatopetrské kapituly přibližně sedmdesát let.²⁹

První korunovanou madonou v historii se tak stala *Madonna della Febbre*, uložená v sakristii svatopetrského chrámu. Celkem bylo v Římě korunováno 139 milostných mariánských obrazů.

²⁶ ROYT, Jan. *Obraz a kult v Čechách*, s. 133.

²⁷ Slavný rukopis SINDONE, Raffaele. *Elenco storico e cronologico delle miracolose Immagini di Maria Vergine coronate della sacrocanta Basilica di s. Pietro in Vaticano*. 1756, fol. 13; BOMBELLI, Pietro Leone. *Raccolta delle immagini della B. ma Vergine ornate della Corona d'oro dal R.mo. Capitolo di San Pietro con breve ed esatta notizia di ciascuna imagine*. 1. sv., 1792, s. 4; DEJONGHE, Maurice. *Orbis Marianus. Les Madone couronnées à travers le monde*. 1967, s. 59.

²⁸ BAV, ACSP *Madonne Coronate*, 27. sv., fol. 6.

²⁹ BONCI, Paolo. *Madonne coronate in Italia e nel Mondo*. San Giovanni Valdarno: Servizio Editoriale Fiesolano, 2004, s. 24.

Počet ročních korunovací byl ovlivněn politickými a kulturně-historickými událostmi, jako např. Velkou francouzskou revolucí (1789–1799), kdy byly korunovány pouze jedna až dvě madony ročně. V roce 1800 dobývá Napoleon Bonaparte v čele francouzské armády Řím. Dochází k plenění Říma a vývozu vzácných památek a uměleckých děl do Paříže. V tomto období bohužel přichází i řada korunovaných římských madon o své původní zlaté korunky. Rekordním rokem je rok 1904, kdy se uskutečnilo celkem 31 korunovací.

První korunovanou madonou mimo Řím byla v roce 1652 (14. dubna) *Madona od jezer v Avigliane* (Torino). Tento milostný obraz byl dvakrát „rekorunován“ 30. dubna 1752 a 22. srpna 1852. Druhým městem Itálie, co se počtu korunovací týče, je Neapol, kde se uskutečnilo celkem 28 korunovací milostných obrazů, z toho deset v 18. století.

Zajímavé je, že celé 17. století bylo vyhrazené pouze korunovacím na území Itálie.

První korunovace za hranicemi Itálie se udála až v 18. století a to v Dalmácii dne 21. března 1715, kdy byla korunována *Panna Maria z hory Tersatto*. Následovala první korunovace ve střední Evropě – *Panna Maria Czestochovská*, královna Polska (8. září 1717) a další korunovace milostných obrazů nejenom z celé Evropy, ale i ostatních kontinentů. Mimo Evropu byla první „korunovanou Madonou“ *Panna Maria z Guadalupe* v Mexiku, jejíž obraz, jak řekl v roce 1945 papež Pius XII., „není namalován štětcem z tohoto světa“.⁵⁰ Svatý obraz Panny Marie Guadalupské byl korunován kapitulou sv. Petra 1. října 1740. V roce 1910 byl obraz rekorunován Piem X., jako *Patronka Latinské Ameriky* a v roce 1946 Piem XII., jako *Patronka celé Ameriky*.

Mimo Itálii zcela převládají v 18. století korunovace v Polsku (celkem 27), následují české země s třemi uskutečněnými korunovacemi (*Svatá Hora*, *Svatý Kopeček u Olomouce* a *Madona od sv. Tomáše v Brně*) a již zmíněné *Panna Maria z hory Tersatto* v Dalmácii a *Panna Maria Guadalupská* z Mexika.

V 19. století převládají korunovace ve Francii (celkem 16), která se pomalu vzpamatovávala z Velké francouzské revoluce. Mimo Francii se také např. uskutečnila významná korunovace *černé madony Montseratské* ve Španělsku dne 11. září 1881 a první korunovace

⁵⁰ BONCI, Paolo. *Madonne coronate*, s. 103.

na exotických Kanárských ostrovech – *černé madony z Candelarie* na ostrově Tenerife dne 14. července 1889.

Ve dvacátém století jsou korunovace milostných mariánských obrazů spjaty zejména se Svatým otcem Janem Pavlem II., který během svého pontifikátu osobně korunoval několik desítek mariánských obrazů v celé Evropě⁵¹ a svou autoritou schválil nový korunovační řád obrazů Blahoslavené Panny Marie „*Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis*“, který v roce 1981 nahradil původní korunovační řád ze 17. století.⁵²

5. Korunovace zázračné sošky Panny Marie Svatohorské⁵³

5.1 Dosavadní stav bádání

Podle dochovaných rukopisných záznamů je zřejmé, že první korunovace mariánské milostné sochy v českých zemích, schválená vatikánskou kapitulou, se odehrála na Svaté Hoře u Příbrami v roce 1732.⁵⁴ Vzhledem k tomuto významnému prvenství a novým skutečnostem, které vyvstaly během vědecko-výzkumného pobytu ve Vatikánské knihovně si tuto slavnou historickou událost přiblížíme obsáhleji.

Milostným či zázračným vyobrazením byla již v minulosti věnována celá řada publikací a rukopisných záznamů. V 17. a 18. století

⁵¹ 21. května 1995 byla Janem Pavlem II., jako jediná v českých zemích, korunována socha Staré Matky Boží Žarošické.

⁵² VRABELOVÁ, Dana. *Korunování milostných mariánských obrazů*, s. 118.

⁵³ Milostná soška Panny Marie Svatohorské byla spíše vyřezána nožem než řezbářským nástrojem. Vznikla pravděpodobně ve 14. století, kdy se objevuje prolomení figur ve tvaru „S“ a vyklonění na levou či pravou stranu jako např. socha Madony Plzeňské. Možná i proto vznikla v minulosti domněnka, že byla vytvořena Arnoštem z Pardubic. Poprvé tuto domněnku vyslovil Jan Pošmurný T. J., jenž byl toho přesvědčení, že Arnošt sám ji zhotovil dle vzoru sošky P. Marie ve chrámu Kladském, kterou od chlapectví měl ve zvláštní lásce. BALBÍN, Bohuslav. *Diva Montis Sancti seu origines et miracula magne dei hominumque matris Mariae, que in Sancto Monte Regni Bohemiae ad Argentifodinas Przibramenses*. Pragae 1665, tuto možnost připouští, ale nehájí ji. Uvádí, že milostná soška byla zhotovena roku 1348 nejspíše na zámku v Příbrami. Stejný záznam najdeme také v urbáři Rožmitálského panství z roku 1740. HOLAS, František Xaver. *Dějiny poutního místa mariánského Svaté Hory u Příbramě...*, se odvolává na rukopis neznámého jezuita *Synopsis historiae Sacramontanae*, v kterém se výslovně uvádí, že Arnošt z Pardubic sošku nezhotovil.

⁵⁴ BAV, ACSP. *Madonne Coronate* 6. sv., fol. 184–188.

vznikají zejména tzv. *Mariánské atlasy*,⁵⁵ řádová kompendia, oslavující sochy a obrazy v chrámech církevních řádů, rukopisná *Diária* či *Knihy zázraků*⁵⁶ jednotlivých milostných obrazů. Na Svaté Hoře se jedná zejména o *Diarium Residentiae in Sacramonte*⁵⁷ a *Compendiaria descripto de gloriosissimo actu, Coronationis B. V. Deipare, In Monte Sancto Societatis JESU in Regno Bohemiae, Die 22. Junii, Anno Domini 1732*.⁵⁸ U příležitosti slavných korunovací milostných mariánských obrazů v českých zemích vyšla také celá řada slavnostních tisků a grafických listů. O průběhu slavné korunovace milostné sošky Panny Marie Svatohorské pojednává spis *Regina Coeli, Corona Gloruae et Majestatis Super Creaturam universam Exaltata in Caelis, Maria ritu Vaticano prima in Regno Bohemiae in S. Monte Corona Regali Aurea Coronata*.⁵⁹ Při příležitosti korunovace Panny Marie Svatohorské byla také vydána slavnostní rytina A. Birckharta:⁴⁰ *Korunovace Panny Marie Svatohorské*, jejímž objevem a podrobným ikonografickým rozbořem, s odkazem na korunovační spis Stanislava Petržilký *Odražená záře Marye Panny na Nebi od Boha Korunované...*,⁴¹ jsem se již zabývala ve své diplomové práci.⁴² Přípravy a následný průběh slavné korunovace Panny Marie Svatohorské

⁵⁵ GUMPPENBERG. Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae per orbem christ. Miraculosus. Ingolstadt Lucas Straub, 1655; SARTORIUS Augustin. Marianischer Atlas. Praha: Collegium S. Norberti, 1717.

⁵⁶ *Svatohorská kniha zázraků* (1659–1773) rukopis v českém, latinském a německém jazyce, Národní archiv Praha, fond Řádu Redemptoristů, sign. P 152,O 1-VI/1–574, Kult Panny Marie (1659–1773), krabice 102–105, inv. č. 218.

