



Obsah

Editorial / 3

Otto Weiss

Katolický modernismus

(Pojem – sebeidentifikace – podoby – důsledky) / 9

Guy Bedouelle OP

Pius X.: nesmlouvavý papež, nebo reformátor? / 53

Tomáš Petráček

Arcibiskup a „jeho modernista“

E. I. Mignot a A. Loisy – příběh zapovězeného přátelství / 63

Štěpán M. Filip OP

Moderní encyklika proti modernismu

aneb Co je dosud platné z encykliky *Pascendi Dominici gregis*? / 85

Benedict T. Viviano OP

Církev v moderním světě a francouzští dominikáni / 111

Zpráva královéhradeckého biskupa Josefa Doubravy o modernismu z roku 1906 / 123

Jaroslav Hrdlička

Idea „zápasu“ ve střetech českých radikálně modernistických nacionalistů

a jejich odpůrců v letech 1919–20

(Karel Farský, František Kovář a František Kordač) / 131

Milost rozumět své době a milovat ji

Rozhovor s Bernardem Montagnesem OP / 143

Církev v době (anti-)modernistické krize

Přehled hlavních událostí / 151

Legenda k obrazovému doprovodu / 157

English Summary / 161

Editorial

Vážení čtenáři,

třetí číslo naší revue *Salve*, které v tomto roce dostáváte do rukou, se vrací k tématu, které nemusí být jen historií. Modernismus se zrodil jako snaha v církvi vyrovnat se s velkým rozvojem přírodních věd, techniky a školství, které s ohledem na celkový technický a průmyslový pokrok muselo otevřít brány středních a vysokých škol náporu nové generace, nejvýraznějšího demografického nárůstu v dějinách Evropy na přelomu 19. a 20. století. Nastupující liberalismus viděl náboženskou svobodu ve „svobodě od náboženství“ a nechal se bez zábran spoutat nacionalistickými koncepcemi, za které Evropa zaplatila dvěma světovými válkami. Situace v církvi byla velmi složitá. Církev nebyla v souvislosti s politickým vývojem na tuto dobu dostatečně připravena. Zápas s Francouzskou revolucí a jejími epigony v ostatních evropských zemích přivedl církev do společenské a kulturní izolace. Likvidace univerzitního teologického vzdělání (vyjma Řím, Rakousko a Bavorsko) zasadila těžkou ránu vědeckému teologickému bádání, které bylo právě v tomto období tak potřebné. Papež Lev XIII. si uvědomoval palčivé otázky a problémy 19. století a moderní doby. O tom svědčí jeho encykliky a kroky, které podnikal v řízení církve.¹ Dovedl pozitivně a beze strachu rozvíjet nauku I. vatikánského koncilu včetně jeho dogmatu o papežské neomylnosti, která dokázala stanovit současnou autonomii a jednotu mezi přírodovědeckým, filozofickým a teologickým bádáním.

Nástup papeže sv. Pia X. se uskutečnil v době, kterou nazýváme *Belle Époque*. Byla to ale doba, kdy se schylovalo ke strašlivému konfliktu, který vyústil v I. světovou válku. Úsilí církve neztratit evropskou inteligenci z velké části záviselo na osobní iniciativě jednotlivců v jednotlivých teologických oborech. Biblištika se musela vyrovnat s novými archeologickými objevy, kosmologií, geologií a dalšími přírodními vědami, jakož i s rozvojem kritické historické vědy. Tento problém přesahoval do dogmatiky, morálky a dalších oborů. Přirozeně se dotýkal také psychologie, sociologie a politologie, které kladly řadu nových otázek církevní kázni a praxi a požadovaly změny ve strukturách církve. Především to však byly filozofické předpoklady nové doby, které pronikly do celkové koncepce vzdělání a ovládly reflexi o světě a životě v něm. Hegelianismus a marxismus sehrály nečekaně významnou roli v životě zmiňovaného období. Agnosticismus a ateismus se spolu s francouzským laicismem staly „vírou“ inteligence *Belle Époque*. Víra či křesťanství byly dobré pro „venkovské balíky“ nebo městské služky –

velmi nepříjemná perspektiva. Připomínám a čtenářům *Salve* doporučuji báječný, částečně autobiografický román Franze Werfela *Barbora, neboli zbožnost*. Možná, že v něm objevíme i *punctum saliens* naší redakční debaty.

Toto číslo *Salve* vzniklo především zásluhou garanta tématu historika a teologa Tomáše Petráčka. Jeho studijní pobyt ve švýcarském Fribourgu a publikované monografie *Marie-Joseph Lagrange, Bible a historická metoda* a *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize: život a dílo Vincenta Zapletala OP* mu daly možnost hlubokého poznání zápasu „modernismu s antimodernismem“. Myslím, že i osobně přilnul k velkým postavám tohoto dramatu, jako byli otcové Marie-Joseph Lagrange OP, Vincent Zapletal OP či historik Pierre Mandonnet OP. Petráčkovou zásluhou je také překlad článku historika Otto Weisse o modernismu a zprostředkování článku Guye Bedouella OP o papeži sv. Piu X., který nám ukazuje tohoto papeže v roli reformátora církve v oblasti duchovního života, liturgie a katecheze. Heslo papeže *Instaurare omnia in Christo*, jak ukazuje studium historie, mělo vedle duchovního rozměru také církevně-politický rozměr: obnovu papežského státu, což byl hlavní zájem státního sekretáře kardinála Merryho del Val. Republikánský antiklerikalismus expandující až k nenávistnému ateismu spolu s francouzskou Komunou z roku 1870 musely živit tyto plány. Dějiny však šly jinou cestou. Platí-li Fénelonovo *Nic neděje se maně, vše řídí ruka Páně!*, jak přeložil Jan Neruda, pak nelze hovořit o slepém osudu, ale o Božím vedení církve. Zajímavé je, že žádný myšlenkový proud v církvi ať vpravo, či vlevo dnes již nesní o obnově papežského církevního státu. Řešení lateránských dohod z roku 1929 bylo geniální tečkou díky jedinečnému papeži Piu XI. a jeho státnímu sekretáři kardinálu Pietro Gasparri. O takovou tečku je třeba se pokusit i v případě zápasu s modernismem.

Personální zásahy informační skupiny antimodernistů Sapiniéra – Sodalitium Pianum² byly často kruté, mnohdy nespravedlivé a někdy zcela nepravdivé. Je snad proto jedinou možností odmítnout encykliku *Pascendi* spolu s dekretem *Lamentabili* a *Výnosy Papežské biblické komise*? O výklad platnosti kontinuity magisteria církve se pokouší článek teologa Štěpána Filipa OP. Je to nesnadný úkol a sama redakční rada vedla ohledně toho řadu osobních i písemných diskuzí. Kdo zavinil neúspěch církve v zápase o moderní adekvátní pojetí výkladu její nauky? Byl to papež, nebo proskribované hnutí modernismu? Dovolím si říci, že strach, se kterým pracovali členové Sapiniéry, byl špatný rádce. To platilo, platí dnes a bude platit i v budoucnosti. Proto jejich tak silné zdůrazňování voluntarismu a poslušnosti na úkor poznání a svobody! Jistě bychom si museli klást otázku, jak se ubíral potridentský vývoj se spiritualitou řeholí zdůrazňujících poslušnost jako nejvyšší ctnost, kterou také velmi zdůrazňoval absolutistický osvěcenský stát. Nelze však přehlédnout i druhou stranu mince. Zkrat-

kovitě provedené filozoficko-teologické reformy v některých nekatolických církvích otevřely dokořán dveře teologickému liberalismu a bezbřehé moderně. Na konci těchto reforem můžeme v řadě zemí Evropy často spatřit vylidněné protestantské kostely. V době nacismu dochází k odmítnutí Starého zákona jako knihy náboženských dějin Izraele a k dalším excesům. Také ateismus generace dětí skandinávských pastorů je důsledkem rozporu mezi lidovou vírou a agnostickými tendencemi duchovních. Vzpomeňme například některé Bergmanovy filmy! Tvrdá reforma sv. Pia X. zformovala církev do obranné pozice (*acies bene ordinata*). Přísná centralizace a bezvýhradná kázeň pak církvi pomohly obstát v zápase s fašismem, nacismem i komunismem. Myslím, že i tento aspekt bychom neměli ztratit ze zřetele. Českou podobu modernismu při vzniku Československé republiky musíme také vzít v úvahu. O tom svědčí článek Jaroslava Hrdličky a dokument biskupa Josefa Doubravy, který objevil ve Vatikánských archivech Tomáš Petráček.

Protestantství se v tomto velkém zápase evropského náboženského myšlení bránilo fundamentalismem a Řím zase encyklikou *Pascendi*. Jako „voják“ bych si dovolil říci: „Lepší špatná obrana než žádná.“ Víím, že tento příklad pokulhává a „tahá za uši“. Napadá mě však určitá analogie se situací liturgické reformy II. vatikánského koncilu v Polsku. Kardinál Stefan Wyszyński postupoval velmi pomalu při jejím uskutečňování. Byl za to často napadán a někteří se domnívali, že ji sabotuje. On vytrvale odpovídal: „Jsem na lodi v námořní bitvě a nemohu ztratit ani jednoho námořníka.“ Srovnáme-li situaci reformy v Polsku, ve Francii nebo Německu, pak musím konstatovat, že Wyszyński byl vynikajícím pedagogem. Když dnes magisterium laboruje s problematikou liturgické reformy, nebude zvedat kritický hlas, víím, že jde o pokus jak zachránit ty, kteří odmítají liturgii II. vatikánského koncilu.

Myslím, že vhodnější bude přirovnat magisterium k pedagogovi, kterému záleží víc na úspěchu žáka, než k vědátorovi, jehož třída odchází z vyučování zděšena a mnozí hledají jinou školu. Nedostačující teologické vzdělání většiny věřících i velké části kléru na přelomu 19. a 20. století musel papež sv. Pius X. též brát v úvahu. Když si pročítám odpověď Papežské biblické komise o autenticitě Mojžíšova Pentateuchu,³ vidím, nakolik byl tento text regresivní vůči Zapletalovi a Lagrangeovi, ale musím přiznat, že neuzavírá zcela cestu k dalšímu bádání a interpretaci. Kolik zbylo z hypotézy o pramenech Pěti knih Mojžíšových tehdy slavného starozákonníka Julia Welhausena,⁴ především z její datace? To, co však bylo od počátku nepřijatelné, byla filozoficko-religionistická koncepce vývoje náboženství od animismu k monoteismu a úplné popření Zjevení. Autor sám vyvodil čestné důsledky a rozešel se s křesťanstvím.

Skutečně nelze redukovat vznik encykliky *Pascendi Dominici gregis* na pouhý nástroj k umlčení zmiňovaných osobností, jako byl Lagrange, Zapletal aj., ale musíme přijmout i širší souvislosti, o kterých byla řeč. Nelze však nevidět, že jejich protivníci využili této encykliky v bohaté míře proti nim. Přál bych si, abychom i v našich dnech nepodléhali obdobným pokušením a strachu. Největším mým přáním však je, aby se toto 3. letošní číslo revue *Salve* ve stém výročí vydání encykliky *Pascendi Dominici gregis* stalo jakousi malou „Lateránskou smlouvou“ v této kauze.

✠ fra Dominik Duka OP

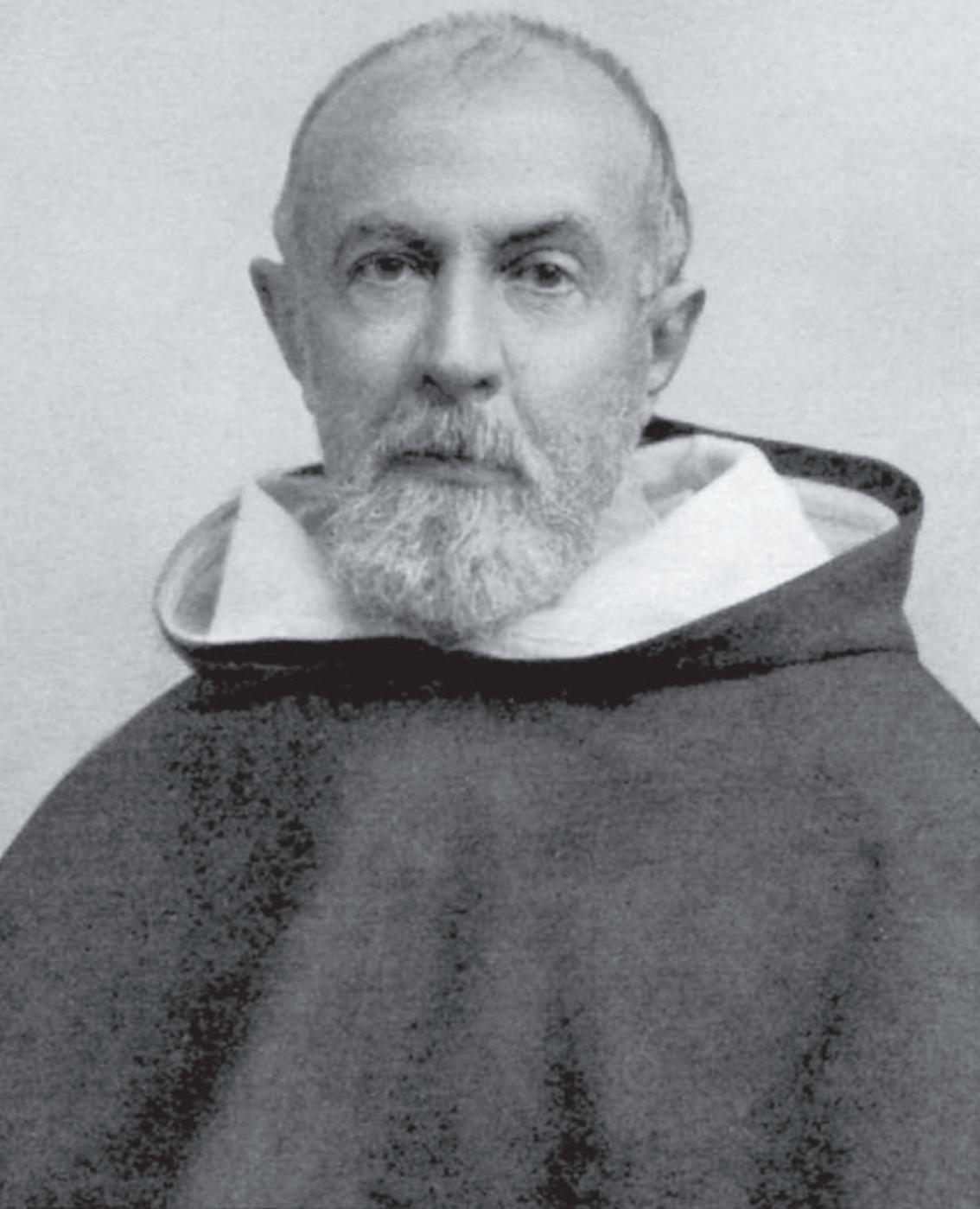
POZNÁMKY:

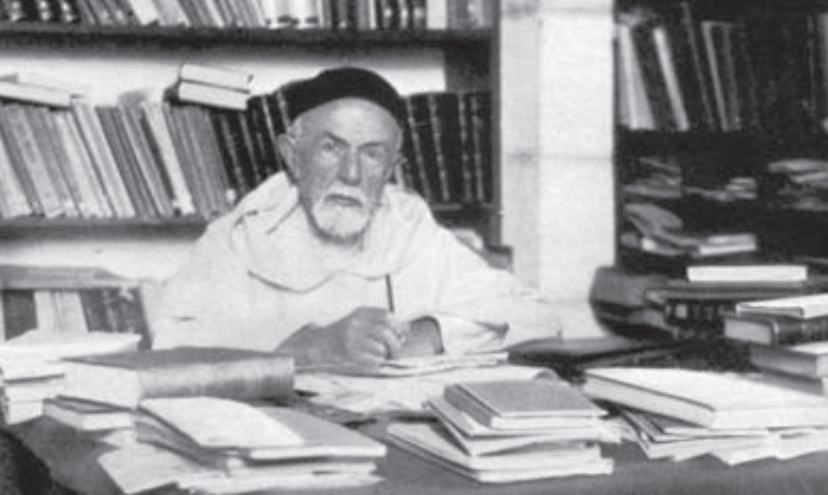
1/ Například encykliky *Aeterni Patris* (1879) či *Providentissimus Deus* (1893), založení univerzity ve Fribourgu, Biblické školy v Jeruzalémě (obojí 1890) či Papežské biblické komise (1902), podrobněji viz kalendárium na konci tohoto *Salve*.

2/ Sapiniéra (odvozeno od Sodalitium Pianum = S. P.) byla tajná celoevropská integristická zpravodajská síť, která se s vědomím nejvyššího vedení církve soustředila na udávání a osočování údajných modernistů a organizovala proti nim ostré kampaně v tisku. V jejím čele stojí podsekretář Státního sekretariátu Msgr. Umberto Benigni. Po odhalení části jejího archivu v době I. světové války byla církevně zrušena a zakázána roku 1921 kardinálem Gasparriem.

3/ Srov. Dz 3394–3397 *De mosaica authentia Pentateuchi*. HEINRICH DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg i. Br. et alia, 1991³¹.

4/ Julius Welhausen (1844–1918) byl německý protestantský biblista a orientalista, profesor v Göttingen a zakladatel směru Religionsgeschichtliche Schule, který rozvinul teorii dokumentů v Pentateuchu a vydělil specifický, pozdní „kněžský pramen“. Později zcela přešel na stanovisko agnosticizmu, odešel na univerzitu v Halle a rezešel se s lutherskou církví. Nechápal Bibli jako inspirovaný, normativní zdroj Zjevení. Jeho „klasická“ teorie čtyř dokumentů, ze kterých se „skládá“ text Pentateuchu, se od 70. let 20. století stále více zpochybňuje.





Otto Weiss

Katolický modernismus (Pojem – sebeidentifikace – podoby – důsledky)

Úvod

Je všeobecně známou zásadou, že každé historické bádání má vycházet z pramenů. I když bychom se samozřejmě mohli ptát po platnosti a spolehlivosti této poučky, je pravdou, že východiskem historikovy práce by opravdu neměla být hotová teze, kterou se snaží doložit, ale nanejvýš určitá hypotéza, tedy model výzkumu otevřený případnému zpochybnění, kterého se může dočkat ze strany pramenů. To ovšem nikterak nesnižuje hodnotu různých metodických přístupů, rastrů a výzkumných vzorů. Naopak, rozdílné přístupy umožňují úplnější poznání pramene a adekvátní zpracování tématu výzkumu. Kdo se chce věnovat například modernismu, měl by tedy zohlednit nejrůznější aspekty problému a vzít v potaz teologicko-historické zařazení doby, společenské a kulturní vztahy i osobní osudy zúčastněných. Jinak až příliš snadno dochází k tomu, že jsou důležité oblasti reality kvůli jednostranným či věci neodpovídajícím teoretickým přístupům nedostatečně osvětleny, pokrouceny nebo pomínuty. Podle všeho v případě studia katolického modernismu k takovým nepochopením a pokroucením skutečně došlo, a to kvůli tomu, že uplatněný výkladový vzorec neodpovídal vždy tomu, co se ve skutečnosti dělo. Donedávna se obecný pojem modernismus, běžně užívaný v dějinách umění či literatury a rovněž ve společenských vědách, přenášel na katolický modernismus. Studium pramenů by přitom ukázalo, že takto nelze adekvátně vyjádřit to, co katolický modernismus reálně znamenal.

Svou roli sehrála i okolnost, že již v pramenech panuje stěží přehledný pojmový zmatek a pojem „modernismus“ se od počátku a často proměňuje. V Německu se „modernisty“ nazývalo několik uskupení, která již vědomě opustila základní principy katolické víry. Na druhou stranu byl pojem modernismu stanovený učitelským úřadem církve natolik široký, že se z něj stalo úderné heslo, zbraň proti komukoliv, kdo se zdál nepohodlný. Tohle všechno nás ale nezprošťuje úkolu vystopovat pomocí kritického, nezaujatého výzkumu za heslem „modernismus“ skutečné *fundamentum in re* a pojem přesněji vymezit, má-li mít jeho užívání vůbec nějaký smysl. Proto se nejprve v první části pokusíme ozřejmit pojem katolického modernismu. Přitom ukážeme jeho vztah k příbuzným pojmům. Druhá část se zabývá tím, jakým způsobem se chápali sami modernisté. V třetí části se podí-

váme na různé podoby modernismu. Vzhledem ke značné pestrosti často protikladných proudů nemá smysl zabývat se všemi variacemi, vždyť už Bremond právem konstatoval, že existuje přesně tolik modernismů, kolik je modernistů.¹ Přesto považují na nezbytné ukázat různé podoby modernismu u jednotlivých národů. Konečně ve čtvrté části se pojednává o dalším životě a působení modernismu.

I. Pojem modernismu

1. Pokus o vymezení pojmu

Otázka „Kdo je modernista?“ je tak stará jako sám modernismus.² Odpovědi se od počátku zásadně rozcházejí. Stále ještě, i po objevných studiích badatelů jako Poulat, Bedeschi a Looime,³ vládne v otázce bližšího určení pojmu modernismus značná nejistota. Dodnes vycházejí články, které naprosto pomíjí celé dosavadní bádání a které se např. při posuzování německého modernismu zcela spoléhají na tvrzení z doby modernistické krize, podle něhož se v Německu žádní modernisté nevyskytovali. V nedávno vyšlé knize o Philippu Funkovi se tak dočteme: „Lichá otázka, zda Funk patřil k modernistům, nebo reformním katolíků, musí být odmítnuta.“⁴ A to přestože se on sám označil za modernistu, vystoupil jako zástupce německých modernistů na berlínském Mezinárodním kongresu pro volné křesťanství a náboženský pokrok (Berliner Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt) a k tomu redigoval časopis německých modernistů.⁵ Autor knihy argumentuje takto: „[Funk] nemůže být považován za modernistu ve smyslu encykliky, protože neusiloval o zkázu církve, ale naopak o její obnovu vycházející z její tradice a dějin.“

Jenže popravdě řečeno, kdo z „modernistů“ usiloval vědomě o „zkázu církve“? Pokud někdo přijme tuto charakteristiku, která není než bojovým heslem v tradičním stylu římských prohlášení,⁶ za měřítko, pak velmi pravděpodobně nenajde ani jednoho jediného modernistu. Snad jedině, pokud by ztotožnil církev s nesporně existujícím antimodernismem a integrismem jedné relativně malé nátlakové skupiny (pressure group).⁷ Proti nim se novátoři zcela nepochybně vymezovali, a to včetně Funka, např. v jeho knize s výmluvným názvem *O církvi Ducha*.⁸ Jenže přijetím tohoto východiska se zase nevyhneme jinému problému. Protivníci antimodernistického hnutí by se pro svoji pestrost a četnost mohli jmenovat „legion“.⁹ Jak záhy uvidíme, právě zde také tkví problém s pojetím modernismu ze strany učitelského úřadu církve.

Encyklika *Pascendi Dominici gregis* z 8. září 1907 přece jen uvádí vedle těchto bojových hesel také vnitřní kritéria, od kterých lze při určování pojmu „moder-

nismus“ začít. Encyklika popisuje pomýlenou filozofii „modernistů“. Jmenuje přitom dva základní pilíře: „agnosticismus“ a „princip náboženské imanence“. Zatímco agnosticismus vede k popření poznatelnosti Boha pomocí rozumu, imanentismus nahrazuje rozumové poznání a poslušnost Zjevení a učitelskému úřadu náboženskou zkušeností, mystickým prožíváním Boha, který se zjevuje v lidské duši. Srdce a náboženský cit jsou pro člověka důležitější než „definice“ a „symbola“, rozhodující není ani vědecké založení víry z Písma a tradice, ani dogmata, ale víra, ke které „žádná věda nemůže člověka přivést“. K tomu se přidává přesvědčení, že církev prochází „vitálním vývojem“, a také dogmata, náboženský kult a sama víra se vyvíjejí. Každá doba má své nové „potřeby“ a vyžaduje proto nové odpovědi.¹⁰

Ačkoliv se zdá, že až dosud je obsah jasně vymezen, problémy se objeví nejpozději na místě, kde encyklika mluví o bezuzdné touze po novotách u osob označených jako „modernista ut reformator“. Na prvním místě je uveden jejich odpor vůči výlučné správnosti (novo-)scholastické filozofie a tento kritický postoj k novoscholastice se stane v desetiletí trvajícím boji antimodernistů rozhodujícím kritériem, zda nějaký teolog je, či není modernistou. Jako další příznaky modernismu jsou mimo jiné uváděny: aplikace historicko-kritické metody, souhlas s myšlenkou vývoje dogmat, požadavky na reformu Indexu a posv. Oficia, stejně jako církevně-právních struktur ve smyslu jejich demokratizace, snaha o spolurozhodování laiků a důraz na tzv. aktivní ctnosti a zrušení povinného celibátu.¹¹ Text encykliky nenechává žádné pochybnosti, že podle římského pohledu na věc každý, kdo se v myšlenkách hlásí třebas k jediné z těchto reforem, *ipso facto* patří k představitelům celého „systému“ modernismu, této snůšky všech herezí, a k zastáncům agnosticismu a imanentismu.¹²

Přirozeně si lze položit otázku, jak dokument došel k těmto vývodům. Zde nám může pomoci důkladná analýza procesu sestavování encykliky.¹³ Lze předpokládat, že se neskládá z jednoho jediného kusu. Při postupné redakci mohly být relativně heterogenní části sceleny do soudržného tvaru. Hlavním protivníkem je, stejně jako v dekretu *Lamentabili* z 3. července 1907, nesporně Loisy.¹⁴ Jeho teze jsou ale promíšeny s myšlenkami francouzských filozofů jako Le Roy.¹⁵ Konečně je v encyklice *Pascendi Dominici gregis* také do velkého kadlubu jménem modernismus zahrnuta Tyrrellova mystická teologie.¹⁶ Přitom musí být každému objektivnímu pozorovateli zjevné, že se zde míchají dohromady naprosto rozdílné věci. Zatímco historicko-kritická metoda Loisyho vychází z myšlení moderny, zdůraznění náboženského zážitku lze chápat naopak jako reakci proti moderní absolutizaci vědy. Encyklika vyřešila tyto rozpory šikovným trikem. Přišla s tvrzením, že moderní exegeti nebo církevní historici nedošli ke svým závěrům na základě

poctivého studia pramenů, nýbrž že v základu jejich konstrukcí stojí principy agnosticizmu a „philosophie d’action“, které se snaží až dodatečně potvrdit s poukazem na literární druhy nebo „textovou kritiku“.¹⁷

Zbylou práci odvedla fikce „modernistického systému“, který vznikl sloučením dvou rozdílných pojetí „modernismu“.¹⁸ Od počátku ale existoval relativně jasně daný „heretický“ pojem modernismu: v roce 1871 byli pro holandského kalvinistického konzervativce Abrahama Kuypera modernisty všichni příznivci novověkého agnosticizmu a Darwinova evolucionismu a „naturalismu“,¹⁹ a naprosto stejně nahlížel katolický filozof Carl Braig na zastánce noetického subjektivismu a psychologismu, kteří popírali možnost objektivně racionálního založení náboženství.²⁰ Stále ale existoval také širší pojem modernismu, který použil Luther ve své práci z roku 1524.²¹ Tento z vlastního smyslu slova vycházející pojem (modernista – příznivec nového), které použil také Rousseau roku 1769, lze nalézt například v práci namířené proti Lammenaisovi, kterou vydal roku 1881 Charles Périn s titulem *O modernismu v církvi*. Za modernisty v ní označuje všechny, kdo kdy chtěli církev modernizovat, dle něj ovšem k její vlastní škodě.²² V encyklice *Pascendi* tedy došlo k nepřipustné systematizaci, která spojila specifický pojem označující herezi ve stylu Kuyper – Braig s doslovným smyslem modernista = příznivec nového.

Uděrit na všechny bylo zřejmě od počátku úmyslem antimodernistů – např. apologety a antimodernisty Alberta Maria Weisse, který již v letech 1898 a 1899 vyjádřil názor, že vše, oč se snaží katolíci, kteří chtějí být na výši doby, je jen projevem „moderní nemoci“, nákazou „moderním duchem prázdného kriticismu“ a „bezuzdností modernismu“ ve svém zalíbení pro „čistou vědu“.²³ V jeho programovém článku z roku 1903 stojí doslova: „Celé ovzduší, ze kterého přejímáme naše myšlenky, je moderní. Jsou to právě modernismus a seku-larismus, které udávají tón ve světě a tak bohužel i našemu myšlení a konání.“²⁴ Ve stále nových vlnách Weiss útočí na „pokos o vyrovnání se s moderní kulturou“, odmítá „vzdání se naší sounáležitosti se středověkem“ i „jakoukoliv modernizaci křesťanství“,²⁵ až se konečně v lednu 1907 dopracoval k napsání dopisu do Říma, v němž požaduje odsouzení „modernistických tezí“.²⁶ Jeho chápání modernismu se přitom neomezovalo na některé filozofické směry, ale zahrnovalo celý „moderní světový názor“, za kterým se podle něj neskrývá nic jiného než „subjektivismus“ a „popření veškeré autority“.²⁷ Jak velké bylo překvapení Weisse a dalších antimodernistů, a s nimi i kardinála Merryho del Val a papeže Pia X.,²⁸ když se po zveřejnění encykliky *Pascendi* najednou v tom Německu, kde se předtím „nejvíce aplaudovalo“ „modernímu světu“,²⁹ prakticky žádní „modernisté“ nenašli.

Že se k takto širokému pojmu modernismus ze strany „Říma“, tedy přinejmenším ze strany Pia X. a nátlakové skupiny ve Věčném městě i mimo něj, směřovalo, dokládá další vývoj antimodernistické kampaně po roce 1909. Všichni nepohodlní nonkonformisté měli být z církve eliminováni. K literárnímu modernismu zařadili postupně sociální, filozofický, pak politický a tak dále.³⁰ Nakonec upadlo v podezření z modernismu i samotné Tovaryšstvo Ježíšovo,³¹ které přitom tolik vynikalo svojí odevzdaností papeži, a k sesazení jezuitského generála P. Wernze nedošlo jen proto, že oba, generál i papež, v poslední chvíli a prakticky ve stejný okamžik opustili jeviště svých pozemských zápasů a odebrali se na věčnost.³² A zdaleka se u antimodernistů nejednalo jen o řadové římské preláty typu Msgr. Benigniho, který pro svou tajnou organizaci Sapiniéra snadno nacházel spolupracovníky, pro něž bylo udávání stejné jako pokropení živou vodou: Kaspara Decurtinse, Antona Mause, hraběte Oppersdorfa a mnoho dalších.³³ Antimodernistické kampaně vycházely shora nebo odtud byly přinejmenším vydatně podporovány. Jednoduše řečeno došlo k tomu, že Pius X. vzhledem ke svému vzdělání a průběhu své církevní dráhy³⁴ řadě naléhavých otázek nedostačoval a že navíc přespříliš podléhal vlivu svého soukromého tajemníka (Msgr. Gianbattisty Bressana³⁵ [1861–1950]), skrze kterého manipuloval papežem sám Benigni. Na druhou stranu bychom neměli ohniska antimodernismu redukovat na kurii či Itálii. Ponecháme-li zcela stranou skutečnost, že liberálně katolické modernistické hnutí v Itálii výrazně překonávalo to německé,³⁶ nepředstavuje italský episkopát, ba dokonce ani kurie monolitický antimodernistický blok. Uvedme jen několik jmen jako Bonomelli³⁷ a Capececiatello³⁸ (1824–1912) či kardinál Rampolla, kterého sám Pius X. považoval za přítele modernistů.³⁹

Výsledek: vzhledem k uvedenému je pojem modernismus třeba chápat nanejvýš široce. Podle dikce encykliky a podle jejího cíle jí nejde o to stanovit jedno širší a jedno užší vymezení pojmu modernismu, ani jí nejde o to rozlišovat mezi vlastním modernismem a reformním katolicismem, mezi modernismem teologickým a praktickým s tím, že by se encyklika v zásadě zabývala pouze teologickým modernismem. Nikdo přitom nespochybňuje, že tu byli na jedné straně praktičtí reformátoři a na straně druhé reformní teologové. Jistě, lze spolu např. s Philipem Funkem trvat na dělení na prakticky orientovaný „reformní katolicismus“ a na „teologický modernismus“, jenže ty se v konkrétních případech často překrývaly a nelze je od sebe vždy bezezbytku oddělit. Člověk může dokonce vzít v úvahu i kritéria, podle kterých Funk určuje „teologický modernismus“.⁴⁰ Nejde nám o to prokázat, že by mezi „reformním katolicismem“ a „teologickým modernismem“ *de facto* neexistoval rozdíl, ale o zjištění, že právě v očích Říma žádný takový rozdíl neexistoval. Problematika pojmu modernismu, jak se ho pokou-

šíme vycizelovat na základě encykliky *Pascendi* Pia X., spočívá ještě někde jinde. Pokud platí, že ve smyslu encykliky jakýkoliv příznivec nového spadá mezi modernisty, přičemž lze citovat obměnu známého Luegerova výroku: „O tom, kdo je modernista, rozhodujeme my,“ musíme si položit otázku: Má vůbec smysl ptát se po obsahu a vymezení pojmu modernismus? Svěvolí jsou tu brány otevřeny dokořán. Abychom vůbec mohli o modernismu smysluplně mluvit, je k tomu třeba sice vyjít z výroků učitelského úřadu církve, ale zároveň je nezbytné zjistit, jak o sobě smýšleli ti, kteří byli za „modernisty“ označeni.