⁵⁷ *Diarium Residentiae in Sacramonte I.*, latinský rukopis, Národní archiv Praha, Řád Redemptoristů, sign. p. č. 104.

⁵⁸ *Compendiaria descripto de gloriosissimo actu, Coronationis B.V. Deipare, In Monte Sancto Societatis JESU in Regno Bohemiae, Die 22. Junii, Anno Domini 1732*, latinský rukopis, knihovna Strahovského kláštera, sign. SK AP XII. 1.

⁵⁹ *Regina Caeli, Corona Gloruae et Majestatis Super Creaturam universam Exaltata in Caelis, Maria ritu Vaticano prima in Regno Bohemiae in S. Monte Corona Regali Aurea Coronata*, Pragae 1732, Strahovský klášter Praha, sign. SK BS I 53, kniha 2.

⁴⁰ Leptaný mědiryt 440 × 650 mm, značeno vlevo dole: Jos: Moravinus delin: Birckhart. sculp: Prag., vpravo: Mariani Servi / Antony Brückner / Civis Przbiamensis. Sbírká Strahovského kláštera, sign. GS 175 (40/65–186).

⁴¹ PETRŽILKA, Stanislav. *Odražená záře Marye Panny na Nebi od Boha Korunované, na Zemi mnohejma zázrakama osvícenej* *Obraz, z obzvláštního povolení a zásluh mnohých zázraků na Zemi Korunovanéj. Na Svatý Hoře slavného Tovaryšstva Ježíše v Království Českým nad Příbramí skrze Vítězné stavení v Společnosti Nočních Kunstovních Ohňů jakožto hořící lásky a radosti Svědkův ozdobným vyobrazením vysvětléná v srdci téhož Města na Rynku dne 22. měsíce června, kteréžto Den Marii Nebe KráloVnV KorVnoV VCtII.*, Pragae, 1732.

⁴² VRABELOVÁ, Dana. *Korunování milostných mariánských obrazů*, s. 39–49.

zaznamenal také Ignatio Popp SJ ve své knize *Historia Divae Virginis in Monte Sancto*⁴⁵ a František Xaver Holas v monografii *Dějiny poutního místa mariánského Svaté Hory u Příbramě*.⁴⁴

Doposud nejkompexnější pohled na problematiku vztahu obrazu a kultu v barokních Čechách, vrcholící v barokních religiózních slavnostech jako jsou korunovace, jubilejní slavnosti či objevení obrazu nebo sochy, podává Prof. Jan Royt ve své knize: *Obraz a kult v Čechách, 17. a 18. století*,⁴⁵ na kterou navazuje tento příspěvek.

5.2 První korunovační obřad v českých zemích schválený vatikánskou kapitulou

Svatohorští jezuité po prostudování podmínek vydaných vatikánskou kapitulou usoudili, že se mohou ucházet ve Vatikánu o korunovaci madony Svatohorské. Provinciál P. Jan Seidel pověřil svatohorského superiora P. Prokopa Příhodu, aby připravil podklady potřebné pro korunovaci. Ten, na základě pramenů,⁴⁶ sestavil seznam osvědčených zázraků a důkazy starobylosti úcty a vše zaslal arcibiskupské konzistoři do Prahy, která po opětovném prozkoumání zaslala žádost vatikánské kapitule do Říma.⁴⁷ Vatikánská kapitula korunovaci schválila a vydala dne 30. prosince 1731 korunovační dekret podepsaný papežem Klementem XII. Korunovační dekret uvádí v latinském originále⁴⁸ P. Ignatius Popp ve své *Historii Divae Virginis in Monte Sancto*⁴⁹ s titulní anonymní rytinou korunované sošky Panny Marie Svatohorské, adorované Arnoštem z Pardubic a sv. Ignácem.⁵⁰

⁴⁵ POPP, Ignatio. *Historia Divae Virginis in Monte Sancto a P. Ignatio Popp S. J.* Praha: Academia, 1758.

⁴⁴ HOLAS, František Xaver. *Dějiny poutního místa mariánského Svaté Hory u Příbramě*. Příbram: Matice Svatohorská, 1929.

⁴⁵ ROYT, Jan. *Obraz a kult v Čechách*.

⁴⁶ *Synopsis historiae sacramontanae*, latinský rukopis, Národní archiv Praha, sign. P 131; *Diarium Residentiae in Sacramonte I.*, latinský rukopis, Národní archiv Praha, Řád Redemptoristů sign. P 104.

⁴⁷ BAV, ACSP. *Madonne Coronate* 4. sv., fol 185, žádost ze dne 26. listopadu 1731 je podepsaná: Daniel Joseph Maÿer, arcibiskup pražský.

⁴⁸ Český překlad korunovačního dekretu uvádí: HOLAS, František Xaver. *Dějiny poutního místa mariánského Svaté Hory u Příbramě*, s. 336–337; ROYT, Jan. *Obraz a kult*, s. 133–134; VRABELOVÁ, Dana. *Korunování milostných mariánských obrazů*, s. 32.

⁴⁹ POPP, Ignatio. *Historia Divae Virginis in Monte Sancto*, s. 166–167.

⁵⁰ Mědiryt na papíře, značeno vlevo dole: Ernatius I. Archiep: Prag: Fundauit, vpravo dole: S. Ignatius illustrauit, pod lištou nápis: DEI PARA THAV MATVRGA De Monte Sancto.

Já nížepsaný posvátné basiliky knížete Apoštolů kanovník, a nejdůstojnější Kapituly tajemník dosvědčuji, že v knize dekretů, v níž zapsána jsou všechna usnesení kapituly, nalézá se následující odstavec:

V neděli, 30. prosince 1731.

Nejosvícenější a nejdůstojnější Páni, Páni kapitulárové shromáždění za příčinou rozšíření úcty k Panně a Rodičce Boží v krajích nevěřících dobrotitivě přivolili, aby socha téže Nejblahoslavenější Panny nesoucí na ruce Synáčka, vystavená ve Svatohorském kostele důstojných otců Tovaryšstva Ježíšova v arcidiecési pražské již po sto let zázraky proslulá, jež svědectvím Vikáře kapitulního stvrzeny jsou, na jejich vroucí prosby zlatou korunou korunována byla, postarají-li se o to, aby dvě zlaté korunky s odznaky nejdůstojnější kapituly Vatikánské nákladem a výlohami za pokladny téhož kostela svatohorského pořízeny byly.

Pročež svěřeno bylo slavnostní korunování jménem Nejdůstojnějších Pánů s plnomocenstvími k tomu potřebnými nejosvícenějšímu a nejdůstojnějšímu pánu Rudolfovi ze Šporků, biskupovi Adratskému. Na svědectví toho...⁵¹

V Římě, 2. ledna 1732

J. Oliver, kanovník a sekretář

Korunování svatohorské milostné sošky bylo svěřeno světícímu biskupovi Rudolfovi hraběti Šporkovi a stanoveno na třetí neděli po sv. Duchu, která toho roku připadla na 22. června.

Ke slavnosti jezuité přizvali zvláštními listy metropolitní kapitolu sv. Víta v Praze a další významné preláty, opaty a členy kapitul, aby mohly být po celou dobu slavnosti konány pontifikální bohoslužby. Pozvání také obdrželo mnoho světských hodnostářů.

Chrám na Svaté Hoře byl nádherně vyzdoben a ozářen mnoha svícný. Stěny zdobily štíty s dvanácti znameními zodiaku, doprovázenými symboly, epigramy a přípisy. Ve středu chóru byl epigraf: *Koruna z dvanácti hvězd*. Kolem koruny pak dvanáct znamení zvěrokruhu obětovaných královně.⁵²

Svatohorští jezuité se také rozhodli postavit příležitostně slavobrány, k čemuž povolali z Prahy malíře Františka Miellera a Karla

⁵¹ Originál listiny se nachází v BAV, ACSP *Madonne Coronate.*, sv. 6., fol 184.

⁵² ROYT, Jan. *Obraz a kult*, s. 138.

Langera. Na slavnostní slavobrány věnovala kněžna Eleonora Mansfeldová sedmdesát stromů.⁵³ Dne 3. dubna bylo magistrátu oznámeno datum slavnosti. Se souhlasem purkmistra byl pro slavnostní střelbu z hmoždířů vybrán vrch Kalvárie. Sto kusů hmoždířů menšího kalibru a některé hmoždíře větší zapůjčil Baltazar Donhammer, správce panství hraběte Vratislava z Mitrovic. Pořádek během slavnosti měl udržovat Caraffův pluk, pobývající v Příbrami. Dále byli pozváni hudebníci a zpěváci z Prahy, komponovány slavnostní skladby, skládány ódy, básně, hymny, epigramy a různé nápisy.

K větší ozdobě a slávě svatohorské Madony byl z Menšího Města pražského povolán roku 1723 na Svatou Horu zlatník Ferdinand Schachtl, u kterého byl objednán nádherný stříbrný trůn s tepanými krásnými ozdobami a pancíř z ryzího zlata. Obdržel k tomu deset zlatých řetězů a veškeré dukáty z chrámového pokladu. Schachtl vyhotovil pancíř během čtyř měsíců a 27. října jej přinesl, společně se svým tovaryšem na Svatou Horu, aby vyzkoušel, zda dobře sedí. Následující den obdržel velké množství drahokamů a perel k jeho výzdobě a vrátil se zpět do Prahy, aby dílo dokončil. Hotový pancíř přinesl zlatník na Svatou Horu 24. června 1724.⁵⁴ Patres však nebyli spokojeni s vysokým obnosem, který Schachtl požadoval za práci a účet zaplatili teprve po dlouhém vyjednávání. O výši účtu ale „Diária“ nehovoří.

Roku 1734 bylo do hořejší části pancíře vloženo zlaté srdce se smragdem, do něhož zlatník vyryl jméno dárkyně:

⁵³ O podobě slavobran se dovídáme např. z Poppovy Historie: POPP, Ignatio. *Historia Divae Virginis in Monte Sancto*, s. 184–191. Podrobným popisem a ikonografickým rozбором všech Svatohorských slavobran se zabývá také: ROYT, Jan. *Obraz a kult*, s. 136–147. Podobu slavobrány před průčelím chrámu na Svaté Hoře, známe i z obrazu ze svatohorské residence, který publikoval: KOPEČEK, Josef. *Svatá Hora*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. Tento obraz ale neodpovídá popisu v Poppově Historii, je tedy možné, že se jednalo o původní návrh, který byl později pozměněn. V uměleckých sbírkách Strahovského kláštera se dochovala nádherná devoční rytina, objednaná přibramským občanem Antonínem Brücknerem, kterou dle předlohy Jos. Moraviniuse, vyryl Antonín Birckhart. Na památku korunovace sošky Panny Marie na Svaté Hoře byla vydaná v roce 1733. Na rytině je zobrazena Korunovace Panny Marie Svatohorské, jenž odpovídá popisu slavobrány na přibramském náměstí. (Leptaný mědiryt 440 × 650 mm, značeno vlevo dole: Jos: Moravinus delin: Birckhart. sculp: Prag., vpravo: Mariani Servi / Antony Brückner / Civis Prizibramensis. Sbírká Strahovského kláštera, sign. GS 175 (40/65–186). Podrobný ikonografický rozbor této rytiny uvádí: VRABELOVÁ, Dana. *Korunování milostných mariánských obrazů*, s. 59–49.

⁵⁴ HOLAS, František Xaver. *Dějiny poutního místa*, s. 338.

„*ELEON. S.R.I. PRINC VIDVA DE SCHWARTZENBERG. 1734.*“, to je kněžna Eleonora ze Schwarzenbergu, vdova po Adamu Františku Schwarzenbergovi, nešťastnou náhodou zastřeleném 10. června 1732 na honu u Brandýsa císařem Karlem VI.

Pancíř se dochoval do dnešních dnů má výšku 47 cm je zdoben stylizovanými rostlinnými motivy, drahokamy, perlami a emailovými medailonky. Nad smaragdem ve zlatém srdci je z levé a pravé strany umístěn monogram „MA“. Dnes navrácen z Uměleckoprůmyslového muzea v Praze řádu redemptoristů na Svatou Horu. Bohužel některé vzácné kameny a perly byly během let ztraceny.⁵⁵

Roku 1732 byly u téhož zlatníka zhotoveny také korunky pro milostnou sošku, posázené drahokamy, dle vzoru osobní císařské koruny Rudolfa II.⁵⁶ Korunka pro Pannu Marii Svatohorskou má výšku 12,5 cm a pro Jezulátko 9 cm.

Korunky nechala zhotovit Eleonara ze Schwarzenbergu. Na kartuši korunky Panny Marie je papežský znak a rytý nápis: *CORONATA ANNO 1732 22 JUNI.*

Korunovační skvosty velice ztenčily chrámový poklad, bylo na ně vydáno téměř veškeré jmění svatohorských jezuitů. Korunky totiž nebyly hrazeny ze Sforzovy nadace, ale na základě korunovačního dekretu, uvedeného výše, pořízeny vlastním nákladem otců svatohorských. V Římě pak byly pouze posvěceny. Ale jak správně praví dějepisec Svaté Hory P. Ignatio Popp: „... *zůstaly tyto skvosty součástí chrámového pokladu a ubylo-li na váze zlata, přibýlo zase na umělecké práci, která má v očích znalce cenu velikou.*“⁵⁷

⁵⁵ UREŠOVÁ, Libuše. *Katalog Praha*, č. kat. 20. Praha: UMPRUM, 1974; UREŠOVÁ, Libuše. Tři kapitoly o uměleckém řemesle v českém baroku. In VLNAS, Vít (ed.). *Sláva barokní Čechie*. Katalog výstavy. Praha: Národní galerie, 2002, s. 217; STEHLÍKOVÁ, Dana. *Katalog Praha 2001*, č. kat. 1/2. 135. Praha, 2001, s. 135; STEHLÍKOVÁ, Dana (ed.). *Bohemia Sancta. Poklady křesťanského umění z českých zemí*. Katalog výstavy. Praha: Lidové noviny, 2004.

⁵⁶ Arcivévoda Rudolf byl v září 1575 korunován v chrámu sv. Víta za českého krále, od roku 1572 král uherský. 1. listopadu téhož roku následovala pak v Řezně volba za římského krále. Giuseppe Arcimboldo, dvorní malíř císaře Maxmiliána II., obě události zažil a zachytil na svých kresbách. Zvláštní pozornost pak věnoval oběma korunám, svatováclavské a říšské. Na této Arcimboldově kresbě „Rudolf II. jako císař římský a král český“ datované do let 1575–1576, můžeme pak porovnat do jaké míry se zlatník Schachtl při výrobě korunek pro P. Marii Svatohorskou, nechal skutečně inspirovat. Kresba se nachází v Národním muzeu v Praze, oddělení starších českých dějin.

⁵⁷ POPP, Ignatio. *Historia Divae Virginis in Monte Sancto*, s. 170.

O podobě císařských korunek a stříbrného trůnu, vypovídá velmi pěkná rytina A. Birckharta z roku 1732, dochovaná ve sbírkách řádu redemptoristů na Svaté Hoře.⁵⁸ Oproti tomu na Küsselově rytině,⁵⁹ z knihy Bohuslava Balbína *Diva Montis Sancti...*,⁶⁰ je soška Madony Svatohorské vyobrazena s gotickými korunkami, stejně tak, jako na údajném obraze Karla Škréty nedávno objeveném ve svatohorské residenci.⁶¹

⁵⁸ Mědiryt na papíře, zn. vpravo dole: Birckhart fc: Praga. Pod lištou text: *Vera Effigies miraculosa Statua B. Virginis Sacro=Montana P. P. Societatis IESU in Bohemia [...] coronata [...] Ano 1732. die 22. Junii.* Jedná se o pamětní svatý obrázek vydaný pro poutníky u příležitosti slavné korunovace. Na obrázku je znázorněna právě korunovaná soška Panny Marie Svatohorské, stojící na stříbrném trůnu, ozdobeným monogramem IHS. V pozadí je vyobrazeno město Příbram, s chrámem na Svaté Hoře.

⁵⁹ Mědiryt na papíře zn. vpravo dole: L. Georg Ssicha del: Matt. Küssell Sculp: Pod rytinou trojjazyčný text: *Pravý obraz Blahoslavený Panny Marie na Svaté hoře nad Příbramí z kaple Arnošta I. arcibiskupa Pražského, věky sem přenesený, nyní pak velikými zázraky se skvoucí.*

⁶⁰ BALBÍN, Bohuslav. *Diva Montis Sancti seu origines et miracula magne dei hominumque matris Mariae, que in Sancto Monte Regni Bohemiae ad Argentifodinas Prizibramenses.* Praga 1665.