2. Příbuzné pojmy a jejich vztah k pojmu modernismus

Už jsme viděli, že se církevní antimodernismus principiálně obrací proti „moderním“ příznivcům nového. Za „moderní“ se považovaly filozofie, názory a koncepce společnosti a světa, které se vytvořily od počátku novověku v nekatolickém prostředí. Věřilo se, že modernisté usilovali tyto s katolickou naukou neslučitelné impulzy vnést do církve a tak rozložit katolickou identitu. Není sporu o tom, že stoupenci nutnosti reformy církve v době modernistické krize usilovali o dialog se svojí dobou. Ba více: modernismus, stejně jako jeho předchůdce, liberální katolicismus, a v jistém smyslu už jansenismus, nelze pochopit jinak než na pozadí základních strukturálních přeměn probíhajících od počátku novověku. Všechny tyto jevy souvisejí s modernizací, s neschopností včas reagovat na změny a z toho vyplývajících krizí. Ani ten, kdo je přesvědčen, že se na prvním místě jedná o vnitřní záležitosti církve, nemůže popřít, že se musí vyrovnávat s obecným vývojem celé společnosti. Také terminologie, kterou historiografie užívá, když se snaží uchopit tento vývoj, by měla být zohledněna. Především si zaslouží zamyšlení pojmy „moderní“, „moderna“, „modernizace“, „postmoderna“ a „nová moderna“. Ptejme se: v jakém vztahu stojí tyto pojmy a jimi vyjadřované historické skutečnosti ke katolickému modernismu?

V nejobecnějším smyslu je pojem „moderní“, ve středověku „modernus“, odvozen od slova „modo“ (= nyní). Za „moderní“ jsou od přelomu 11./12. století považováni všichni, kdo se nějak rozcházejí se starobylou tradicí. Až dosud platila zásada „staré, tedy dobré“. Nyní se jí ale popravdě revolučně postavila jiná zásada: „Nové, tedy lepší.“ Nikoliv už *recapitulatio* starého dobrého, ale také už ne pouhé *restauratio*, nýbrž *reformatio*, obnova. Je známou skutečností, že především nominalisté, kteří se rozešli s dosavadním řádem věcí, byli označováni jako „moderní“. Pojmy „via moderna“, „devotio moderna“ se staly známkou kvality. S novou koncepcí myšlení a bytí se pojila dynamika, vývoj, chcete-li „pokrok“. ⁴¹ Je tedy pocho- pitelné, že samotný pojem „moderní“ nelze přesně časově určit. Moderní je vždy

to nové a to se mění v čase.⁴² Protože se modernisté dle jejich chápání sama sebe v každé době otevírají pro nové, velmi se blíží takovému pojetí pojmu moderní.

Na rozdíl od adjektiva „moderní“ se používání substantiva „moderna“, pojmu, který v posledních letech prožívá ve filozofii⁴³ a v sociálních dějinách⁴⁴ nebývalou konjunkturu, zdá být méně jednoznačné. Většinou se užívá jako synonymum pro „novověk“. Na začátku 19. století se proto říkalo spíše „moderní svět“, pojem, kterým se překládal do němčiny Tyrrellův oblíbený výraz „age“.⁴⁵ Pojem „moderna“ se ale najde i jako označení konkrétního období v rámci novověku, např. počínaje Osvícenstvím nebo Francouzskou revolucí.⁴⁶ V teologii se zpravidla v této souvislosti zmiňuje Schleiermacher, který se jako první systematicky vyrovnával se vztahem křesťanství a moderní doby.⁴⁷ Konečně současné historické práce kládou počátek moderny na přelom 19./20. století.⁴⁸

Právě tehdy se poprvé vynořuje pojem „moderna“, zpočátku ovšem vztahovaný na literární a uměleckou modernu a se zcela specifickým významem, který stojí v protikladu k tomu, co bylo až dosud nahlíženo jako moderní, pokrokové a osvícené. V roce 1886 se v zadním pokoji berlínského bytu Eugena Wolfa⁴⁹ zrodil pojem „moderna“, který se záhy stal synonymem vzpoury proti naturalismu v literatuře a umění a který se stal výrazem nového životního pocitu. Jeho stoupenci „zakusili“ v tzv. „crise de la fin de siècle“ křehkost pozitivistických náhražek náboženství a znejistění víry v pokrok, zakusili negativní dopady zvědečtění a profesionalizace, specializace a technologie. Jejich přechod k literární a umělecké „moderně“ s sebou nesl v celé Evropě antimoderní, iracionální a vitalistické znaky.⁵⁰ Pojmy typu „décadence“ dostaly v případě berlínského a vídeňského moderny pozitivní náboj, nejinak tomu bylo ve Francii či Itálii, kde se mladí literáti hlásili k „decadentismu“.⁵² V reakci proti historismu, racionalismu, proti víře v pokrok a vědu, odduchovnění společnosti a její přeměně v dav tito lidé objevovali „duši“⁵³ a pěstovali elitářskou, protiosvícenskou, „mystickou“ souvztažnost s přírodou. Najednou už není moderní pokrok, nýbrž naopak Nietzscheho kritika vědy, zdůraznění prožitku Wilhelma Dilthaye, kulturní kritika Lagardova či Julia Langbehn, přírodní mystika Bruna Willeho, která zdůrazňovala proticírkevní „náboženský cit“ Wilhelma Bölsche, ponoření do „duše univerza“, a konečně Arthur Bonus a jeho znovuoživení „germánského ducha“, rasistické, arijské světelné blouznění Guida Lista, ale také antropozofie Rudolfa Steinera.⁵⁴ Je jedním z rysů katolického modernismu, že občas přebíral některé představy tohoto „nového romantismu“. Až do té doby se totiž zdály obě strany vymezeny přesně obráceně. U novoscholastických strážců pravověří se pozitivistická víra ve vědu, typická pro 19. století, přenáší na teologii a dogmata, takže vytvoří jakousi pozitivistickou a racionalistickou „biologii víry“, která z víry dělá zvláštní druh vyš-

šího vědění a pravdy víry chce zpřístupňovat pomocí striktně vedených důkazů *more mathematico*,⁵⁵ zatímco modernisté dávali přednost mystice, nevyslovitelnému a také náboženské zkušenosti. Že to v souvislosti s modernismem v Německu znamenalo též náchylnost k výše jmenovaným pseudonáboženským novým mýtům, by nemělo být zamlčeno.

Jeví-li se tedy pojem „moderna“ podivuhodně mnohoznačný, neplatí to pro dnešními sociálními dějinami tak oblíbený pojem „modernizace“, který umožňuje dobře uchopit historické procesy. Thomas Nipperdey charakterizuje modernizaci jako historický vývoj, jako celou řadu trendů a proměn v hospodářské, politické a společenské oblasti, které se v rámci konkrétní historické epochy s různou dynamikou uskutečňují. Jelikož se jedná o nanejvýš komplexní a mnohostranné procesy, nelze je vystihnout jednoduše jedním pojmem. Lze se ale pokusit vyjádřit to, co se míní slovem modernizace, na nějakém konkrétním případě. Modernizací tak může být industrializace, parlamentarizace, proces překonání vlády jedince a klientského systému směrem k zvěcnění a abstraktní správě veřejných věcí, ale také třeba zdůraznění významu společnosti na úkor státu. Modernizace znamená zánik společnosti, která je zcela určována náboženstvím a církví, obrat k pluralismu, odmytologizování, sekularizaci, snahu o rozumové uchopení všeho, takže „život jedince už není určován tradicí a na místo několika dopředu daných rolí se objevuje volný výběr z mnoha společenských rolí, často protikladných“. Prosazuje se individualistické utváření života spojené s proměnou hodnotového systému: výkon, práce a úspěch odsouvají tradiční uspořádání, víra v dynamiku a změnu nahrazuje stabilitu.⁵⁶ Analýza katolického modernismu potvrzuje, že se v něm mnohé z těchto trendů vyskytovaly, i když situace u tzv. modernistů není prostou obdobou modernizačního modelu, ale je třeba ji nahlížet komplexněji. Pojem modernizace se tu a tam objevuje i na druhé straně fronty, když se např. Albert Maria Weiss staví proti jakékoliv „modernizaci křesťanství“,⁵⁷ nebo když mluví o „modernizovaném Duchu svatém“.⁵⁸ Podstata věci je ale důležitější než pojem. Svou roli samozřejmě sehrála i skutečnost, že centrum katolicismu leželo v městě Římě,⁵⁹ kde na rozdíl od severu, a to včetně italského severu, stále ještě rozhodovalo myšlení rodinného klanu a *clientelismo*.⁶⁰ Nakonec ještě připomeňme, že samotný pojem „modernizace“ nemá pro historika dopředu danou hodnotu. Přesto se dostal do pozice nového mýtu, který je prosazován s náboženským zápallem a osvícenským patosem.⁶¹

Proti mýtům pokroku a modernizace stojí, ostatně dnes už také téměř mytický a jen nevalně vymezený pojem „postmoderny“. Objevil se znenadání a s nečekanou silou po roce 1980 a stal se základem nové filozofie. Přitom došlo k tomu, že se původně jen popis situace stal novou normou, ačkoliv právě postmoderna

jakoukoliv obecně platnou normu potírá. Podle filozofa Lyotarda charakterizuje „postmoderna“ na prvním místě situaci naší informační společnosti. Jak poznamenal Gianni Vattimo, v postmoderní společnosti už neplatí zásada „nové, a proto lepší“. Tato doba ale zároveň není totožná s „předmoderní dobou“ – nikoliv tedy „staré, tedy dobré“, nýbrž ke slovu přichází neohraničená pluralita hodnot, přičemž už samotný pojem „hodnota“ zní poněkud nepatřičně. Všechno je heterogenní a nekompatibilní, všechno je možné, všechno je dovoleno, každý má pravdu. Tzv. starobylá „metavyprávění“ zakládající jednotu společenství, ideje svobody, rozumu a smyslu podle Lyotarda ztrácejí svůj význam. Už neexistují žádné obecné zásady, ale také už neexistuje žádný, k čemu konkrétnímu směřující historický vývoj, jako byl posun od mýtu k logu, nýbrž zůstává pouze a jediné neustálá a stále razantnější změna. Jedna proměna hodnot a paradigmat ústí okamžitě a zdánlivě bezcílně v proměnu další. Postmoderna je tak ve svém pluralismu radikálně moderní, a přitom zároveň protiosvětská a anti-moderní. Místo neustálého pokroku nastupuje „konec dějin“. Není náhodou, že postmoderní filozof Gianni Vattimo navazuje na Heideggerovu recepci Nietzscheho a na jeho kritiku vědy a pokroku.⁶² Lze ale také snadno pochopit, proč se myslitel typu Habermase rozhodně staví proti „postmoderním pozicím“ a odepisuje je jako „nový romantismus“.⁶³ Zbývá podotknout, že se pojem „postmoderna“ – podobně jako pojem „moderna“ – nevztahuje jen na označení konkrétní epochy. Jak řekl Umberto Eco, každá doba má svoji modernu a svoji postmodernu. Tváří v tvář tomu všemu se můžeme klidně ptát, jaký má potom smysl mluvit o někom jako Guardini coby postmoderním autorovi. V jeho případě nemůže postmoderní zjevně znamenat radikální hodnotový pluralismus, ale naopak konzervativní „překonání moderny“. Tendence k takovému pojetí se vyskytují také u „modernistů“, jak jsme již viděli u literární moderny. Obecně ale takový výklad není v souladu s většinovým chápáním postmoderny, a měli bychom se mu proto raději vyhnout.

Na závěr bychom měli ještě zmínit pojem „nová“ či „druhá moderna“. Obrací se otevřeně proti „postmoderně“, tomuto „novému romantismu“. V situaci přestavby průmyslové společnosti na informační nepokládá, na rozdíl od kritiky pokroku ze strany postmoderní pravice, starý model modernizace za přežilý, ale naopak právě za nosný model pro budoucnost, jak to vystihuje článek publikovaný v srpnu 1996 v časopise *Vorwärts*: „Strana SPD byla vždy stranou moderny. Dnes stojíme před velkými společenskými transformacemi, před druhou modernou...“⁶⁴ V katolickém prostředí lze v této souvislosti poukázat (viz např. Poulat) na dynamiku modernistů, kterou se vyznačovali byť při zcela jiných úkolech.⁶⁵

II. Jak modernisté pojímali sami sebe

1. Modernistické sebepochopení

Pojem modernismu, jak jsme si ho představili, vychází ze závěrů encykliky *Pascendi*. Ukázal se krajně širokým, spíše jako úderné heslo, kterým je možné zasáhnout jakéhokoli „úchylnáka“: „Palcát, kterým lze udeřit na Blondela a Loisyho a kterým lze stejně dobře udeřit na Schella a Fogazzara, Ehrharda i Müllera, Günthera i Schrörse.“^{66 67} Abychom se tedy dopracovali k přesnějšímu vymezení modernismu, bude správné, ba dokonce nezbytné, podívat se na to, jakým způsobem se chápali sami dotčení.

Nepochybně zde přitom zásadní roli hraje George Tyrrell. Podrobně se zabýval pojmem „modernismus“ a zformuloval vlastní sebepojetí modernistů, i když on sám by raději upřednostnil pojem „liberální katolicismus“. Ve svém programovém díle *Through Scylla and Charybdis* píše: „Modernismus znamená věřit v katolicismus; ale to znamená věřit taky v moderní svět. A tahle víra jde v obou případech do takové hloubky, že člověk může být s pokojnou důvěrou kritický až do konce.“⁶⁸

Tato věta, kterou Tyrrell v nejrůznějších obměnách opakoval,⁶⁹ je pro sebepochopení modernistů zásadní. A sice v tom, že modernistům, především těm nejlepším z jejich řad, rozhodně nešlo o to být nekriticky otevření pro požehnání moderny a být za každou cenu na výši doby. Tyrrell píše: „Nějaké lehkovážné nadšení myšlenkami a tendencemi naší doby by se sice dalo snadno omluvit, dokonce může být nezbytné jako revolta proti podobně laděnému nadšení pro myšlenky 13. století. V podstatě se ale oba postoje vnitřně neliší, jediný rozdíl je mezi filištýny zde a filištýny tam.“⁷⁰

Modernismus, jak ho chápal Tyrrell, měl dva póly: katolicismus a moderní dobu. K oběma chtěli modernisté přistupovat kriticky, oběma chtěli zůstat věrní, od obou trpěli. Přitom ve své většině nezamýšleli prosazovat modernizaci církve ve stylu jejího přizpůsobení aktuální módě, ani nechtěli následovat liberální „Kulturprotestantismus“, proti kterému právě Tyrrell odhodlaně bojoval.⁷¹ Pokud k tomu později přece došlo, vyplynulo to většinou z toho, že je k tomu okolnosti donutily. Ve skutečnosti usilovali o spojení věrnosti víře a loyality k církvi s modernitou, smíření mezi moderním myšlením a zděděnou vírou.

Při pokusu o pochopení katolického modernismu musíme zohlednit tyto Tyrrellovy teze. Znamenají doplnění a zkorigování definice modernismu obsažené v encyklice *Pascendi*. V protikladu k velmi širokému vymezení encykliky mají Tyrrellovy charakteristiky podstatně užší záběr. Je tu ale ještě jeden moment. Tyr-

rellovi nejde zase tolik o konkrétní obsah. Co je pro něj podstatné, je stále nové setkávání církve a moderní doby. Pro něj neexistuje žádný uzavřený „modernistický systém“. Na čem opravdu záleží, je dynamika.⁷²

Přitom se přirozeně můžeme ptát, co konkrétně zastával katolický modernismus na začátku 20. století. Odpověď ale není vždy jednoznačná. Za prvé proto, že „modernisté“ netvořili žádnou uzavřenou skupinu. Za druhé proto, že existovala dvě v zásadě protikladná pojetí „moderny“, o kterých jsme mluvili výše. Dozajista u nich najdeme myšlenky osvícenství a modernizace, ale stejně tak i kritiku přehnaného racionalismu v náboženské oblasti. Přesto lze vytyčit několik základních charakteristických momentů:

1. Především, modernisté brali vážně dějiny, dějinnost a vývoj, s čímž souvisí jejich důraz na výzkum a hlubokou znalost pramenů víry, které studovali metodami novověké vědy.⁷³ V tomto ohledu modernisté navazovali na tradici založenou Döllingerem a jeho proslulým projevem z roku 1863.⁷⁴ Historická teologie, exegeze Starého a Nového zákona, patrologie a dějiny dogmatu se konečně dočkaly docenění své skutečné hodnoty a přestaly se krčit v koutku jakožto pomocné vědy dogmatiky a apologetiky. Úkol doby zněl: s pomocí historicko-kritické metody přistoupit k vědeckému studiu Bible. Základním východiskem přitom byla trvalá snaha zůstat zároveň věrný jak vědeckému přístupu, tak církevnímu učení. Také Loisy, nejvýznamnější modernistický exegeta, začal takto své bádání, byť se mnohem později dostal až do bodu, kde se jeho věrnost církvi kvůli nepochopení a nepřátelství církevních orgánů zlomila.⁷⁵ Naopak dominikán P. Marie-Joseph Lagrange dokázal jít namáhavou cestou trpělivosti a poslušnosti až do konce.⁷⁶

Co jsme konstatovali pro biblickou exegezi, platí zcela i pro patristiku, kterou lze přímo označit za modernistickou vědu. Především v Německu a Francii se patristika v době modernismu těšila velkému rozkvětu a stala se respektovanou historickou vědou.⁷⁷ Totéž platí o dějinách dogmatu. Nikoliv náhodou se do konfliktu s církevním učitelským úřadem dostali především právě exegeti jako Semeria, Minocchi, Lagrange, Hummelauer, Zapletal, Holzhey, Tillmann, patrologové a historici dogmatu jako Le Roy, Mandonnet, Schnitzer, Koch či Franz Wieland.⁷⁸

2. Zdůraznění významu subjektivity, kterou bychom ale neměli ve stylu encykliky *Pascendi* a antimodernismu ztotožňovat s pojmem užívaným Kantovou filozofií, německým idealismem a protestantskou teologií.⁷⁹ Modernistické zdůraznění subjektu připomíná mnohem spíše dokončení novověkého obratu k jedinci. Odsud se odvozuje důraz na odpovědnost a svědomí, na odvahu pozdvihnout kritický hlas a samostatnost včetně pěstování tzv. aktivních občanských ctností. „Laici nesmí čekat na kněžstvo, kněží ať nečekají na biskupy, biskupové pak na papeže“ (arcibiskup Ireland).⁸⁰

3. Zdůraznění subjektivity také ve věroučných otázkách. Modernističtí teologové se více či méně shodli na tom, že staré řecké myšlení a scholastickou metafyziku musí nahradit nové koncepce. Kladla se však naléhavá otázka: Pokud odložíme starou metafyziku, která přece jen představuje vypracovanou metodu přirozeného poznání nadpřirozených pravd víry, bude poznání Boha vůbec možné? Nezůstane nám pak pouze cesta iracionální, subjektivistické zkušenosti Boha?⁸¹ Odpovědi modernistů na tuto otázku nejsou jednoznačné. Přesto ani Tyrrell, který více než kdokoli jiný vyjadřoval mystickou stránku modernismu a který se hlásil k negativní teologii, nemá porozumění pro ryzí subjektivismus. Privilegované místo setkání s Bohem, samu „poznatelnost Boha“, lze podle něj najít ve viditelném křesťanském společenství s jeho svátostným životem, „mystické tělo Kristovo jako orgán křesťanského ducha“. Tedy ani hierarchie, ani teologie, nýbrž působení Kristova Ducha v církvi a život věřících z tohoto Ducha jsou rozhodující.⁸² Právem Bremond zdůraznil nad Tyrrellovým hrobem: „Už kvůli potřebě viditelné organizace, ale ještě více pro svoji hlubokou víru ve svátostnou stránku náboženství a pro svou velkou lásku k ní se k církvi vždy hlásil.“⁸³

Jak známo, pozdější katolická teologie tyto Tyrrellovy závěry zpočátku jen málo zohledňovala. Tzv. katolická heideggerovská škola, především Karl Rahner, usilovala při řešení otázky přirozeného poznání Boha o „transcendentální prokázání Boha“. Dnes se proti Rahnerem zastávané řecko-intelektuální tradici nezdíka staví biblické myšlení,⁸⁴ ale také se mluví, v tomto bodě podobně jako Tyrrell, o „církvním společenství jako přednostním místu setkání s Bohem“.⁸⁵

4. Modernisté měli v protikladu k tehdejšímu integristům zcela jiné vidění církve. Obraz církve vytvořený v 19. století měl podobu vznešeného paláce, nepřemožitelné skály, pevnosti obležené ze všech stran.⁸⁶ Byl to také obraz centrálně řízené absolutní teokracie. V porovnání s tím zastávali modernisté baron Friedrich von Hügel, Tyrrell nebo Fogarazzo v proslulé scéně setkání „světce“⁸⁷ s papežem zcela jiné vidění církve. Pro Tyrrella nepředstavuje církev na prvním místě „právní instituci“ a pečlivě vyváženou hierarchickou pyramidu, biskupové a papež patří do společenství služebníků křesťanského společenství, církev je povolána ke službě světu, laici k apoštolátu. K roli papeže Tyrrell píše: „Papež car a absolutní teokratický monarcha [...] musí v logice křesťanství nutně ustoupit papeži, který jako největší, jako prvorozený z mnoha bratří nebude nosit titul *servus servorum Dei* jen navenek.“

O církvi říká: „V církvi chápáné jako organický výtvar, tedy pravý opak mechanického zřízení organizace, musí dojít k vyrovnání mezi vedením církve a jejím v zásadě demokratickým charakterem.“⁸⁸ Takové vidění církve stavěl Tyrrell do protikladu k ultramontánnímu pojetí církve jako církve „papeže bez církve“.

Učitelství úřad a církevní hierarchie nejsou podle Tyrrella nad církví, ale nejsou jí zase ani podřízeni. Učitelství úřad je organickou součástí církve, jejíž život a vůle skrze hierarchii a úřad a díky organickému spojení celé církve a jejího úřadu nacházejí své vyjádření.⁸⁹ Modernisté měli obraz otevřené církve, žádné uzavřené pevnosti.

5. Modernisté měli také velmi široké pojetí katolicismu a přinejmenším v zárodcích i ekumenické naladění. Katolicismus podle modernistického chápání není oním vymezujícím protireformačním pojmem, který vychází z koexistence několika konfesijně odlišných společenství, ale chápe slovo „katolický“ v jeho původním významu „všezahrnující“ a „obecný“.⁹⁰ Ani to ale nebylo v tehdejší římskokatolické teologii zcela nové. Povzbuzení prohloubeným studiem církevních otců, zvláště v Německu, již autoři jako Möhler a Klee znovu objevili původní smysl slova katolický a jeho ekumenický impulz.⁹¹ Především Tyrrell, od kterého se učili takřka všichni modernisté, vycházel z takového chápání katolicismu, které v jeho podání zahrnovalo nejen všechny konfese, ale taky všechna náboženství a vůbec veškeré lidstvo. Tyrrell byl přesvědčen: „Kristův Duch působí v duších milionů katolíků, nekatolíků a nekřesťanů, hledá svou cestu od srdce k srdci a proniká skrze všechny konfesijní bariéry, které teologie vystavěla.“⁹²

Jistě, ne všichni „modernisté“ sdíleli takové pojetí katolicismu. Ale určitá ekumenická otevřenost přece jen vyznačuje velkou většinu modernistů. Zcela zjevné je to v případě kroužku okolo Rosminiho praneteře Antonietty Giacomelli v Římě, ke kterému vedle katolíků patřily také významné osobnosti italské laické kultury jako Luigi Luzzatti, Scipio Sighele nebo Giovanni Amendola. Interkonfesijní setkání, která se vyznačovala tolerancí a důrazem na svobodu svědomí, patří mezi novinky v církevním a společenském životě při setkání moderny a evangelia.⁹³ V Německu bylo toto ekumenické naladění zastoupeno dosti slabě. Většinou se modernisté vůči protestantům úmyslně a zřetelně vymezovali. Důvod je zřejmý. Vymezení sloužilo k sebeobraně. Přesto se např. Otto Sickenberger v jednom ze svých spisů dokázal ohradit proti „extrémnímu antiprotestantismu v katolickém životě a myšlení“ a proti přeceňování úřadu a jednostranně právníckému a hierarchickému chápání církve zdůraznit všeobecné kněžství všech pokřtěných.⁹⁴

2. Vymezení – vazby

Při bližším určení, co modernismus byl a čím chtěl být, nám může pomoci, když od sebeporozumění modernistů přejdeme k jejich vazbám na jiná uskupení. Tomu se alespoň stručně budeme věnovat nyní.

1. Nejprve zmiňme vztah k protestantismu. Učitelství úřad církve i řada katolických teologů totiž označovaly modernisty za zakuklené protestanty.⁹⁵ Naopak od protestantů a od katolíků, kteří přestoupili k protestantismu, opakovaně slychali výtky, že nejsou dost důslední. Jako kdyby je jejich přístupy musely nutně dovést až k protestantismu. Buď se člověk bezezbytku podřizuje papežově církvi, která je ze své podstaty jednou provždy centralistická, integristická a ultramontánní, nebo člověk jednou překročí hraniční linii a pak přejde k protestantům. Tak přibližně argumentoval hrabě Hoensbroech, bývalý jezuita, který to dotáhl až na představeného Protestantského svazu.⁹⁶ Proti oběma výhradám, tedy zakuklenému protestantismu i polovičatosti v reformním odhodlání, se dotčení oprávněně bránili. Drtivá většina modernistů hodlala zůstat katolíky, protože věřili, že je církev schopna proměny.⁹⁷ Nechtěli žádnou jinou ani novou církev. Neodmítali ani právní struktury o sobě, ani papežství, jediné, co odmítali, bylo to, co pokládali za deformace: ultramontanismus a centralismus, přehnané lpění na autoritě a integrismus, zášť vůči vědě a uzavřenost vůči světu a kultuře.

Na druhou stranu nejsou výše uvedené výhrady zcela neodůvodněné. Mezi modernisty a protestantismem existovaly jisté společné prvky. Patří k nim častokrát zmiňovaná subjektivita, snaha po zvnitřnění náboženských norem k vědomě prožívaným osobním postojům, úsilí o „rozumný“ katolicismus, ale také velká úcta k Božímu slovu v Písmu sv. a respekt před historicko-kritickou německo-protestantskou exegezí. Přesto byli tzv. modernisté přesvědčeni, že univerzální katolický princip je dost obsáhlý a široký, aby toto vše do sebe pojal, aniž by kvůli tomu typicky katolické hodnoty smyslovosti, svátostného a mystického života, včetně lidové zbožnosti musely ustoupit puritánské strohosti.⁹⁸ Většina modernistů usilovala o syntézu, byť jim to přinášelo obvinění ze synkretismu.⁹⁹

2. Pokud jde o vztah modernismu k liberálnímu katolicismu, můžeme odkázat čtenáře na Loomeho výzkumy. Podle nich byl tzv. modernistický systém pouhou fikcí. Antimodernistická kampaň encykliky *Pascendi* byla v podstatě namířena proti liberálnímu katolicismu,¹⁰⁰ ostatně také Tyrrell by nejraději nahradil pojem „modernismus“ za „liberální katolicismus“.¹⁰¹ Skutečnost, že se „liberální katolíci“ v minulosti více věnovali snahám o reformu církevních struktur a působení ve společnosti a politice, zatímco vůdčí osobnosti modernistů kladou důraz na obnovu teologie, není žádný protimluv. Neboť, jak píše Tyrrell kardinálu Mercierovi, lidé zahledění do středověku zůstávají stále stejní, ale modernisté se mění, protože se mění doba se svými požadavky a výzvami. Tyrrell proto řadil „modernismus“ své doby se všemi specifickými otázkami a různými podobami ke stále novému úsilí „liberálních katolíků“ o „Aggiornamento“ v teologii a církvi.¹⁰²

Vzhledem k otevřenosti pro moderní svět patří reformní katolicismus i modernismus přes vzájemné rozdílnosti k tradici liberálního katolicismu a do jisté míry – alespoň po mém soudu – také k svému předchůdci „jansenismu“, minimálně ve smyslu jezuitského úderného hesla. Je to tradice alternativního katolicismu, který usiluje o stále nové přiblížení se k modernímu světu s jeho různorodými, stále novými projevy s cílem smířit „church“ a „age“. V době jansenistické kontroverze stálo proti jezuitskému katolicismu, charakterizovanému potridentskou uzavřeností, výlučností nauky a centralistickým zahleděním na Řím, hned několik odlišných reformně laděných skupin, které se více než na římské doktrinnální teze orientovali na člověka, jeho svědomí, na náboženský prožitek.¹⁰³ V 19. století pak liberální „katolíci“, především Rosmini, podobným způsobem usilovali o smíření církve a modernity.¹⁰⁴ Všechny tyto pokusy o sblížení s modernou se svými nebezpečnými důsledky a zraněními lze chápat jako jednu jedinou krizi růstu katolické církve.

3. Mezi předchůdce modernismu byl již velmi záhy zařazen amerikanismus.¹⁰⁵ Ten může být právem chápán jako varianta liberálního katolicismu. Především jedna vlastnost liberálního katolicismu, úsilí o smíření s národní kulturou, jak to známe z Itálie a Francie, je u amerikanismu velmi výrazná. Amerikanismus se také vyznačuje sympatií pro myšlenku pokroku a pro demokratické principy.