⁶¹ Údajný Škrétův obraz byl objeven 3. února 2000, kdy restaurátor Mgr. Jan Chejn za účasti rektora Sv. Hory Mgr. Stanislava Příbyla CSsR a Josefa Kopečka provedl průzkumovou sondu plátna z konce 19. století s vyobrazením P. Marie Svatohorské. Velké plátno viselo na chodbě proboštství v 1. patře, vysoko nad jedněmi dveřmi. Polopostava letícího anděla při levém okraji se stvolem lilie v pravé a kyticí v levé ruce připomínala podobné polopostavy dřívějších Škrétových děl. Tato okolnost vyvolala tušení a následně podrobné prozkoumání obrazu pomocí sond. Již po první sondě byl obraz prohlédnut i z druhé strany, kde, k údivu všech místo pouhého plátna, byla veduta Příbramí s původní starou kapličkou na Svaté Hoře. Kaplička je umístěna do středu obrazu a její silueta se výrazně uplatňuje na světlé obloze. Nad tím, v horní části obrazu na pozadí tmavých mraků, se vznášá anděl nesoucí v rozepjatých rukou pásku s nápisem *MONS SANCTUS*. Pod Svatou Horou je veduta Příbramí a zcela dole dva šlechtické erby s korunkami, zachovalé ale pouze z poloviny. Jako nejpravděpodobnější datum vzniku obrazu se uvádí rok 1647 a je tak nejstarším vyobrazením Svaté Hory, za které byl doposud pokládán grafický list podle kresby P. Benjamina Schlayera v knize Bohuslava BALBÍNA: *Diva Montis Sancti* z roku 1665. Vznik rytiny můžeme klást do doby mezi lety 1653 (již je na ni zobrazena zvonice) a počátek nové výstavby u poutní kaple. Objevený obraz není signován ani datován, ale je nepochybně starší, můžeme ho klást do doby mezi lety 1647–1652. Na přední straně obrazu se teprve během restaurování a odstranění dvou přemalův podařilo odrýt původní raně barokní údajně Škrétovu malbu Panny Marie Svatohorské obklopené anděly. Soška PM a synáčka je korunována zlatými korunkami, ještě gotického tvaru, které odpovídají soupisu cenností pokladu Svatohorského z roku 1650. První přemalba byla provedena již v roce 1732, kdy gotické korunky byly nahrazeny barokními. Druhá zásadnější přemalba byla provedena zřejmě Janem Umlaufem, který v sedmdesátých a osmdesátých letech 19. století přemaloval nebo nově namaloval většinu oltářních obrazů na Svaté Hoře. Obraz je dnes vystaven v Hornickém Muzeu v Příbramí.

Korunky byly připraveny a velká liturgická slavnost mohla být zahájena. Světící biskup pražský Jan Rudolf hrabě Špork, korunovatel pověřený vatikánskou kapitulou, přijel do Příbrami již 19. června a byl za zvuku trub uveden na Svatou Horu, kde ho uvítal superior Prokop Příhoda slavnostní řečí. Po té se opět za zvuků trub odebral do chrámu, kde pokropil všechny přítomné svěcenou vodou, načež poklekl před oltářem a vokalisté zapěli oblíbenou píseň *Vesel se Královno Svatohorská*. Následovalo požehnání Nejsvětější svátostí a po něm opět zazněly další sloky písně. Po jejím doznění byla podána svatohorská Madona korunovateli k políbení a po opakování písně *Vesel se Královno Svatohorská* také všem ostatním hostům. V sobotu před korunovací vysvětil světící biskup Špork tři oltáře v postranních kaplích a sloužil u oltáře Navštívení Panny Marie slavnou pontifikální mší svatou. Po loretánské litanii před milostnou sochou, ve čtyři hodiny odpoledne, biskup Špork udělil požehnání. Přes celou noc zpívali v chrámu zpěváci z Prahy, zněla střelba z hmoždířů a slavobrána se skvěla ozářena fakulemi. Noc před korunovací tak byla proměněna v den a byla pravou vigilií. Jen málokdo té noci zamhouřil oko.

Korunovace byla započata slavnostní přísahou superiora Prokopa Příhody, za přítomnosti březnického rektora P. Jakuba Kratochvíla, přednesená ve svatohorské residenci korunovateli hraběti Šporkovi, dle pravidel korunovačního aktu vydaného vatikánskou kapitulou. Přísaha zněla:

„Já Prokop Příhoda z Tovařystva Ježíšova, zřízený superior residence svatohorské i kostela blahoslavené P. Marie na Svaté Hoře téhož Tovařystva, slibuji a přísahám jménem svým i nástupců svých, že koruny zlaté pro slavné korunování naší divotvorné sochy blahoslavené Panny Marie na téže Svaté Hoře od nejdůstojnější a nejosvícenější kapituly Vatikánské v Římě vydané, na hlavě Panny a jejího syna, Pána našeho Ježíše Krista, navždy zachovám, a kdyby jakýmkoliv způsobem v ztrátu přišly, je znovu ze zlata zhotoviti dám spolu s vyrytým znakem svrchu dotčené nejdůstojnější kapituly Vatikánské. Dáno na Svaté Hoře v Čechách dnešního dne 22. června 1732. K tomu mi dopomáhej Bůh a tato svatá evangelia Boží.“⁶²

⁶² BAV, ACSP *Madonne Coronate*. sv. 6, fol. 186.

Vlastní korunovační slavnost byla zahájena slavnostním průvodem ze svatohorské residence o osmé hodině ranní. V čele průvodu kráčeli členové Tovaryšstva Ježíšova, světší kněží a zpěváci v nádherných oděvech, držíce v rukou pochodně. Těsně před biskupem šli kanovníci s korunkami, před nimi P. Prokop Příhoda a P. Jakub Kratochvíl. Za nimi pak svědkové přísahy⁶⁵ a členové příbramského magistrátu. V kostele nejprve biskup poklekl před oltářem na ozdobné klekátko a modlil se k Panně Marii Svatohorské. Po té usedl na trůn a kanovník Jan Matěj Hollan přečetl přísahu rektora i superiora a korunovační dekret vatikánské kapituly pověřující hraběte Šporka korunovací. Po přečtení listin byly korunky posvěceny dle předepsaného ritu. Korunovatel zapěl církevní hymnus: *O gloriosa Virginum* a čtyři sbory zpěváků a hudebníků pokračovaly ve zpěvu této písně, když se průvod ubíral kolem chrámu do Martinické kaple. Mezi tím superior přenesl milostnou sošku do této kaple, kde ji postavil na nádherný stříbrný trůn na oltáři a sňal ji z hlavy dosavadní korunky. Po příchodu do kaple biskup poklekl před korunovačním oltářem a opětovně se modlil ke svatohorské madoně, šlechta zaujala své místo na letním kůru a davy lidí zaplnily veškeré volné prostory. Biskup okouřil milostnou sošku kadidlem, povstal a zapěl počátek hymnu: *Ave Maris stella*, v němž pak pokračovali zpěváci. Následovala vlastní korunovace provázená vzdechy a pláčem věřícího lidu. Hrabě Špork vzal nejdříve menší korunku a položil ji na hlavičku Ježíška, po té vložil druhou korunku na hlavu Panny Marie. Po ukončení hymnu se biskup pomodlil předepsanou modlitbu a zapěl slavné *Te Deum*, doprovázené vířením bubnů, zvukem trubek a střelbou z hmoždířů. Po *Te Deum* se biskup pomodlil za mrtvé, zvláště pak za zakladatele korunovačních obřadů milostných soch a obrazů hraběte Alessandra Sforzu. Když nastalo ticho, vystoupil korunovatel na trůn a latinsky přednesl slavnostní kázání na téma 10. verše 21. kapitoly knihy *Zjevení: I vznesl mne v duchu na horu velikou a vysokou, a na podkladě veršů Ezechiela (16,12): Dal jsem korunu okrasu na hlavu tvou,*

⁶⁵ Svědky přísahy dále byli: Jan Matěj Hollan, kanovník u sv. Víta, arcinotář apoštolský, Antonín Michal Kajo, přísežný apoštolský arcinotář, kanovník u sv. Víta v Praze a u sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi, hrabě z Kokořova, předseda apelací, hrabě z Oppersdorfu, hejtman krajský, hrabě Kounic a Astrfeld, zpravodaj u císařského dvora a kanceláře české a František Karel Bechyně, hejtman. Svědkové podepsali a svými pečeti potvrdili přísežní listinu sepsanou Janem Matějem Hollanem.

vyličil význam korunovace.⁶⁴ Na závěr své řeči vybídl přítomné, aby zůstali věrni královně nebes a pronesl prosbu k Panně Marii Svatohorské, aby Svaté Hoře, slavnému Království českému a všem zbožným byla vždy nakloněna a všechny pravověrně smýšlející v ochranu svou pojala.

Korunovateli též poděkoval P. Prokop Příhoda. Za zpěvu písně *Vesel se Královno Svatohorská*, se biskup oblékal do posvátného mešního roucha. Když osm zpěváčků dozpívalo píseň, přistoupil biskup k oltáři a sloužil slavnou pontifikální mši svatou. Pro „lid obecný“ pak přednesl chvalořeč na Matku Boží kanovník Antonín Michael Kajo. Krátce po poledni se biskup, duchovenstvo a šlechta odebrali na hostinu, při které hrála hudba a střílelo se z děl.

Odpoledne před slavnými nešporami přišlo na Svatou Horu procesí z Příbrami, které doneslo svíci vážící 140 liber. Slavné nešpory vykonal hrabě Špork. Po nešporách byla milostná soška nesena v průvodu na své obvyklé místo. V průvodu kráčeli *cechové příbramští* se svými korouhvemi, za nimi pak příbramský magistrát. Po nich následovali kněží oděni v liturgická roucha. Za nosítky se soškou kráčeli kanovníci metropolitní kapituly a biskup Špork. Za biskupem pak následovala šlechta a ostatní hosté. Při průvodu byly mezi lid rozdávány obrázky korunované P. Marie, medailonky a penízky s odpustky. Mezi tím průvod došel do chrámu k hlavnímu oltáři. Svatohorští zpěváčkové zazpívali *Zdravas* a slavné kázání držel kněz jezuita z Prahy. Zpovídalo se dlouho do noci, zatímco v chrámu byla podávána milostná soška k políbení. Večer se opět rozezněla Svatá Hora písněmi a hudbou, zářilo tisíce světél, pochodní a ohňů, rachotily hmoždíře stejně tak, jako den před tím.