Přenesení „amerikanistických“ myšlenek do Francie oživilo tamní dlouhou a intenzivně vedenou diskuzi mezi monarchisty a republikány¹⁰⁶ a na vrcholu modernistické krize bylo ve Francii běžné, že se antimodernisté rekrutovali z řad monarchistů, zatímco modernisté patřili mezi demokraty.¹⁰⁷ Z Francie se potom amerikanismus dostal přes Schella do Německa. Jeho programový spis *Katolicismus jako princip pokroku* (*Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*) z roku 1897 vědomě přejímá myšlenky amerikanismu. Stojí na začátku celé řady proreformních publikací německých autorů, z nichž je za nejvýznamnější považován spis Schellova žáka Josepha Müllera. Schell a další reformní katolíci jsou ovšem u římských orgánů považováni za „amerikanisty“.¹⁰⁸

4. Měli bychom se podívat i na vztah mezi modernismem a starokatolíky. Odpověď bude mít více rovin. Na jedné straně se modernisté vůči starokatolíkům jasně vymezovali, na straně druhé k nim někteří modernisté nakonec přestoupili. Francouzský „starokatolík“ Hyacinthe Loyson, který se účastnil také berlínského náboženského kongresu roku 1910, platil mezi modernisty v Německu, Francii a Španělsku za spřízněného myslitele.¹⁰⁹ Sám Tyrrell choval ke starokatolíkům jisté sympatie.¹¹⁰ Především ale on a s ním mnozí další viděli svůj příklad v Döllingerovi a jeho důrazu na dějiny a dějinnost oproti víře postavené výhradně na autoritě. Podle Tyrrella to bylo zcela v souladu se základním principem kato-

lické tradice, jak jej zformuloval Vincent z Lerina a ke kterému se Döllinger hlásil po celý svůj život. Když mu kardinál Mercier vyčetl, že následuje „odpadlíka Döllingera“, kterého považuje za „protestanta“, Tyrrell mu odpověděl: „Co vlastně takový paradoxní výrok říká? Princip tradice, podstatná myšlenka katolicismu, je nyní základní myšlenkou protestantismu!“¹¹¹

Příliš bychom věc zjednodušovali, kdybychom řekli, že modernisté usilovali o reformu církve, zatímco starokatolíků šlo o uchování principu tradice proti římskému „modernismu“, který se projevil vyhlášením dogmat I. vatikánského koncilu. Pravda, někteří „modernisté“ to takto viděli. Německý modernista Karl Gebert například napsal, že příkazem doby není starokatolický návrat k prvotní církvi, ale vystavění mostu mezi církví, jak se kontinuálně vyvíjela, a dneškem.¹¹² V podstatě jsou takové ideologické rozdílnosti pouze výmluvou. Zásadní je něco jiného: modernisté se poučili z historie starokatolíků, kteří se nechali vyloučit z církve a upadli do bezvýznamnosti. Modernisté jako Gebert a Schell proto došli k závěru: „Co se týče pokrokového hnutí uvnitř katolické církve, může dosáhnout svého cíle, tedy náboženské a vědecké obnovy celé církve pouze tehdy, pokud zůstane v rámci matky církve.“¹¹³ Protože nechtěli sdílet osud starokatolíků, museli se modernisté vůči nim vymezit.

5. Konečně zbývá otázka vztahu mezi modernismem a reformním katolicismem na jedné straně a anti-ultramontanismem na straně druhé. Protože se tato záležitost zvláště dotýká německých poměrů, vrátíme se k ní později.

III. Podoby modernismu v jednotlivých zemích

Jak jsme již konstatovali, zahrnuje pojem „modernismus“ celou řadu různých podob. Až dosud jsme poukázali na dvě základní, jednu „moderní“, historicko-kritickou a jednu „antimoderní“, nábožensko-mystickou. Za zastávce prvního směru platí exegeti a historici dogmatu, především Loisy, druhý je zastoupen mystikem Tyrrellem, přičemž některé kritické hlasy, např. mladý Friedrich Heiler, uznávaly za pravý modernismus pouze druhou skupinu.¹¹⁴ Vzhledem k tomu, že encyklika *Pascendi* odsoudila oba směry, má spor o to, kdo jsou praví modernisté, pramálo smyslu. Kromě toho bychom měli zřejmě uznat existenci ještě jednoho směru, „sociálního“ modernismu. Nakonec bychom ještě mohli zmínit římskou klasifikaci z let 1907–1914, ale tím se nyní nebudeme hlouběji zabývat. K čemu ale až dosud prakticky nedošlo, je výzkum odlišných podob modernismu v jednotlivých zemích s jejich vždy specifickou národní kulturou. Rádi bychom připojili alespoň několik postřehů, přičemž se podrobněji zaměříme na Německo.

1. Spojené státy

Už jsme zmínili, nakolik byl tzv. „amerikanismus“ ovlivněn postavením katolíků v Americe. V posledku šlo o inkulturaci katolíků do společnosti, jejíž chápání člověka a světa bylo v mnohém dáno protestantským obratem k člověku a dynamic-kou modernizací. Američtí katolíci zjistili, že svědomí, odpovědnost, iniciativa, výkon, svoboda, pokrok, aktivní činnost, jinými slovy *American Way of Life* jsou slučitelné s katolicismem a vědomě tyto hodnoty postavili proti stále více zaostávající románské kultuře, která tehdy vládla katolické církvi.¹¹⁵

2. Italský modernismus

Výzkum modernismu v Itálii není vzorem pro ostatní náhodou. Pro Itálii více než pro kteroukoliv jinou evropskou zemi platí, že liberální katolicismus se svojí dlouhou tradicí jakoby plynule přechází do modernismu. Opakovaně se setkáváme s tvrzením, že právě Itálie je původním domovem modernistické reformy. Ta začala již Rosminim a jeho požadavkem na obnovu církve z Ducha evangelia. Již roku 1910, na samém vrcholu modernistického hnutí, poznamenal italský literát, budoucí švagr Thomase Manna, Giuseppe Antonio Borgese: „Gioberti je náš Tyrrell, Rosmini je náš Loisy.“¹¹⁶ Na tom je přinejmenším tolik pravdy, že od vystoupení tzv. nových guelfů, od doby Giobertiho, Rosminiho a Lambruschiniho a mnoha dalších reformních katolíků italského Risorgimenta 19. století byla půda pro náboženský neklid přelomu století připravena tak dobře jako nikde jinde. Už u Rosminiho se přitom v italském reformním katolicismu pojí požadavky na náboženskou obnovu s voláním po setkání se soudobou italskou kulturou a společností a po aktivním podílu církve na utváření nového italského státu.¹¹⁷

S tím souvisí další aspekt: výrazněji než kdekoli jinde se modernismus v Itálii dostal mezi široké lidové vrstvy. Jak je v Itálii zvykem, nezůstal ani modernismus omezen na úrovni akademické, elitní záležitosti. Na rozdíl od více teologicky orientovaného modernismu ve Francii a Německu mu šlo na prvním místě o náboženskou praxi. V kroužcích, jaký se vytvořil např. okolo Antonietty Giacomelli v Římě, se pěstovala „hlubší zbožnost, bližší počátkům křesťanství, a tím pádem také schopná ryzejšího a těsnějšího kontaktu s moderním světem“.¹¹⁸ Praktické zaměření italského „modernismu“ vedlo k tomu, že se stal skoro lidovým hnutím, které připravilo půdu pro vznik katolické demokratické strany.¹¹⁹ Politik Romolo Murri patřil mezi nejvlivnější italské „modernisty“.¹²⁰ A spolu s ním spisovatel Antonio Fogazzaro, který ve svém románu *Světce* vykreslil obraz ideálního „modernisty“.¹²¹

K mnoha italským modernistickým časopisům patřila také kulturní revue mimořádné mezinárodní úrovně *Il Rinnovamento*, která byla spjata nejen se jmény jako Scotti Gallarati, ale spolupracovali s ní také von Hügel a Tyrrell.¹²²

3. Francouzský modernismus

Také francouzský modernismus má specifické rysy dané historickou situací ve Francii. Přes obdivovaný pokus papeže Lva XIII. o smíření s republikou (*Ralliements*)¹²³ zde hrají od počátku, tedy od překladu biografie P. Heckera, až do konce, tedy po zákaz demokratického hnutí Sillon Marca Sangniera, rozhodující roli politická pnutí. Pojmy „monarchista“ a „antimodernista“ lze ve Francii libovolně zaměňovat. Dalším specifickým rysem Francie je podobně jako v Itálii skutečnost, že proti sobě stály prakticky po celé 19. století vyhraněný liberální katolicismus s – ve francouzské tradici silně zakořeněným – pocitem národní výlučnosti a s osobnostmi jako Montalambert, Dupanloup, Gratry proti právě tak vyhraněnému ultramontanismu a nesmiřitelnému integrismu počínaje De Maistre až po Veillota.¹²⁴ Odtud také pochází tíhnutí francouzského modernismu k typicky francouzské kultuře pokrokového proudu. Dalším znakem francouzského modernismu, zvláště modernistické exegeze od Loisyho po Lagrange, představuje úsilí o kvalitu vědecké práce. Stála za ní myšlenka katolické „vědy“, která by se zcela vyrovnala vědecké práci mimo církevní kruhy.¹²⁵ Podobně jako Francie laicistická¹²⁶ si také Francie liberálně-katolická často osvojovala tzv. německou vědu právě proto, aby mohla účinně čelit laicistické levici i ultramontánní pravici.¹²⁷ O tom, že také „mystická“ složka modernismu byla ve Francii zastoupena, svědčí jména jako Le Roy, Laberthonnière a Bremond.¹²⁸

4. Modernismus v Anglii a Irsku

Modernismus v těchto zemích je spojen zvláště se jmény Tyrrella a barona von Hügela, kteří jsou klíčovými postavami pro sebechápání modernistů. Že by se přitom nemělo zapomínat ani na další rys anglického modernismu, kterým je požadavek na samostatnost laiků včetně žen v církvi, prokázala před časem Ellen Leonhardová na příkladě Maude Petreové.¹²⁹ Další specifickou známkou anglického modernismu bylo jeho ekumenické naladění. Von Hügel vyhledával kontakty s německými protestantskými teology a religionisty,¹³⁰ Tyrrell měl zase přátele v anglikánské církvi. Na kongresu pro svobodné křesťanství (*Berliner Weltkongress für freies Christentum*) v roce 1910 mluvil anglikán a Tyrrellův přítel Alfred L. Lilley jménem anglických modernistů.¹³¹ Jak ukázali Looome a Hutchinson,

podněty anglosaského modernismu působily také mezi anglikány a v prostředí amerického protestantismu.¹³² Jinak mnohé z toho, co jsme uvedli o modernistech v jiných zemích, platí i pro Anglii. Také zde předchází liberální katolicismus modernisty. Postavy jako lord Acton, lady Blennerhassetová, Edmund Bishop, především ale John H. Newman se jeví jako „modernisté před modernismem“, ačkoliv Newmanův „oddaný žák“ Tyrrell myšlenky a požadavky svého učitele v posledku překračuje.¹³³

5. Modernismus v Německu

Ještě před několika málo lety se soudilo, že v Německu nebyli žádní modernisté, a opakovalo se tak tvrzení pastýřského listu německých biskupů z 10. prosince 1907.¹³⁴ Ve stejném duchu vypovídá i řada písemností, které se zabývají antimodernistickou přísahou a které měly usnadnit německým teologům a farářům její složení a podpis.¹³⁵ Jednalo se o tvrzení určené navenek, na obranu. Ve skutečnosti se díky tomu podařilo k velkému překvapení Pia X. vyjmout Německo z modernismu.

Modernismus totiž byl v Německu přece jen přítomen. I když ponecháme stranou udání na členy Görresgesellschaft a strany Zentrum organizované Benignim a jeho pomocníky,¹³⁶ zůstane sdostatek teologů, jejichž závěry a metody spadají do modernismu. Pokud budeme trvat na faktickém rozdílu mezi praktickým a teologickým modernismem, přikláním se k názoru Philippa Funka, že se teologický modernismus v Německu skoro nevyskytoval. Jak ale říká Funk, nejde „o žádnou pochvalu, protože to plyne z nedostatečné síly k spekulativnímu a nábožensko-filozofickému zpracování nejdůležitějších teologických problémů“.¹³⁷ Německý modernismus opravdu postrádá, byť je to zčásti dáno převahou politického katolicismu, mimořádné osobnosti a jeví se jako málo tvůrčí. Jeho představitelé jsou, odhlédneme-li od dvou až tří dobrých patrologů a historiků církve a dogmatu, druhořadí teologové. Dokonce i profilující němečtí modernisté Schnitzer, Funk a Rudolphi byli převážně jen prostředkovatelé myšlenek, které se zrodily v Americe, Anglii, Francii a Itálii. Německý modernismus byl epigonský a reproduktivní, k tomu ještě navíc elitářský a bez širší odezvy u veřejnosti.¹³⁸

Když jsme konstatovali, že také v Německu existovali „modernisté“, objevuje se tu před historickým bádáním další problém. Spočívá v tom, že se v Německu pod názvem „modernisté“ vyskytovaly také skupiny, které již opustily základní principy katolické víry. Jejich cílem nebylo setkání církve a moderny, ale rozchod s dogmaty a vznik jiné církve. Problém se ještě komplikuje tím, že tyto skupiny, které se samy chápaly jako „levé křídlo katolického pokrokového hnutí“,¹³⁹ měly

s těmi, které v církvi hodlaly setrvat, jeden společný tiskový orgán: *Das Zwanzigste Jahrhundert*, později *Das Neue Jahrhundert*.¹⁴⁰ Často najdeme v jednom čísle příspěvky, které si naprosto protiřečí. Zatímco se jeden článek přimlouvá za připojení ke starokatolíkům, druhý je rozhodně proti; láme-li jeden autor kopí pro *Hochland*, o dvě stránky dále najdeme jiný příspěvek, který se obrací proti Kulturnímu katolicismu *Hochlandu* stejně jako proti Krausovi, Schellovi a Ehrhardovi jakožto „nejistým a bezcharakterním katolíkům“, zcela ve stylu Hoensbroecha.¹⁴¹

Zde je vymezení zcela nezbytné. Představitelé tzv. „levého pokrokového křídla“ se pro odlišení od „krotkých reformních katolíků“ tak vehementně prohlašovali za „moderním křesťanstvím“ zformované „laické modernisty“, kteří „hodlají jít cestou skrze naši soudobou kulturu až ke Kristu“,¹⁴² že musí být zcela jasně řečeno, že naplnili pojem „modernismu“ obsahem, který má pramálo společného s pojetím takového Tyrrella. Cílem těchto „laických modernistů“ a jednotlivým článkem, který je pojil dohromady s dalšími skupinami okolo časopisu *Das Zwanzigste Jahrhundert*, nebyla na prvním místě vnitřní obnova církve skrze prohloubení náboženského života, ale boj proti ultramontanismu – představovanému stranou Zentrum – a úsilí o kulturní a politickou emancipaci. Přitom se diskuzní témata zas tak neliší od těch, která tehdy hýbala celým německým katolicismem. Klíčová slova zní „méněcennost“, „kultura“, „národ“.¹⁴³ Přinejmenším stejně silně jako „vnitřní“, Tyrrellem ovlivněný „modernismus“ se v časopise *Zeitschrift der deutschen Modernisten* hlásí o slovo také „kulturní katolicismus“, který hodlá co nejdříve dohnat a pokud možno předejnat kulturní nadřazenost protestantů v Německu. To je ovšem téma, které není ani specificky modernistické,¹⁴⁴ ani výhradně německé. Lze ho nalézt také v Americe a Itálii, kde však protivníkem není protestantská císařská moc, ale laicistický stát.¹⁴⁵ Vnitrocírkevní disent se v Německu stejně jako jinde pojil s neutěšenou společenskou situací katolíků, se zaostáváním ve vývoji, s odporem vůči modernizaci, a často ani v konkrétních věcech není možné jedno od druhého oddělovat.

Je těžké přitom všem mluvit o „katolickém modernismu“ ve stejném smyslu, jak je tento pojem současným historickým bádáním chápán a používán mimo Německo, především ve Francii a Itálii. Alespoň tam, kde tzv. „levé pokrokové křídlo“ opustilo základní principy křesťanské víry, je třeba udělat jasnou dělící čáru, jak to ve své době učinil již Tyrrell. Skutečnost, že k tomu zdaleka ne vždy a ne jednoznačně došlo, byla vodou na mlýn pro ty, kteří tehdy jednoduše ocejovali modernismus za proticírkevní, a také pro ty, kteří tak činí dosud. Jako např. Walter Brandmüller, který v polemice s Peterem Hünermannem cituje článek z *Frankfurter Zeitung* z 22. července 1907, podle nějž „modernismus“ hlásá, že „výroky jistého Ježíše“ ve spojení s příběhem o jeho osobě dodaly základ, okolo kterého

se „za spolupůsobení mesiánských představ, řecké filozofie, vizí římského proletariátu a římského univerzalizmu“ vytvořilo křesťanství. Když Brandmüller konstatuje, že papež proti takovému pojetí nutně musel zasáhnout,¹⁴⁶ musí mu dát každý katolík za pravdu. Modernistické přesvědčení takového Tyrrella, ale také vůdčích německých modernistů jako Funk a Rudolphi, tím ale není nijak dotčeno, i když někteří němečtí modernisté, zvláště Hugo Koch a Joseph Schnitzer, nakonec úsilí o setrvání na principech katolických dogmat vzdali a vědomě se nechali vytěsnit.¹⁴⁷

Nebyly to však pouze radikální skupiny ve vlastních řadách, které vyvolaly nedůvěru vůči německému modernismu, ale také některé kontakty, které modernisté navázali mimo katolickou církev při hledání spojenců a sympatizantů. Že existovaly vazby na svobodné protestantské skupiny, jako skupina okolo revue *Die christliche Welt*,¹⁴⁸ se dá snadno pochopit a patří to k situaci katolicismu, který se nechce jen nechat vodit za ruku vnější autoritou. Také účast, a to nikoliv pouze německých modernistů na V. světovém kongresu pro svobodné křesťanství a náboženský pokrok roku 1910 v Berlíně byla vlastně logická.¹⁴⁹ Větší rozpaky vzbuzuje skutečnost, že ne jeden německý modernista projevil slabost pro nové mýty, ať už šlo o tehdy módní okouzlení přírodou, nebo z odstupu času podstatně ožehavější národní mýty, jak je zastupoval Antiultramontánní říšský svaz (Der Antiultramontane Reichsverband) a v rostoucí míře také Der Evangelische Bund se svým časopisem *Die Wartburg*.¹⁵⁰ Nejednou se tak „katolická levice“ myšlenkově shodla s nacionálně-liberální a nacionalistickou pravíci. Někteří z těch, kdo bojovali proti církevnímu integrismu, přitom nezdráhali při hledání spojenců a opory sklonit hlavu před „státním katolicismem“, ačkoliv se přitom většinou jednalo o méně agresivní, specificky bavorský „dvorský katolicismus“ (Hofkatholizismus).¹⁵¹

Na pováženou byly jejich kontakty se skupinami typu Společnost pro etickou kulturu (Gesellschaft für ethische Kultur), Svaz volnomyšlenkářů (Freidenkerverein), společenský reformátor a hlasatel svobodného náboženství Max Mauerbecher, bratři Hornefferové či ve vydatelství Neue Zukunft vydávaný časopis *Deutschtum und Religion* a další skupiny, které se stavěly proti historismu a racionalismu ve jménu iracionální a „mystična“. ¹⁵² V této souvislosti bychom měli zmínit také Eugena Diderichse a jeho vydavatelství. Jednalo se o skupiny, které pěstovaly svého druhu německé „Civil Religion“, ve kterém se projevilo vše, co jsme výše popsali jako typické projevy revolty *fin de siècle*.¹⁵³ Zůstává otázkou, nakolik se u těchto kontaktů jednalo o myšlenkovou spřízněnost, nebo zda šlo jen o jednoduše o to najít nějakého vydavatele, který ze své strany mohl své kontakty rovněž jen instrumentalizovat pro své zájmy.

Přitom nelze všechny kontakty obecně odsuzovat jen proto, že se nehodí do současného chápání modernismu. Jenom ze skutečnosti, že katolický moder-

nismus přelomu století nebyl, jak jsme si ukázali, výlučně modernizační a osvícenský, neplatí, že by musel nutně propadnout novým mýtům. Jistě, podobně jako později Bremond hledá styčné body mezi náboženským prožitkem a „inspirací“ básníků,¹⁵⁴ usilují také němečtí „modernisté“ v návaznosti na Diltheye o vytvoření mostu mezi uměleckým a náboženským prožitkem.¹⁵⁵ Jenže přitakání iracionálnímu v myšlence božství¹⁵⁶ tváří v tvář tehdejšímu narušení tradičního racionálního přístupu k nadpřirozenu vedlo u modernistických autorů zpravidla nikoliv k nějakému novému pochybnému náboženskému synkretismu, ale spíše k znovuobjevení středověké mystiky.¹⁵⁷

Ale vraťme se ještě k eintopfu „moderních katolíků“, kteří se dočasně sdružovali okolo revue *Das Zwanzigste Jahrhundert* a *Das Neue Jahrhundert*. Autoři jako Schnitzer a Funk, kteří se inspirovali především u Tyrrella a raného Loisyho, zde vymezili jasné hranice, Funk hned poté, co dokončil svůj vnitřní vývoj. Jestliže ještě v roce 1910 napsal, že by bylo sice lepší vytvořit opozici uvnitř „akciové společnosti Řím“, ale že každý německý modernista se může svobodně rozhodnout k přestupu k protestantismu nebo starokatolictví,¹⁵⁸ o něco málo později se již blíží stanovisku bratří Wielandových, kteří zdůrazňovali a vyzdvihovali katolický charakter modernismu a k modernismu se hlásící Krausgesellschaft: „Být katolíkem a věřit v pravdy víry je jedno a totéž. Teprve shodneme-li se na tomto bodě, může být řeč o reformních snahách uvnitř katolicismu.“ Toto úsilí se musí orientovat na zvnitřnění církve, což zahrnuje boj proti římské politice moci i proti politickému katolicismu, odmítnutí schizmatu i světonázorového liberalismu.¹⁵⁹ Provolání ze strany Krausgesellschaft k poslancům říšského sněmu, jak požadovala „levá“ uskupení, nepovažovali Schnitzer ani Funk za posláni modernistů. Funk dal dokonce jasně najevo, že modernismus není žádná „odrůda protestantismu“ ani volnonáboženské hnutí. Kdo by snad něco takového hledal, má se obrátit na „monistického kazatele Dr. Horneffera“.¹⁶⁰ Krausgesellechaft byla společenstvím katolíků, „kteří chtěli zůstat členy katolické církve, ačkoliv nesouhlasili se současným vedením církve“. Jednalo se, abychom užili pojem převzatý Funkem od Schella, o stoupence ideálního katolicismu, o jehož uskutečnění usilovali vnitřní obnovou církve.¹⁶¹

IV. Další působení katolického modernismu

1. Doba meziválečná

Byl to Loisy, kdo roku 1930 vyjádřil naději, že modernisté nakonec ještě mohou ve vnitrocírkevním zápase zvítězit.¹⁶² Již předtím napsal Joseph Schnitzer, že se sice všude zdůrazňuje, jak dokonale Pius X. potlačil modernismus, ve skutečnosti ale

v Německu žije a čile působí dál. Schnitzer uvádí také konkrétní jména: Friedrich Heiler, Joseph Wittig, Karl Adam, Max Scheler.¹⁶³ Jistá kontinuita modernistických pozic přetrvává i po skončení vlády Pia X., ačkoliv se společenské, kulturní a teologické pozice katolicismu v meziválečném čase strukturovaly zcela jinak než na počátku století. Nešlo jen o to, že z politicko-ideologického hlediska byla porážka Německa v I. světové válce přeinterpretována a vydávána za vítězství katolických národů,¹⁶⁴ ale katolicismus si obecně stál opravdu lépe než před válkou. V Itálii například po svržení monopolní vlády antiklerikálního liberalismu horních vrstev došlo díky Mussolinimu a Lateránským dohodám ke „smíření“ mezi církví a státem a katolicismus se integroval jako jedna z hlavních opor fašistického režimu.¹⁶⁵ V Německu Výmarská republika se svojí světonázorovou neutralitou a rovností šancí dala katolíkům příležitost nejen k prosazení své politické síly skrze stranu Zentrum, ale také k rozvoji „obecně mohutného vítězného pocitu současného katolicismu“¹⁶⁶ a jeho kultury, a tento „vítězný katolicismus“¹⁶⁷ – a to je velmi důležité – byl v podstatě objektivistický, integristický, hierarchický, autoritářský, a tedy antimoderní, k čemuž směřoval i časopis *Hochland*.¹⁶⁸ S předválečnými modernisty a jejich subjektivismem zde nebylo přímé spojení, což platí i pro liturgické hnutí Odo Casela¹⁶⁹ či Guardiniho myšlenku společenství.¹⁷⁰

A přece německý katolicismus 20. a 30. let nepředstavuje žádný monolitický blok. Modernistické podněty nebyly zcela udušeny, byť jejich působení probíhalo skrytě a oklikami. To platí o Friedrichu Heilerovi, který se s katolickou církví sice rozešel, ale byl víc ovlivněn recepcí modernismu Nathana Söderbloma než svými vlastními „modernistickými kořeny“. ¹⁷¹ On to byl, kdo členům Rýnského reformního kruhu (Rheinische Reformkreis), zvláště pak Oskaru Schroederovi, otevřel cestu k Tyrrellovi a dalším modernistům.¹⁷² V jiných případech jsou vazby méně zřetelné. O „modernistickém dědictví“ či přesněji řečeno o „dědictví liberálního katolicismu“ lze ale hovořit všude tam, kde jedinec a jeho ve svědomí učiněná rozhodnutí platí více než totalitární odosobněný církevní princip. Rozhodující představitelé církve se přitom nijak nezdráhali vidět modernismus všude tam, kde se katolíci teologové pokusili vymanit z integristického systému a samostatně myslet. Jak tomu bylo již v čase encykliky *Pascendi*, za modernistu byl označen každý, kdo nepatřil k integristům. V posledku přitom vůbec nezáleželo na tom, zda v daném případě existuje nějaká myšlenková kontinuita s předválečným modernismem. Vnitřní sounáležitost mezi striktně vědecky pracujícím Hugo Kochem a jeho kolegou Josephem Wittigem, který patřil k nejdojemnějším náboženským lidovým spisovatelům, nebo „levým katolíkem“ Ernestem Michelem jen sotva najdeme. Co jediné je opravdu pojtí, je jejich opozice vůči antimodernímu církevnímu autoritářství a integristu. Právě odpor vůči němu z nich dělal stejnou měrou „modernisty“.

Podívejme se ještě na situaci katolicismu ve Francii. Pokud lze někde mluvit o otevřených projevech kontinuity, platí to pro exegezi Jeruzalémské biblické školy a jejího časopisu *Revue biblique*, od založení otcem Lagrangem až dodnes. Lagrangeův náročný postoj nejvyšší možné poslušnosti přinesl své plody v encyklice *Divino afflante Spiritu* z 30. září 1943, sestavené jedním z jeho žáků Jacquesem Vosté (1883–1949),¹⁷³ která uznala existenci „literárních druhů“ v Bibli a katolickým exegetům doporučila historicko-kritickou metodu.

Měli bychom uvést také novou teologii (Nouvelle Théologie). I když nelze zjednodušeně usuzovat na přímé kauzální spojení mezi modernisty počátku století a novou teologií, přece vykazují některé její závěry překvapivou podobnost s tezemi některých modernistů, takže lze pochopit, že už v roce 1938 došlo k prvnímu ostrému sporu mezi Římem a Nouvelle Théologie. Tehdy byl odsouzen pozitivní výklad modernistické krize růstu církve. Také byla zavržena výzva k oproštění se od potridentské teologie a výzva k obratu k moderní kultuře. Stejně jako v *Pascendi*, vyslovil se „Řím“ znovu rozhodně proti jakémukoliv pojetí vývoje dogmatu. „Řím“ pochopitelně nesouhlasil ani s tím, že Chenu a jeho stoupenci chtěli místo „jistot víry“ mluvit o „neklidu víry“.¹⁷⁴ Po prvním odsouzení následovalo další v encyklice *Humani generis* (1950), která nepředstavuje jen nové vydání *Pascendi*, ale ve své až neuvěřitelné zášti vůči vědě svoji předchůdkyni ještě překonává.¹⁷⁵ Přesto se představitelé nové teologie nakonec mohli zúčastnit prací II. vatikánského koncilu.¹⁷⁶

Ve Francii bychom měli jmenovat také teology, kteří pracovali s pojmy „náboženské vědomí“ a „náboženská zkušenost“ až po Vergotovu práci *Náboženská psychologie*,¹⁷⁷ která vyšla v době II. vatikánského koncilu (1964). Ačkoliv byla po encyklice *Pascendi* tato témata tabuizována, již od 20. let se k nim velmi opatrně vraceli teologové jako Garnier či Chenu.¹⁷⁸

Nakonec bychom rádi uvedli ještě jednoho muže, který výrazně ovlivnil katolickou meziválečnou kulturu, významného literáta a znalce mystiky, Tyrrellova přítele Henri Bremonda. Důkaz, jak velmi a jak trvale byl Bremond zformován modernistickým hnutím, podal Poulat, když doložil, že Bremond je totožný s pseudonymem Silvain Le Blanc, autorem díla, ve kterém se hlásí k Loisyemu a k modernismu.¹⁷⁹ Právě Bremond byl jedním z největších protagonistů nového chápání poslání katolických akademiků, a to nejen ve Francii, ale také v Itálii, zvláště prostřednictvím svého vlivu na Giuseppe De Lucu,¹⁸⁰ nejvýznamnější postavu italské katolické kultury meziválečné doby.¹⁸¹

Nalézt doklady dalšího života Tyrrellovského modernismu je tedy možné. V konkrétních případech bude ale ještě třeba podrobnějších studií, především myšlenkové cesty profilujících katolických teologů, abychom mohli dojít k jedno-

značným shrnujícím závěrům. Christoph Weber tuto namáhavou a bohatě zdokumentovanou práci vykonal, aby konstatoval, že jím zkoumaný Johannes Hessen „byl modernistou, a to více než v užším smyslu“.¹⁸²

2. Druhý vatikánský koncil

Již od 70. let se prosazuje tvrzení, že existuje souvislost mezi rozmachem modernismu na počátku století a II. vatikánským koncilem a že modernisté jsou svého druhu „předchůdci“ koncilu. Tyto náznaky se objevují dokonce i v uznávaných encyklopediích.¹⁸³ Jiní se naopak brání, že modernisté nemají s II. vatikánským koncilem naprosto nic společného. Příčina tak protichůdných hodnotení spočívá především v odlišném úhlu pohledu. Ptá-li se někdo po vztahu koncilu a modernizace, pravděpodobně dojde k závěru, že společenská situace se nachází úplně jinde, že se církevní mentalita po dvou světových válkách zcela proměnila, že otázky, které klade postmoderna a „postkřesťanská“ společnost jsou jiné než v době modernismu, a že samotná církev prošla razantním „modernizačním skokem“.¹⁸⁴ Církev, která si uvědomila konec centrálního postavení Evropy, má už dnes jiné starosti než modernisté, kterým šlo o napojení na národní kultury. To vše je jistě správné, a přece to vystihuje jen polovinu pravdy, především pokud člověk vyjde z Tyrrellovy definice modernismu. Pro něj byl modernismus experiment, pokus o nové odpovědi ze strany církve a teologie na aktuální výzvy moderní doby. Pokus o *aggiornamento* papeže Jana XXIII. a koncilu směřuje přesně k témuž cíli. A tak římský světící biskup Clemente Riva právem poukázal na souvislost mezi církevní krizí doby modernismu a koncilem, když napsal:

„Také ještě dnes si udržel požadavek [modernistického hnutí] na obnovu církve, na její očištění, na to, aby vzala vážně dějinnou dimenzi své existence, na její větší otevřenost světu a jeho výzvám, svůj zásadní význam. Církev se může, jak to vyjádřil dokument *Gaudium et Spes*, od světa mnoho co učit. Proto jsem přesvědčen, že II. vatikánský koncil učinil zadost mnohým, kteří v oněch letech tolik vytrpěli kvůli svým názorům... Dokument Pavla VI. *Ecclesiam suam* by takový modernista Buonaiuti přivítal s nadšením.“¹⁸⁵

Ještě důležitější se zdá být obsahový soulad v řadě otázek, i když by bylo pomýlené vidět v koncilu jednoduše naplnění modernistických snah, a to už proto, že jedna malá, ale mocná skupina to během koncilu právě tak pochopila, bránila vzniku otevřenějšího katolicismu a své teze prosazovala do concilních dokumentů. Ani vztah modernistické teologie ke koncilu si nelze obecně představovat v kategoriích příčin a následků. Nejprve přiznejme, že koncil dal odpovědi na výzvy modernistů,¹⁸⁶ přičemž zůstává otázkou, zdali k tomu došlo úmyslně,

nebo zda časem prostě došlo k tomu, že záležitosti tabuizované opatřeními Pia X. prostě prorhly vystavěné hráze. Když člověk četl, co během koncilu k tématu svobody svědomí a vyznání prohlásil americký jezuita John Coutney Murray (1905–1967), jako by se znovu přihlásily o slovo kdysi k mlčení odsouzené hlasy představitelů amerikanismu od patera Heckera po biskupa Irelanda.¹⁸⁷

Na koncilu se setkáme s řadou „modernistických“ témat: skutečné uznání dějin a dějinnosti a s tím spojené historicko-kritické metody v teologii; novověký obrat k subjektu; důraz na odpovědnost jedince, svědomí, samostatnost, zvláště u laiků; otazník nad možností ryze racionálního poznání nadpřirozených pravd víry, víra v možnost náboženského prožitku, a to také mimo církve, poukaz na zakoušení víry ve společenství; obraz otevřené církve, ve které biskupové a papež představují skutečné služebníky křesťanského společenství; široké, obsáhlé pojetí pojmu katolicismus a jeho otevřenost k ekumenismu. Všechna tato témata se na koncilu znovu vynořila. Podívejme se na ně jednotlivě.