Korunovační slavnost trvala osm dní a ani přes velká vedra, která v těch dnech panovala, neubývalo poutníků ani návštěvníků. Program bohoslužeb byl každý den stejný jako o hlavní slavnosti jen s tím rozdílem, že místo kázání po nešporách bylo udělováno svaté biřmování. V pondělí večer zaplály barevné ohně a horní úřad pořádal ohňostroj.⁶⁵

Velice pěkně zakončil své vyprávění o slavné korunovaci Ignác Popp ve své Historii:

⁶⁴ POPP, Ignatio. *Historia Divae Virginis in Monte Sancto*, s. 193–194.

⁶⁵ Srov. ROYT, Jan. *Obraz a kult*, s. 147–155.

„Toto je souhrn vzpomínek na korunovaci stejně svatou jako slavnou, aby zbožnost nebyla v ničem menší nežli sláva. Korunou Vatikánskou, nebo jinou místo ní svatá Panna korunována býti nemůže. Může však býti korunována zbožnou korunou lidu. O onen projev úcty ke sv. Panně naše doba potomstvo již připravila, ale z koruny lidu budoucím potomkům ničeho vzítí nemohla. Volno vždy bude potomstvu závoditi se svými předky láskou k Boží Matce Svatohorské, ano krásné bude, láskou je-li překonána. Kéž dá Bůh, abychom v úctě Matky Boží nikdy nebyli shledáni liknavými a nejméně na místě, které Bůh zázraky Matky Božské milosti ozdobil.“⁶⁶

6. Závěr

Předložený článek přiblížil výsledky heuristického výzkumu a následnou analýzu 36 svazků fondu *Madonne Coronate* uloženého v *Archivio Capitulo di San Pietro* ve Vatikánské knihovně. Jedná se o rukopisné záznamy třisetpadesátileté historie korunovačních obřadů, mezi lety 1631–1981, během kterých bylo koncesováno vatikánskou kapitulou, celkem 1500 korunovací po celém světě. Pozornost výzkumu byla zaměřena zejména na korunovace uskutečněné na území střední Evropy v době baroka, na listiny ozřejmující založení nadace Alessandra Sforzy a první korunovace schválené vatikánskou kapitulou. Během badatelského pobytu v *Archivio Capitulo di San Pietro* bylo zjištěno, že tzv. „papežské korunovace“ se do střední Evropy rozšířily až počátkem 18. století. Z výzkumu dále vyplynulo, že nejvíce korunovací se ve střední Evropě událo na území bývalého Polsko-litevského společenství, kde se podařilo identifikovat celkem dvacet sedm korunovací a tři korunovace v českých zemích. Pokračující výzkum je dále zaměřen na výše uvedených třicet korunovací uskutečněných v době baroka na geografickém území střední Evropy.

⁶⁶ POPP, Ignatio. *Historia Divae Virginis in Monte Sancto*, s. 183.

RESUMÉ

DANA VRABELOVÁ

Coronation of Virgin Mary's images of Mercy

Royal insignia, the crown and the throne, given to the images of Virgin Mary of Mercy *for greater honor and glory*, symbolizes the earthly apex of Marian reverence and piety.

During the Baroque period, count Alessandro Sforza Pallavicini of Piacenza, an Italian nobleman, who was known since his youth for his great reverence to the Mother of God, came up with the idea of coronation Virgin Mary's images of Mercy. The Count Sforza foundation was established and the Pope placed it under the administration of the Vatican Chapter in St. Peter'. The Vatican Chapter published clearly formulated conditions for coronation. Accurate records of papal coronations Virgin Mary's images of Mercy between 1631–1981 are kept all over the world in the manuscripts "*Madonne Coronate*" held in dell'Archivio del Capitolo di san Pietro in the Vatican library.

Key words

Virgin Mary, imago, coronations, Sforza foundation, Vatican Chapter

RECENZE A ZPRÁVY

Prokop Brož. *Kristus, Duch a jednota církve v dějinách. Eklesiologie J. A. Möhlera.*

Praha: Karolinum, 2011, 340 s.

ISBN 978-80-246-1892-0

LUKÁŠ NOSEK

Současný děkan Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy, sídelní kanovník Královské kolegiální kapituly sv. Petra a Pavla na Vyšehradě, člen např. Italské teologické asociace či České christologické a mariologické akademie Prokop Brož veřejnosti předložil monografii, kterou věnoval eklesiologii věhlasného německého teologa 19. století Johanna Adama Möhlera. S vděkem musíme poznamenat, že autor se v publikaci zajímá o německé teologické prostředí přelomu 18. a 19. století, čímž zásadně obohacuje českou vědeckou obec humanitních věd o dosud málo zpracovaný kontext. Českému čtenáři je tímto dílem předložena první ucelená biografická stať věnovaná životu a dílu J. A. Möhlera, kterému se v češtině dosud nikdo v takovéto šířce nevěnoval.

Autor svůj výklad rozdělil do dvou základních částí. První věnuje kontextu doby (s. 15–56), potažmo životu a krátce představenému dílu Johanna Adama Möhlera (s. 57–89). Dějinný kontext je sepsán velice hutně. Autor evidentně předpokládá, že čtenář je již s dobovým kontextem ve větší či menší míře srozuměn a je mu tedy pouze připomenuto to základní, a to podstatné velice syntetickým způsobem. Biografická část svědčí o autorově znalosti jak primárních, tak sekundárních pramenů jako i širokého okruhu literatury. Všimá si velmi podrobně Möhlerovy rodiny, nejednou cituje Möhlerovu korespondenci, zvláště pro český kontext je pak zajímavá pasáž, kde mapuje možné vztahy mezi Möhlerem a Bolzanem.

Druhou část své monografie Prokop Brož staví na chronologické analýze Möhlerových děl, čímž dosahuje velice plastického uchopení myšlenkového díla jedné z největších osobností tzv. tübinské školy, když si zvláště všimá Möhlerova myšlenkového vývoje v oblasti eklesiologie, tedy teologie církve (s. 91–302). Autor tuto část člení do čtyř podkapitol: (1) šíře pojmu církve (s. 93–104), (2) teologické počátky a Möhlerova transcendentální teologie (s. 105–130), (3) *Die Einheit in der Kirche* (s. 131–240), (4) nové uchopení jednoty církve (s. 241–302).

Recenzovaná monografie je ukončena hutně propracovaným a velmi povedeným závěrem (s. 303–315). Ten je ještě doplněn obsáhlou a přehledně vypracovanou bibliografií J. A. Möhlera, seznamem použité literatury (s. 318–333), důležitým seznamem zkratk (s. 316–317) a praktickým jmenovým rejstříkem (s. 334–340).

Pro poznání Möhlerova myšlení je zásadní pasáží ta z úvodní podkapi- toly druhé části, kde Prokop Brož shrnuje Möhlerova východiska promýš- lení nauky o církvi čtyřmi body: „(1) Myšlenková soustava je vystavěna na základě velmi rozsáhlého dědictví křesťanské církevní tradice: od církevních Otců prvních staletí přes středověk (Anselm), počátky novověku (tri- dentský koncil, symbolické spisy) až po současnost (Schelling, F. Schlegel, Schleiermacher). Principy poznání a výkladu je třeba hledat v Möhlerově současnosti, tj. ve vědomě kritizovaném osvícenství, v romantismu a nastu- pujícím idealismu. (2) Základní přístup je dějinný. Möhler energicky odmítá jakýkoliv čistý racionalismus, který stojí za rozmanitými formami uceleněj- ších systémů, jako jsou např. filosofie Barucha de Spinozy, Christiana Wolffa či Geoga Hermese, protože „čiré pojmy nemají žádnou přetrvávající sílu k životu“. Möhlerovi tedy nejde jen o myšlenky v čirých pojmech (gnosticismus či racionalismus), na druhé straně však neupadá do druhého extrému, v němž volba rozmanitosti poznávaného života vede k odmítání života myš- leného a přivádí ke skepsi [...] Propojení ideje uchopené předmětným pozná- ním a života formovaného idejemi je podle Möhlera možné jen prostřednic- tvím živé tradice církve, tedy prostřednictvím dějin církve. (3) V Möhlerově pojetí církve patří zásadní místo ideji dějin, ideji křesťanského života. Idea představuje naprosto svobodný prostor, kde se stanovují principy uspořádá- ní světa. V návaznosti na Schleiermachera a současně v konfrontaci s ním se zde jedná o ducha, který vytváří princip univerza. Duch a univerzum jsou dále specifikovány jako Duch Kristův a lidstvo; následně můžeme ještě jednou rozvést Ducha Kristova jako Ducha, jímž Kristus působí ve své círk- vi a skrze něj se lidstvo dějinně rozvíjí jako mohutnost, která – ovlivněna Kristovým Duchem – v sobě hostí a přijímá křesťanskou tradici. Idea tedy zůstává stále odlišena od (křesťanského) života, nicméně působí a utváří život lidstva v jediné univerzum, které si uchovává své imanentní záko- nitosti. Univerzum se prostřednictvím živé ideje utváří jako organismus. (4) Uchování rozmanitosti protikladů reálného světa je pro Möhlera zásadní. Jednota církve nemůže být uchopena v realitě světa tak, že by nepřipouštěla mnohost a rozmanitost názorů a postojů. Díky rozmanitosti se může jednota církve dokonce prověřit a ozřejmit. Herezi považuje Möhler za snahu nahra- dit bohatství jednoty prostou jednotvárností, vedoucí nakonec k lhostejnosti (*Einerlei*). Proto se od r. 1826, kdy ho zaujala látka symboliky, soustředí na konfesní protiklady, které se snaží maximálně docenit. Soustředění na pozitivní nauky jednotlivých konfesí neznamená, že by se opouštěla vysoká teoretická úroveň, ale základní postoj nazírání (*betrachtende Anschauung*) umožňuje nahlížet základní ideu jednoty v rozmanitosti“ (s. 103–104).