Uznání dějin a dějinnosti, neboli jako to vyjádřil Clemente Riva, „soulad mezi cestou církve a cestou lidstva dějinami“, patřil k základním tématům koncilu. Riva konstatuje: „Koncil v principu, že církve je stále církví na cestě, znovu našel onu rovnováhu, kterou církve v minulosti ztratila. Koncil nechápe církve jen jako instituci, ale jako tajemství, jako Boží lid uprostřed světa otevřený pro hodnoty tohoto světa, pro dějiny, pro dnešního člověka. Teď, když konečně otcové koncilu vybojovali uznání dějinné dimenze církve, našlo konečně všechno úsilí a nasazení modernistů svoji odpověď.“¹⁸⁸

Uplatnění historicko-kritické metody na studium Bible bylo schváleno již encyklikou *Divino afflante Spiritu*. Přesto nebyly všechny problémy ještě vyřešeny. Právem lze označit koncilní konstituci *Dei Verbum* za další kapitolu na namáhavé cestě k teologickému vyjasnění těchto otázek. Jistě ani ona zjevně nevyřešila základní problém vztahu Písma a Tradice vůči učitelskému úřadu církve, a tím méně další základní problém vztahu učitelského úřadu a teologie.¹⁸⁹ Ale možná mohlo z iniciativy koncilu alespoň dojít k praktickému řešení problému ve smyslu, který naznačil opět Clemente Riva:

„Modernismus byl nazván občanskou válkou uvnitř církve v boji o pravdu. Je taková válka v církvi vůbec přípustná? Pokud se jedná o zápas různých teologických názorů, jistě. [...] Ale neměli bychom zapomenout na jedno: existuje učitelský úřad pastýřů, učitelský úřad víry, ale také existuje učitelský úřad teologů, úřad přemýšlení o pravdě, a tento učitelský úřad je prospěšný a nezbytný také pro pastýře, neboť oni potřebují plody přemýšlení a výzkumu k lepšímu pochopení víry. Ten, kdo zamezuje dialogu, ochromuje teologii a vyvolává v církvi konfliktní situaci. Střední cesta mezi ochromením a konfliktem spočívá v dialogu.“¹⁹⁰

Při hledání dalších spojníc mezi teologií modernistů a koncilem poukázali znalci Tyrrellova díla na celou řadu překvapivých analogií mezi jeho myšlením a teologií koncilu. Jmenujme v této souvislosti znalce jako Michael Hurley, Ellen Leonhard a Davis F. Wells.¹⁹¹ Došli mimo jiné k závěru, že Tyrrell i koncil vykládají stejným způsobem tajemný charakter Zjevení a zdůrazňují nezbytný „bázně-plný agnosticismus“ při uchopení Božích tajemství tváří tvář naší omezené lidské schopnosti poznávat. Tyrrell stejně jako koncil vyzdvihují ve stejné míře svátostný život církve a zastávají podobné pojetí vztahu přirozena s nadpřirozenem. Oba kladli důraz na náboženské vědomí a jeho přirozené, intuitivní poznání Boha, které Rahner nazývá „nadpřirozená existenciála“. Spojuje je i závěr, že všechna mimokřesťanská náboženství – byť slabě a nejasně – jsou tápavé pokusy o poznání věčné pravdy, která v nich tu a tam probleskuje. Všechna představují „anonymní přibližování se plnosti pravdy“.¹⁹²

Tyto věty se vztahují především na pojetí katolicismu v dokumentu *Lumen gentium* a na obraz církve jak koncilu, tak modernistů, zvláště Tyrrella. Právě Tyrrell, stejně jak to učiní později koncil, vyzdvihl, že církev má charakter společenství. Tyrrell šel ještě mnohem dál: „Církev není jen společenství nebo škola, nýbrž mystérium a svátost.“¹⁹³ Livingston právem konstatuje: „Nejnápadnější shody [mezi Tyrrellem a koncilem] jsou v ekleziologii: společnými tématy jsou církev jako lid Boží, nikoliv hierarchická, právní instituce, kolegiální biskupů a papeže, služba církve celému světu, laický apoštolát. Celá konstituce *De ecclesia* působí jako naplnění Tyrrellovy touhy, aby člověk celou tu pečlivě vybalancovanou hierarchickou pyramidu na čele s papežem otočil a znovu ji postavil pevně na její základ.“¹⁹⁴

Nejsou to ale pouze myšlenky, které kladou koncil do jisté blízkosti k modernistickým stanoviskům, jako ještě spíše atmosféra v církvi, která se náhle změnila. Místo autoritativního zakazování a vylučování spolu lidé začínají mluvit, dokonce i o ožehavých záležitostech. Díky tomu mohl během koncilu milánský arcibiskup kardinál Pellegrino vydat svědectví o nelidském pronásledování kněží během modernistické krize i po ní.¹⁹⁵ Další učinili totéž. Biskup Riva píše v této souvislosti: „Církev 19. století zvolila strategii schovat se za barikády v opozici k modernímu světu. Ve 20. století nastupuje církev jinou cestu. [...] Už neodsuzuje. Chápe a sdílí hodnoty a úzkosti moderního světa.“¹⁹⁶

3. Období po koncilu

Stejně jako u teologie koncilu, objevují se i souvislosti mezi modernismem a teologií pokoncilní. Americký teolog James G. Livingston k tomu píše: „Po uplynutí skoro jednoho století – a po *Nouvelle Théologie* a II. vatikánském koncilu – patří Tyrrellovy

úvahy k tématům jako Zjevení, povaha dogmat, vývoj, autorita a ekleziologie nejen mezi nejdůležitější otázky dnešní teologické diskuze, ale zdá se, že se v mnoha bodech nacházejí v hlavním proudu progresivní katolické teologie.¹⁹⁷

Ale nejen Tyrrell se vrátil znovu do středu zájmu. Německý „reformní teolog“ Schell se řadí již dlouho mezi teologické klasiky. V případě Lagrange byl zahájen proces beatifikace.¹⁹⁸ Litevský představitel křesťanského socialismu Georg Matulaitis, který platil za jednoho z „nejnebezpečnějších modernistů na světě“, byl papežem Janem Pavlem II. dne 28. června 1987 blahořečen.¹⁹⁹ U jiných osobností to, než se „vrátily domů“ a dočkaly se v církvi uznání, trvalo déle. Ale nakonec, padesát let po své smrti, se i sám Buonaiuti, který ještě v druhém vydání *Lexikon für Theologie und Kirche* figuruje jako nenapravitelný modernistický kacíř,²⁰⁰ dočká v oficiálním tiskovém orgánu italských biskupů *Avenire* ze strany historika Bedeschiho jisté *relecture*, která se snaží spravedlivěji zhodnotit dílo „exkomunikovaného reformátora“ a která ho označí za předchůdce koncilu, dnešní teologie a ekumenismu. Mnoho z požadavků, které Buonaiuti kladl na svou církev, konečně došlo naplnění. Ačkoliv se ještě ledacos musí pečlivěji promyslet, jedno je nesporné: u řady církevních představitelů a teologů trvá i v pokoncilní době živá otevřenost výzvám moderního světa, o kterou modernisté tolik usilovali.²⁰¹

Ale také antimodernismus se po koncilu mocně přihlásil o slovo.²⁰² Nikoliv neprávem se mluví o nové „modernistické krizi“,²⁰³ ostatně Jacques Maritain již před lety vyslovil názor, že modernismus počátku století byl jen malé kýchnutí v porovnání se současnou neomodernistickou horečkou.²⁰⁴ Celkově souhlasím s Walterem Brandmüllerem, že se jedná tehdy i nyní o „jednu a tu samou krizi“. ²⁰⁵ V podstatě je „modernismus“, jak právem zdůrazňuje Walter Hoeres, „celistvý fenomén“, který působí i po koncilu,²⁰⁶ podobně jako také antimodernismus a jeho boj proti dnešnímu „modernistickému Appeasementu“²⁰⁷ představuje taktéž jeden jediný fenomén. Jinak řečeno: ještě stále v římské církvi existují při hledání adekvátní reakce na výzvy moderny dvě možnosti, jedna „integristická“ a druhá jakožto odpověď „liberálního katolicismu“ či „modernismu“ v nejširším slova smyslu.

Závěr

Závěrečná otázka se týká budoucnosti. Zní takto: které podněty nabízí modernistický průlom pro naši dobu? I když otázka nepřínáleží na prvním místě historikovi, pokusme se naznačit odpověď. Mohla by znít takto: Ačkoliv myšlenkové předpoklady modernistů nejsou ani dnes zcela zpracovány, zásadní poselství

modernistické krize přelomu století pro naši postmoderní a pokřesťanskou dobu právě v nich nespočívá. Značný počet problémů, kterými se modernismus zabýval, není vzhledem k překotnému vývoji již dnes aktuální. Dnešní doba má své jiné problémy. Jmenujme hesla jako mediální a informační společnost, automatizace, racionalizace, zánik socialismu, neokapitalismus a ekonomický neoliberalismus, nová chudoba v průmyslových zemích, nové „třídy“ nezaměstnaných, přelidnění, třetí a čtvrtý svět. Co z modernistického přístupu musí být tváří in tvář těmto novým a zcela jiným výzvám zachováno, nejsou ani tak jejich jednotlivé myšlenky a závěry, ale spíše jejich odhodlání k stálému *Aggiornamentu*, apel na církve, aby se „inkarovala“ v tomto světě a spoluutvářela světodějně proměny naší společnosti. Co zůstává živé na modernismu a čeho je církvi stále potřeba, je jeho dynamika.²⁰⁸ Tehdy šlo o to najít cestu k proměňující se kultuře a vědě. Bylo třeba co nejdříve vyrovnat náskok historických věd a protestantské exegeze. Dnes stojí v popředí jiné otázky. S odpověďmi na včerejší otázky nevystačíme. Tyrrell byl poslední, kdo by tohle neviděl, vždyť pro něj nebyl „modernismus“ žádný uzavřený systém, ale stále nový experiment s cílem nalézt soulad mezi „Church“ a „Age“, církví a moderní společností.

Z německého originálu „Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken“, který vyšel ve sborníku *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche, Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums* (Ed. Hubert Wolf, Paderborn 1998, s. 107–139), přeložil Tomáš Petráček.

POZNÁMKY:

1/ Citováno v MAURILIO GUASCO: *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*. Milano 1995, s. 200.

2/ Srov. ANTON GISLER: *Der Modernismus*. Einsiedeln u. a. 1913, s. 669.

3/ Srov. OTTO WEISS: „Sicut mortui. Et ecce vivimus.“ Überlegungen zur heutigen Modernismusforschung“. IN: HUBERT WOLF (Hg.): *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologischen Vorfeld des II. Vatikanums*. Paderborn u. a. 1998, s. 42–63.

4/ ROLAND ENGELHART: „Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche“. *Philipp Funk (1884–1937). Leben und Werk*. Frankfurt–Berlin–Bern 1996, s. 480.

5/ OTTO WEISS: *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Regensburg 1995, s. 348–376.

6/ „[...] vitalem Ecclesiae vim elidere, ipsumque, si queant, Christi regnum evertere funditus nituntur.“ *Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst über die Lehre der Modernisten. Autorisierte Aufgabe (Lateinischer und deutscher Text)*. Freiburg i. Br. u. a. 1907, s. 2.

7/ Vedle Pia X. jmenujme kuriální kardinály Gaetana de Lai a Josého Calasanze Vives Y Tuto, či Umberta Benigniho a jeho tajnou organizaci Sapiniéra (Sodalitium Pianum). Srov. LORENZO BEDESCHI: *La curia romana durante la crisi modernista*. Parma 1968.

8/ PHILIPP FUNK: *Von der Kirche des Geistes. Religiöse Essays im Sinne eines modernen Katholizismus*. München 1913.

9/ Srov. GISLER: *Der Modernismus...*, s. 650.

10/ *Rundschreiben...*, s. 8–61.

11/ Tamtéž, s. 78–83. Srov. WILHELM IMKAMP: „De modernista ut reformator“. IN: *Studii Tomistici* 60, 1995, s. 351–367.

12/ *Rundschreiben...*, s. 82n.

13/ To bude ale možné teprve až se objeví přípravné texty a první návrhy encykliky. Mezi již zpřístupněnými dokumenty posv. Oficia se nenacházejí.

14/ Srov. FRANZ HEINER: *Der neue Syllabus Pius X. oder Dekret des Hl. Offiziums „Lamentabili“*. Mainz 1907, s. 75, 87, 189; JULIUS BESSMER SJ: *Philosophie und Theologie des Modernismus. Eine Erklärung des Lehrgehalts der Enzyklika Pascendi, des Dekrets Lamentabili und des Eides wider den Modernismus*. Freiburg 1912, passim.

15/ Tamtéž, s. 46–51, 285–292.

16/ Srov. ALFRED LOISY: *Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'Encyclica Pascendi dominici gregis*. Paris 1908, s. 5–28.

17/ „Cui iam, petimus, haec historia inscribenda? Historico ne an critico? Neutri profecto; sed philosopho. Tota ibi per apriorismus res agitur.“ (*Rundschreiben...*, s. 67) Ještě dnes se argumentuje stejně. Tak Joseph Ratzinger píše na adresu současných exegetů: „Filozofie určuje exegezi.“ Je pravdou, že se do každého vědeckého výzkumu promítají ideologická, neodborná stanoviska, a tak je možné dopředu relativizovat jejich výsledky. Totéž ale platí také pro východisko teologie či učitelského úřadu církve a naprosto jistě to platí pro východiska oné údajně jediné objektivní „katolické“ filozofie a metafyziky. Srov. JOSEPH KARD. RATZINGER: „Zur Lage von Glaube und Theologie heute“. IN: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 25, 1996, s. 368.