Velice podnětné se také zdají pasáže věnované analýze syntetického díla *Die Einheit in der Kirche* (z r. 1825). Zde autor předkládá kontext vzni- ku díla, zásadní postavení pneumatologie, dále základní členění a obsah, kde si zvláště pečlivě všímá jednoty církve z ducha i jednoty těla církve, ovšem neopomíná ani Möhlerovo pojetí hereze (vnímána jako mnohost bez

jednoty) či hierarchickou složku církve (úloha biskupa, metropolitů, episkopátu, primátu). V závěrečné podkapitole Brož bere za své vnímání svých předchůdců (Geiselmanna, Himes, Wagner), když popisuje Möhlerovo nové uchopení církve v tzv. novém christologickém středu. Podkladem analýzy zde slouží další dvě mistrovská Möhlerova díla *Anselm, Erzbischof von Canterbury* (z r. 1828–29) a *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit* (z r. 1827).

Kniha v žádném případě nespadá mezi lehce stravitelné čtivo. Na čtenáře je kladen poměrně vysoký nárok, ten je však záhy odměněn neskonalým zážitkem spjatým s hlubokým obohacáním a to nejen v teologické oblasti. Recenzované dílo není v žádném případě pouhou odpovědí na otázku – jak se dělala teologie (eklesiologie)? V mnohém se autor dostane k otázce – jak dělat teologii (eklesiologii) dnes. Prokopem Brožem představované Möhlerovy myšlenkové závěry svým obsahem čtenáře více a více přesvědčují, že Möhler je pro dnešní eklesiologii zcela zásadním autorem. Jeho zakotvení v církevních dějinách, vpravdě teologické vidění církevních dějin a tradice, pneumatologická charakteristika církve – tak často na Západě pozapomenutá – ale i onen christologický střed eklesiologického vnímání a tedy jasné trinitární vnímání církve, to vše je pro dnešní dobu naprosto nepostradatelné, když již víme, že apologeticky vystavěná eklesiologie dávno nesplňuje nárok hodnověrných odpovědí otázkám dnešní doby (viz Závěr na s. 303–315).

Prokop Brož se v závěru také dotkne ještě jiné pro dnešek velice aktuální otázky, tolik současným papežem Benediktem XVI. podtrhovaného sepětí víry a rozumu, když shrnuje, že „Möhler zaujme hned dvěma skutečnostmi: jednak šíří témat a schopností spekulace, jednak nekonečnou inspirací, již disponoval. [...] Tajemství jeho otevřenosti se snoubí s jeho inspiračním pramenem, jímž byl živý vztah ke Kristu. [...] Schopnost komplikovaných, ideologicky nefalšovaných rozumových stanovisek je založena na hlubokém tajemství vtěleného Slova. Möhler tedy svým vlastním postojem „řeší“ osvícenstvím předložený problém víry a vědeckého rozumu: víra je skutečnou inspirací a garancí otevřené vědy, která chce zkoumat zjevujícího se Boha, ovšem nikoliv pouze rozumově-ideologicky (Hegel) či jen prizmatem náboženské zkušenosti (Schleiermacher) nebo čistě historizujícím přístupem (francouzský tradicionalismus či pragmatismus), ale tak, že je člověk zjevujícímu se Bohu ve víře naplno otevřen, a to jak rozumem, tak zkušeností i činným zapojením do dějinného procesu. To vše se stává látkou vědeckého zkoumání“ (s. 304).

V podstatě jedinou drobnou vadou na kráse této monografie je její ne příliš jasně graficky označené členění, resp. absence jasně označení kapitoly a její podkapitoly (např. číslováním). Nadpisy a podnadpisy v samotném textu jsou rozlišeny pouze různými formáty písma. Což stěžuje orientaci i drobně ruší grafickou podobu knihy. Je ovšem pravdou, že k rychlé orientaci postačí samotný obsah (s. 5–8), stejně jako logické členění obsahu textu.

Závěrem recenze musíme říci, že pro české jazykové prostředí je představovaná monografie nesmírně záslužným počinem, jehož význam daleko překračuje rozdělení teologických oborů. Kniha může potenciálně obohatit i jiné humanitní obory, jako je filosofie, religionistika, sociologie či historie. Bohatství humanitních věd je pak zcela jistě obohaceno i tím, že teologie je v této monografii po obsahové i formální stránce představena plně a právem jako svébytná věda.

**Pavel Filipi. *Pozvání k oslavě. Evangelická liturgika.*
Praha: Kalich, 2011, 271 s.
ISBN 978-80-7017-149-3**

JAN RŮČKL

Když jsem si před nedávnem kupoval Filipiho *Evangelickou liturgiku*, potkal jsem v knihkupectví jednoho váženého kněze naší římskokatolické církve. A on tehdy k mému nemilému překvapení utrousil nehezkou poznámku v tom smyslu, že něčím takovým nemá cenu se zabývat. Já už ale kdysi načerpal mnohé poučení z Filipiho starší práce *Hostina chudých* (Kalich, Praha 1991), a tak jsem věděl, že kupuji dobře. Dnes, po přečtení knihy, mohu tuto svoji domněnku potvrdit a dosvědčit, že evangelická liturgika nemusí být ve všem nutně nekatolická. A věnovat jí pozornost není „pouze“ otázkou ekumenické úcty. Mimochodem jistě není náhodou, že mezi nejčastěji citované autory v *Evangelické liturgice* patří čeští katoličtí liturgisté Kunetka a Bouše, jehož citát celou knihu uzavírá.

Prof. ThDr. Pavel Filipi (*1936) působí na katedře praktické teologie Evangelické teologické fakulty UK, jejímž byl v minulosti děkanem. Nechybí mu ale ani praktická pastorační zkušenost, neboť po studiích působil jako kazatel Českobratrské církve evangelické.

Z prací týkajících se liturgiky připomeňme ještě jeho nauku o kázání *Pozvání k naději. Kapitoly o homiletické hermeneutice a exegezi* (2006).

Zatímco *Hostina chudých* (tj. mimochodem pojem užitý II. Vatikánem – srov. GS 38) byla věnována večeři Páně, *Pozvání k oslavě* je mnohem obsáhlejší. V první části se kniha zabývá liturgií obecně teoreticky, v druhé pak „základním tvarem bohoslužby“, který se skládá z bohoslužby Slova a bohoslužby Stolu. Můžeme tedy doufat, že časem přibude druhý díl, kde budou pojednána další témata, která nyní autor záměrně nechal stranou, jako liturgie křtu, ordinace, svatby, pohřbu, ekumenické bohoslužby.

Nejsem příznivcem obsáhlých recenzí, které prozradí úplně vše. V následujícím proto podám jen stručný, a tedy nutně zjednodušující přehled obsahu.

První část knihy má název „Přístupy“ a je rozdělena do osmi oddílů. V prvním se autor zabývá liturgikou jako takovou. Snaží se předběžně pojmenovat typické rysy evangelického pojetí liturgie, např. ostražitost vůči liturgii jako záslužnému či magickému skutku, důraz na účast lidu, aktuálnost související s důrazem na zvěstování (kázání). Nechybí stručný pohled do dějin liturgiky a je nastíněna metoda, kterou bude v dalším postupováno. Jejím výrazným rysem bude ekumenický zřetel. Tématem druhého oddílu je teologie bohoslužby. Autor zde formuluje teologickou koncepci, která bude výchozím rámcem celé práce. Hovoří o dvojsložkovosti či dvojohnickovosti

liturgie, která má mnoho rozměrů: služba Boha a služba Bohu, anabasis a katabasis, anamnesis a epiklesis, oslovení a odpověď, a v dalším výkladu budou zmíněny ještě jiné. Záhadný název podkapitoly „Chalcedonská formule“ napovídá to, že obě tyto složky se k sobě podle Filipiho mají podobně, jako obě Kristovy přirozenosti podle formulace Chalcedonského koncilu: nesmíšeně a nerozlučně. Dále je rozebráno, jak si naše současná bohoslužba stojí z hlediska času a navazuje úvaha o tom, jak se „to minulé“ stává v bohoslužbě naším vlastním. Vystává zde ještě další dvojohniskovost, totiž zvěstování a oslava (celebrace). Nejen zde se autor nebojí kritizovat liturgickou praxi své vlastní církve. Navazuje podrobné zdůvodnění, proč je bohoslužba čímsi nedokonalým a nedokončeným. Je totiž výhledem, předchutí. A to právě v celebrativní složce, která slaví budoucí dovršení. V další kapitole je rozebrán vztah liturgie a církve. V liturgii „se vyjevuje, co církev ve své podstatě je, rozepjata mezi své dva póly časově i věčně. Kdo by chtěl zjistit, co je církev, mohl by zkusit analyzovat její doktríny, názory, postoje, řády – s nejistým výsledkem. Snáže to pozná (a snad i pochopí), když navštíví její bohoslužbu. [...] Církev se zde vynořuje z profanity už prostě tím, že v tu chvíli leží její úběžný bod excentricky mimo ni samu – v Božím díle spásy...“ (s. 55). Právě zde bych měl chut citovat celou kapitolu až do konce, protože ji považuji za jedno z nejsilnějších míst knihy. Otázkou po nezbytnosti bohoslužby pak začíná další obsáhlá kapitola nazvaná Bohoslužba „zdola“. Promýšlí – řečeno jednoduše – to, co je v bohoslužbě lidského, jakým lidským potřebám liturgie odpovídá, jaký je vztah liturgie a života, zda mezi nimi nezeje propast odtrženosti. Možné přístupy jsou zde kriticky představeny na koncepcích protestanta Friedricha Schleiermachera (†1834) a současného katolického liturgika Františka Kunetky. Filipi vidí úskalí přístupu „zdola“ v nebezpečí ztráty eschatologického výhledu. Antropologické parametry bohoslužby podle něj musí být „vystaveny soudu“ budoucího naplnění spásy. A hned dodává, že stejné nebezpečí hrozí i přístupu „shora“, pokud bohoslužba pouze „potvrzuje status quo“. Vzájemný poměr mezi oběma přístupy podle něj není dosud uspokojivě vyřešen.

Třetí oddíl podává stručný přehled historie křesťanské bohoslužby. Je dobře, že se začíná pohledem na židovskou bohoslužbu. (Jistou výhradu zmíním níže.) Přehled je doveden až k reformě II. vatikánského koncilu, protože „do ní svým způsobem ústí impulzy a inspirace západní liturgické tradice a [...] tyto jsou důležitým referenčním rámcem pro úvahy o evangelické liturgice“ (s. 64). Čtvrtý oddíl má název „Komponenty bohoslužby“ a ve svých kapitolách pojednává o slovu a svátosti, modlitbách, společném zpěvu a koinónii. V první kapitole tohoto oddílu je nastolena pro evangelíky palčivá otázka po nezbytnosti spojení bohoslužby Slova a Stolu. Autor hned na začátku přiznává, že zastává názor, že bohoslužba slova bez večere Páně skutečně torzem je, ovšem ne bezcenným. Jde zde o otázku, jaký je poměr či rozdíl mezi liturgickým zvěstováním slova a slavením svátosti, zda svátost něco přidává k zvěstovanému slovu či nikoli. Tyto úvahy jsou jaksi zrcadlově

inspirativní i pro katolíky. Vždyť u nás často cítíme opačný problém, totiž podcenění Kristovy přítomnosti v Božím slovu. Stačí si všimnout poměru zájmu o mši ve všední dny versus biblické hodiny či bohoslužby slova. Stálo by za to důsledně domyslet tvrzení II. Vatikána „to mluví on, když se v církvi předčítá Písmo svaté“ (SC 7). Pak by se také vyvážil určitý – dle mého názoru zdánlivý – nepoměr mezi mírou možné aktivní účasti při bohoslužbě Slova na jedné a bohoslužbě Stolu na druhé straně (srov. s. 70). V další kapitole, která se obecně věnuje liturgickým modlitbám, zaujme katolického čtenáře asi nejvíc srovnání výhod a nevýhod modliteb pevně formulovaných a improvizovaných. Další obsáhlá kapitola dává tušit, že v evangelických sborech si daleko více než u nás váží pokladu duchovních písní a uvědomují si smysl, důležitost a různé významy liturgického zpěvu. Zdá se, že se jako my nemusí potýkat s nezájmem či neochotou účastníků bohoslužby zapojit se do společného zpěvu. Poslední kapitola čtvrtého oddílu pojmenovává hned v úvodu „nebezpečí konzumního přístupu k bohoslužbě“ (s. 80). Jde o závažný problém, známý i z katolických kostelů, kdy jednotlivec chápe bohoslužbu jako akt privátní zbožnosti „bez ohledu na to, zda a čím strádá bratr/sestra vedle“ (s. 80). Řečeno ještě ostřeji: bez ohledu na to, že vedle nějaký bratr/sestra vůbec je. V kapitolách 4.4.1, 4.4.2 a 4.4.3 je ukázáno, že právě koinónie (a z ní plynoucí diakonie) činí z peněžní sbírky, ohlášek a přímluv plnohodnotnou součást liturgie.

Pátý oddíl je věnován účastníkům bohoslužby. Z hlediska koncilem vyžadované aktivní účasti všech je sympatické, že nejprve se mluví o lidu, teprve potom je rozebrána role služby. Pro katolíky je velmi podnětné uvážování, v čem spočívá a co znamená tato činná účast, pro kterou je třeba připravit podmínky, kterou však lze u všech účastníků jen předpokládat, nikoli vynutit. Nelze než souhlasit s tvrzením, že aktivní účast „nespočívá v tom, kolik účastníků se v jejím průběhu aktivně vystřídá“ (s. 87). Za zmínku také stojí položená otázka jakou přiměřenou formu má mít účast pokřtěných dětí na bohoslužbě. Oddíl šestý věnovaný času bohoslužby je rozdělen do tří kapitol. První se věnuje temporálu, tedy základním dvěma svátečním okruhům. Druhá sanktorálu, kde je pozoruhodný popis novějšího vývoje v církvích navazujících na reformaci, v nichž se objevuje snaha „rozšířit bohoslužebný horizont pohledem do minulosti Kristova lidu – k postavám, které reálnými příběhy dokumentují cestu evangelia dějinami“ (s. 104). Třetí kapitola nese nadpis „Den“. Zde je rozebrána neděle, postní dny a denní modlitba církve. Když autor naprosto správně uvádí, že velikonoční a vánoční okruh tvoří „spolu se základním svátkem, kterým je neděle, kostru liturgického roku“ (s. 101), nezdá se toto umístění kapitoly o neděli příliš logické.

Sedmý oddíl hovoří o místech, která si křesťané pro stavbu svých kostelů přednostně vybírali, a o smyslu bohoslužebného prostoru, který je „více než neutrální střecha nad hlavou“, zároveň ale „není templum, oddělený posvátný okresek; [...] jeho odlišnost není samostatnou hodnotou“ (s. 177). Tuto myšlenku by ovšem stálo za to důsledně dotahovat i v terminologii – jak

mimochodem prý od svých studentů už kdysi vyžadoval katolický kněz a kunsthistorik prof. Josef Cibulka (†1968) – a pro křesťanské kostely zásadně neužívat označení chrám (a vysvětlit původ zvláštního českého označení *kostel*). V kapitole o historii je dobře vystižen dějinný zlom, jehož závažnost (možná) podceňujeme a (raději) nedomýšlíme, jehož následky ale neseme dodnes, totiž opuštění malých bohoslužebných shromáždění v domech ve prospěch velkých obdélníkových bazilik. Poslední a nejobsáhlejší oddíl první části knihy nese název Hermeneutika. Věnuje se „metodám, jež zkoumají, jak bohoslužbu vnímají její účastníci, jak je jí rozuměno, jakou odezvu, jaké porozumění sobě samým a porozumění skutečnosti v nich vyvolává“ (s. 131). Témata kapitol jsou: struktura bohoslužby, symbol, znak a domény liturgického výrazu. Pojednáno o nich je „odděleně, třebaže je spojuje týž záměr a formální i obsahové překryvy mezi nimi jsou mimořádně rozsáhlé“ (s. 131). Z kapitoly o symbolu zaznívá varování, „že pozornost věnovaná znakům přirozeného (stvořeného) světa se může snadno překloupat v úctu k těmto znakům, a ne k poselství, jež přinášejí“ a je položena otázka jejich srozumitelnosti (s. 139). Liturgii z pohledu sémiotiky zkoumá kapitola nazvaná Znak. Nejde o nějakou módní záležitost, protože „existence církve je od svého počátku spojena se záměrem sdělovat evangelium. Tento komunikační záměr určuje veškeré její mluvení a jednání. Všechny výrazové formy, které jsou k tomu v církevní praxi užívány – od kázání a bohoslužeb přes vyučování až po architekturu či hudbu – jsou přitom zároveň nerozlučně spojeny s tvorbou a užíváním znaků. [...] Sémiotikou inspirovaná liturgika věnuje na prvním místě velkou pozornost vnější podobě znaků uplatňovaných v liturgii, ať se jedná o slova, pohyby či materiální předměty“ (s. 145). Protože „tyto formy nemluví samy o sobě“, je nutné jejich „dotvoření“. A zde nalézáme zajímavý úhel pohledu na katolíkům důvěrně známý pojem aktivní účast: „je nezbytný aktivní podíl účastníků bohoslužeb na utváření jejich smyslu“. Bohoslužba je „otevřené umělecké dílo“, nestačí ji „reprodukovat“, nýbrž „utvářet“ (s. 146). Doménami liturgického výrazu se rozumí smyslové oblasti, v nichž bohoslužebné dění probíhá: logická (řeč slov) – sdělování obsahů, akustická, řeč těla – sdělování postojů, vizuální. Zabývat se jimi a promýšlet jejich smysl je nutné z „ohledu vůči účastníkům bohoslužby, nemá-li se bohoslužba stát nechápaným, z uložené povinnosti odvedeným aktem“ (s. 152).

Druhá část knihy má název „Rozvedení“. V kapitolách 10 až 15 se podrobně zabývá jednotlivými částmi bohoslužby Slova i bohoslužby Stolu (eucharistické), včetně úvodu a závěru. Tato témata v této recenzi již rozvádět nebudeme a čtenáře odkážeme přímo na knihu s ujištěním, že tam najde mnoho inspirativních úvah, které pečlivě promýšlejí jednotlivé liturgické úkony. Jen jeden příklad za všechny: V závěru kapitoly o eucharistické modlitbě sleduje autor její osudy v reformačních a poreformačních církvích a pokouší se odhadnout budoucí směr. Konstatuje, že eucharistická modlitba vymizela a byla porůznu nahrazena modlitbami prosebného charakteru, které mají

shromážděné připravit na slova ustanovení. „Tento důsledný přesun pozornosti od ‚velkých Božích skutků v dějinách spásy‘, od celebrace Božích dobrodiní, k přítomné církvi, k její vnitřní připravenosti tato dobrodiní přijmout, zkrátil večeři Páně o její ‚eucharistický‘ rozměr; v pokleslejší podobě se pak večeře Páně, nechráněna, dostala do zajetí nejrůznějších motivů, například motivu ‚hodného přijímání‘, který radostnou vděčnost nahradil pošmournou úzkostí“ (s. 225). Ruku na srdce: nestalo se toto i v katolické liturgii, když po staletí eucharistická modlitba z pohledu věřících prakticky vymizela, neboť kněz ji přednášel šeptem? (Navíc je otázka, zda Římský kánon vůbec lze považovat za eucharistickou modlitbu.) Je to výstraha pro nás katolíky, abychom si vážili reformy posledního koncilu. Všimněme si ale ještě kapitoly 9, která uvádí druhý oddíl knihy. Má nadpis Inovace liturgických forem. Uvažuje se zde o jejich důvodech, potřebnosti a oprávněnosti, o vztahu k tradici, o potřebě jisté stability bohoslužeb, o vztahu liturgie a obecného (ne-) vkusu. Konečně jsou formulována kritéria inovací a je otevřena otázka, jak má vypadat proces jejich zavádění.

Zvlášť bych chtěl stručně vyzdvihnout tři témata, která mě osobně při četbě zvlášť uvízla v paměti. První dvě nějak souvisí s pověstnou aktivní účastí všech pokřtěných. Za prvé je to pojetí obecného křesťanského kněžství, jak je vysvětleno v kapitole 2.5. Jeho nositelé „zvěstují a slaví naději pro svět“, a to „zástupně za ty tvory, kteří se modlit a vzývat Boha nemohou, a za ty lidi, kteří se (ještě, již, už zase) modlit a Boha vzývat nedokáží“ (s. 35) Za druhé je to otázka povahy aktivní účasti naslouchajících při bohoslužbě Slova, která mi vyvstala z kapitoly Slovo a svátost na s. 70. A do třetice mě v kapitole o nehotovosti bohoslužby nazvané *Opus imperfectum* zaujala myšlenka, že bohoslužba je (nejzřetelněji v úkonu kajícínosti) předejrou posledního soudu, a to jak pro církev, tak pro svět, resp. pro „schémata, jež dominují tomuto věku, určují jednání lidí...“ (s. 34).

Z dosud uvedeného je, myslím, dostatečně zřejmé celkově velmi pozitivní hodnocení knihy. Zdá se mi ale, že je poněkud podceněna souvislost mezi židovskou rodinnou bohoslužbou a večeří Páně (srov. např. s. 47, 48, 50, 51, 81). S tím možná souvisí i to, že autor pro eucharistické stolování bez výhrad užívá označení „přijímání“ namísto pojmu „komunio“ (srov. už sám název kapitoly 12.1). Přitom zná nebezpečí již zmíněného „konzumního“ přístupu k bohoslužbě, který spočívá v její degradaci na akt privátní zbožnosti (srov. s. 80), a na jiném místě zdůrazňuje, že „nikdo nemá eucharistický chléb jen sám pro sebe“ (s. 200). Život společenství – popsáný v kapitole *Koinónie* (4.4) ve dvou rovinách jako „domácnost víry“ (s. 83) a „sociální realita svého druhu“ (s. 81) – přeci souvisí s „jádnem eucharistické slavnosti“ (s. 197), kterým stolování je. Mělo by to tedy být vyjádřeno i terminologicky.

Do knihy se vloudily dvě drobné nesrovnalosti: na s. 98 je jako inspirace termínu křesťanských Letnic místo svátku týdnů (*šavuot*) uveden svátek stánků (*sukkot*). V glosáři odborných výrazů, který je zařazen na konci

knihy, je chybně definováno Triduum. V kapitole o Velikonocích na s. 95 je ovšem pojem vysvětlen správně.

My katolíci si často myslíme, že všechno víme (nejlíp). A tak připomínám v úvodu položenou otázku: Co nám evangelická liturgika může dát? Podle mého dojmu na mnohé z toho, co my „dávno víme“, jakoby „teprve přichází“. Díky tomu ovšem užívá pro nás neobvyklý jazyk a pojmy, a tím nám umožňuje „osvěžit si“, co už dávno víme. Vytrhuje nás z naší obvyklé katolické terminologie, která už nám nic neříká, a nutí nás věci „jasné“, kterými jsme si jisti, nově promýšlet.

Vědecké periodikum *AUC Theologica* je věnováno teologii. Tento pojem je užit v širokém, dále diferencovaném smyslu: jsou jím míněny všechny hlavní, propedeutické i auxiliární „scientiae sacrae“.

Časopis je připravován péčí mezinárodní redakční rady, která má své zázemí na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vychází v řadě *Acta Universitatis Carolinae*, již vydává Nakladatelství Karolinum. Navazuje na předchozí ediční činnost KTF UK v l. 1998–2008: deset svazků řady nazývané *Sborník Katolické teologické fakulty* a dva svazky řady nesoucí název *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica jsou vydávána dvakrát ročně. Periodikum je otevřeno pracím akademických a vědeckých pracovníků nejenom Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, ale i dalším badatelům. Každá studie první a druhé části je recenzována dvěma kvalifikovanými posuzovateli, řízení je oboustranně anonymní (peer review).

Původní, jinde nepublikované texty, lze zasílat e-mailem na adresu theologica@ktf.cuni.cz. Musí být upraveny v souladu s pokyny pro předávání rukopisů (viz www.theologica.cz). Nevyžádané texty nebudou autorům vráceny. Autoři nemají nárok na honorář.

The aim of the periodical *AUC Theologica* is to publish papers covering the full range of the field of theology, including both classical theological topics and the propedeutical and auxiliary “scientiae sacrae”.

Theologica is run by an international Editorial Board based at the Catholic Theological Faculty (KTF) of Charles University in Prague. It is a part of the series *Acta Universitatis Carolinae* which is published by the Karolinum publishing house. *Theologica* continues the tradition of the earlier publishing activity of the KTF: during the period 1998–2008, there appeared ten volumes of a series called *Sborník Katolické teologické fakulty* (KTF Proceedings) and two volumes of the *Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis theologica et philosophica*.

AUC Theologica appears twice a year. *AUC Theologica* publishes articles not only by the academic and research staff of the KTF, but also by other researchers. Articles included in the first two sections are peer reviewed by two experts in the field, with neither side being aware of the identity of the other.

Original texts that have not been published elsewhere can be submitted by e-mail to theologica@ktf.cuni.cz. They should be formatted in accordance with the manuscript guidelines to be found at www.theologica.cz. Unsolicited manuscripts will not be returned. The authors are not entitled to any royalty.

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
THEOLOGICA 2012, roč. 2, č. 2

Prorektor-editor prof. PhDr. Ivan Jakubec, CSc.

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum

Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

<http://cupress.cuni.cz>

Praha 2015

Návrh obálky a grafická úprava Kateřina Řezáčová

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1804-5588

MK ČR E 19775