18/ Jakmile došlo k zpřístupnění fondů „Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede“, je jednoznačně prokázáno, že se od počátku v římských odsouzeních objevují dvě rozdílná chápání pojmu modernismus. Claus Arnold na základě pramenů těchto nově otevřených římských archivů prokázal, že proti Loismu namířený dokument „Lamentabili sane exitu“ ze 4. července 1907 vzešel z iniciativy římské kongregace Indexu a představuje „užší“ pojetí modernismu. Modernisté jsou tedy především exegeti, kteří chtějí používat historicko-kritickou metodu. Jinak je tomu u encykliky „Pascendi Dominici gregis“ z 8. září 1907, při jejímž vzniku sehrál rozhodující roli apogeta Albert Maria Weiss. Encyklika prezentuje „široké“ chápání modernismu, které Weiss propaguje také ve svých ostatních spisech. Toto chápání tedy není výsledkem diskuze v rámci nějaké římské kongregace, nýbrž bylo přeneseno zvenčí přímo papeži Piu X. Srov. CLAUD ARNOLD: „Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am

Anfang der Modernismuskrise (1893–1903). Mit besonderer Berücksichtigung von P. Thomas Esser O. P. und einem Gutachten von P. Louis Billot S. J.“. IN: *Römische Quartalschrift* 96, 2001, s. 290–332; Týž: „Lamentabili sane exitu“ (1907). Das römische Lehramt und die Exegese Alfred Loisy“. IN: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 11, 2004, s. 24–51; Týž: „Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi“. IN: *Theologie und Philosophie* 80, 2005, s. 202–224; Týž: *Kleine Geschichte des Modernismus*. Freiburg i. Br. 2007, s. 89–119; OTTO WEISS: „Der Modernismus in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme“. IN: *Laurentianum* 46, 2005, s. 27–65, zde s. 40–49.

19/ ABRAHAM KUYPER: *Het Modernisme een Fata morgana op christelijk gebied*. Amsterdam 1871.

20/ CARL BRAIG: „Vorrede zu Marc-Antoine Duilhé de St. Projet, Apologie des Christentums“. IN: *Vorträge mit Zusätzen und einer Einführung*. Freiburg i. Br. 1889. – Srov. KARL LEIDLMAIR: „Carl Braig“. IN: EMERICH CORETH u. a.: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. u. 20. Jahrhunderts*, Bd. 1. Graz–Wien–Köln 1987–1990, s. 407–418.

21/ MARTIN LUTHER: „An die Ratsherrn deutsches Land“. IN: *Luthers Werke*. Weimarer Ausgabe Bd. 15. 1889, s. 53.

22/ CHARLES PÉRIN: *Du Modernisme dans l'Eglise d'après les lettres inédites de Lammenais*. Paris–Lyon 1881. Srov. FERNAND MOURRET: „Quelques épisodes de l'histoire sous le Pontificat de Pie X. La crise moderniste“. IN: *Revue apologetique* 21/22, October 1922–März 1923.

23/ ALBERT MARIA WEISS IN: *Theologische Quartalschrift* 51, 1898, s. 265, 268, 771, a TQ 52, 1899, s. 761.

24/ ALBERT MARIA WEISS: „Religionsformen und Reformreligion der neuesten Zeit“. IN: *Historisch-politische Blätter* 131, 1903, s. 241–259, 325–342, 405–422, 565–581, 645–658, 729–745, 801–817, zde 815.

25/ Tamtéž, s. 764; Srov. ALBERT M. WEISS: *Die religiöse Gefahr*. Freiburg 1904, s. 366–375.

26/ Albert Maria Weiss piše mistru dominikánů Hyacinthu-Maria Cormierovi, 26. ledna 1907, IN: DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Idéologie et fondation* (= Etudes et Documents sur l'histoire de l'Université de Fribourg/Suisse, Etudes 1). Fribourg 1991, s. 99–101.

27/ Týž: „Was ist Modernismus und was verdient Modernismus zu heissen?“. IN: *Theologische Quartalschrift* 63, 1910, s. 1–14.

28/ Srov. LUDWIG FRH. VON PASTOR: *Tagebücher – Briefe – Erinnerungen* (Hg. von WILHELM WÜHR). Heidelberg 1950, s. 482, 484, 511.

29/ ALBERT MARIA WEISS: *Liberalismus und Christentum*. Trier 1914, s. 376–455.

30/ Srov. JOSEPH SCHNITZER: „Der katholische Modernismus“. IN: *Zeitschrift für Politik* 5, 1911, s. 1–128.

31/ Srov. (JOSEPH) BIEDERLACK: IN: *Oesterreichs katholisches Sonntagsblatt* 2, 1911, nr. 44, s. 2n.; „Der Generalsturm gegen das Sonntagsblatt von seiten der Jesuiten“. IN: *Tamtéž* 5, 1914, Nr. 5, s. 1; (HANS GEORG) GRAF OPPERSDORFF: „Zar und Zimmermann. Oder ein Jesuit gegen die Integralen“. IN: *Klarheit und Wahrheit* 3, 1914, nr. 8, s. 81–83.

- 32/ Srov. GUASCO: *Modernismo...*, s. 189n.; EMILE POULAT: „La dernière bataille du pontificat du Pie X“. IN: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 1, 1971, s. 83–107.
- 33/ EMILE POULAT: *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau international antimoderniste. La « Sapinière » (1909–1921)*. Tournai 1969; OTTO WEISS: *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum ‚Sodalitium Pianum‘* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, 2). Regensburg 1998; ROLAND GÖTZ: „Charlotte im Tannenwald“, Monsignore Umberto Benigni (1962–1934) und das antimodernistische ‚Sodalitium Pianum‘. IN: *Für Euch Bischof – mit Euch Christ. FS Friedrich Kardinal Wetter* (Hg. MANFRED WEITLAUFF – PETER NEUNER). St. Ottilien 1998, s. 389–438.
- 34/ Srov. GIANPAOLO ROMANATO: *Pio X. La vita di Papa Sarto*. Milano 1992, s. 23–115.
- 35/ K němu POULAT: *Intégrisme...*, s. 588. Podrobnější práce chybí.
- 36/ Srov. GUIDO VERUCCI: *I cattolici e il liberalismo. Dalle „amicizie cristiane“ al modernismo. Ricerche e note critiche*. Padova 1968; GLAUCO LICATA: *La „Rassegna Nazionale“. Conservatori e cattolici liberali italiani, attraverso la loro rivista (1879–1915)*. Roma 1968; OTTO WEISS: „Döllinger, Rom und Italien“. IN: GEORG DENZLER – ERNST LUDWIG GRASMÜCK: *Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers*. München 1990, s. 212–316. FRANCESCO TRANIELLO (ED.): *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della restaurazione* (Biblioteca rosmianiana, 3). Brescia 1993.
- Srov. ANTONIO ROSMINI-SERBATI: *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Lugano 1848.
- 37/ GUISEPPE GALLINA: *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli (noc documenti inediti)*. Roma 1974.
- 38/ Srov. FRANCESCO MALGERI: „Capecelatro“. IN: *Dizionario biografica degli Italiani*, V. 18. Roma 1975, s. 453–459.
- 39/ PASTOR: *Tagebücher...*, s. 598.
- 40/ PHILIPP FUNK: „Der Gang des geistigen Lebens“. IN: *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur* (FS Muth). München 1927, s. 77–126, zde 103–105. Podobně rozlišuje již Tyrrell mezi teoretickým a praktickým modernismem. Srov. GEORGE TYRRELL: *Das Christentum am Scheideweg* (= *Christianity at the Crossroad*. London 1909), *eingeleitet und übersetzt von Ernst Erasmii* (= Oskar Schroeder) (Hg. FRIEDRICH HEILER). München–Basel 1959, s. 48–51. Dalo se předvídat, že takovéto „široké vymezení pojmu modernismu“ vyvolá diskuzi. Odpověď na ni najde čtenář IN: OTTO WEISS: „Modernismus oder Modernismen. Anmerkungen zur heutigen Modernismuskussion“. IN: ZDENĚK KUČERA – JIŘÍ KOŘALKA – JAN B. LÁŠEK: *Živý odkaz modernismu*. Brno 2003, s. 11–26.
- 41/ JOHANNES SPÖRL: „Das Neue und das Alte im Mittelalter. Zum Problem des spätmittelalterlichen Fortschrittsbewusstsein“. IN: *Historisches Jahrbuch* 50, 1930, s. 297–330; WEISS: *Der Modernismus...*, s. 29–33.
- 42/ Srov. JÜRGEN HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main 1988, s. 446.
- 43/ Tamtéž: *passim*.
- 44/ Srov. např. THOMAS NIPPERDAY: *Wie das Bürgertum die Moderne fand*. Berlin 1988.

45/ Srov. GEORGE TYRRELL: *Zwischen Scylla und Charybdis oder Die alte und die neue Theologie*. Jena 1909.

46/ Srov. WOLFGANG HARTDTWIG – HARM-HINRICH BRANDT (Hg.): *Deutschlands Weg in die Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert*. München 1993.

47/ BRIAN A. GERRISH: *A prince of the church. Schleiermacher and the beginning of modern theology*. Minneapolis 1984; GUGLIELMO FORNI: *Studia di ermeneutica. Schleiermacher, Dilthey, Cassirer*. Bologna 1985; Týž: „L'essenza del cristianesimo“. *Il problema ermeneutica nella discussione protestante e modernista*. Bologna 1992, s. 11–34.

48/ Srov. WILFRIED LOTH (Hg.): *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne* (= Konfession und Gesellschaft, 3). Stuttgart u. a. 1991.

49/ JÜRGEN SCHUTTE – PETER SPRENGEL (Hg.): *Die Berliner Moderne 1885–1914*. Stuttgart 1987, s. 13. Srov. EUGEN WOLF: „Die jüngste deutsche Literaturströmung und das Princip der Moderne (1884)“. IN: *Die litterarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Jahrhundertwende* (hg. von GOTTHARD WUNBERG). Frankfurt am Main 1971, s. 3–42.

50/ Srov. ROGER BAUER u. a. (Hg.): *Fin de siècle*. Frankfurt a. M. 1977; WOLFGANG DROST: *Fortschritts-glaube und Dekadenzbewusstsein im Europa des 19. Jahrhunderts. Literatur – Kunst – Kulturgeschichte*. Heidelberg 1986; FRITZ STERN: *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*. Bern 1963; GIUSEPPE GALASSO: *Croce e lo spirito del suo tempo*. Milano 1990, s. 68–84.

51/ SCHUTTE – SPRENGEL: *Die Berliner Moderne...*; GOTTHARD WUNBERG (spolupráce JOHANNES J. BRAAKENBURG): *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst, Musik zwischen 1890 und 1919*. Stuttgart 1987; ERNST HANISCH: *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert*. Wien 1994, s. 242–261. Srov. také HERMANN BAHR: „Die Décadence“. IN: *Studien zur Kritik der Moderne*. Frankfurt a. M. 1894.

52/ *La cultura italiana del 1900 attraverso le riviste*, 1–3. Torino 1960–1961; CARLO SALINARI: *Miti e coscienza del decadentismo italiano*. Milano 1973; ROSARIO CONTARINO: *Il primo „Marzocco“ (1896–1900)*. Bologna 1982; DOMENICO M. FAZIO: *La cultura italiana di fronte a Nietzsche 1872–1940*. Milano 1988.

53/ Srov. např. OTTO WEININGER: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. Wien 1903 (Nachdruck München 1980), s. 212–238.

54/ Srov. GANGOLF HÜBINGER: „Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederich-Verlages im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?“. IN: HORST RENZ – FRIEDRICH WILHELM GRAF (Hg.): *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*. Gütersloh 1987, s. 82–114. Týž: *Kulturprotestantismus und Politik, Zum Verhältniss von Liberalismus und Kulturprotestantismus im wilhelminischen Deutschland*. Tübingen 1994; FRANK SIMON-RITZ: „Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewusstseins“. IN: OLAF BLASCHKE – FRANK-MICHAEL KUHLEMANN (Hg.): *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen* (Religiöse Kulturen der Moderne 2). Gütersloh 1996, s. 457–473; THOMAS NIPPERDEY: *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*. München 1990, s. 521–528; KURT NOWAK: *Geschichte des Christentums*

in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995, s. 181–185.

55/ LEONHARD FENDT: *Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas*. München 1921, s. 218n. Srov. ALFRED LOISY: *Autour d'un petit livre*. Paris 1903; GEORG TYRRELL: *Il Papa e il modernismo*. Rom 1912.

56/ THOMAS NIPPERDEY: „Probleme der Modernisierung in Deutschland“. IN: *Nachdenken über deutsche Geschichte*. München 1986, s. 44–56; HANS ULRICH WEHLER: *Modernisierungstheorie und Geschichte*. Göttingen 1975, zvl. s. 34–38; S výhradami pojednávají téma: HADI RESASADE: *Zur Kritik der Modernisierungstheorien*. Opladen 1984; HANS VAN DER LOO – WILLEM VAN REIJEN: *Modernisierung. Projekt und Paradox*. München 1992.

57/ ALBERT MARIA WEISS: „Zeitfragen und Zeitphrasen IV“. IN: *Theologische Quartalschrift* 56, 1903, s. 751–764.

58/ ALPHONS J. DELATTRE: *Un Catholicisme Américain*. Namur 1898, s. 45.

59/ DAVID G. SCHULTENOVER: *A View from Rome: On the Eve of the Modernist Crisis*. NY 1993.

60/ Srov. CHRISTOPH WEBER: *Senatus Divinus. Verborgene Strukturen in Kardinalskollegium der frühen Neuzeit* (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 2). Frankfurt a. M. 1996, s. 14, 250, 366.

61/ Srov. MARIELOUISE CHRISTADLER: „Zur nationalpädagogischen Funktion kollektiver Mythen“. IN: JÜRGEN LINK – WULF WÜLFING: *Nationale Mythen and Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität* (Sprache und Geschichte, 16). Stuttgart 1991, s. 199–211.

62/ JEAN FRANÇOIS LYOTARD: *La condition postmoderne*. Paris 1979; GIANNI VATTIMO – PIER ALDO ROVALTI (Ed): *Il pensiero debole*. Milano 1995; GIANNI VATTIMO: *La fine della modernità*. Milano 1990; WOLFGANG WELSCH: *Unsere moderne Postmoderne*. Darmstadt 1991; GIOVANNI FORNERO: „Postmodernismo e filosofia“. IN: GIOVANNI FORNERO – FRANCO RESTAINO (Hg.): *La filosofia contemporanea* (= Storia della filosofia, 10), s. 3–48, bibliografie s. 41–48. Také MARTIN G. WEISS: *Gianni Vattimo. Einführung mit einem Interview mit Gianni Vattimo*. Wien 2003.

63/ JÜGEN HABERMAS: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. 1986, s. 13–21.

64/ SIGMAR MOSDORF: „Aufbruch in die zweite Moderne“. IN: *Vorwärts* 1996, Nr. 8 (August), s. 18; srov. CHRISTADLER: *Zur nationalpädagogischen Funktion...*, s. 211.

65/ EMILE POULAT: *Modernistica. Horizons – Physionomies – Débats*. Paris 1982, s. 237n.

66/ Míneň je církevní historik Heinrich Schrörs (1852–1928). Srov. HERMANN H. SCHWEDT IN: KARL SCHEIN (Hg.): *Christen zwischen Niederrhein und Eifel. Lebensbilder aus zwei Jahrhunderten 1–3*. Aachen 1993, s. 31–52.

67/ OTTO SICKENBERGER: „Kritische Gedanken zur neuesten Enzyklika ‚Pascendi dominici gregis‘“. IN: *20. Jahrhundert* 8, 1908, s. 34.

68/ TYRRELL: *Žwischen Scylla...*, s. XII; Týž: *Das Christentum...*, s. 41–51.

69/ Srov. Týž: *Medievalism. A Reply to Cardinal Mercier*. London u. a. 1908, s. 168n.

70/ Tamtéž, s. 169.

71/ Týž: *Das Christentum...*, s. 64–67, 179, 183.

72/ „Medievalism is an absolute, Modernism a relative term. The former will always stand for the same ideas and institutions; the meaning of the later slides on with the times.“ TYRRELL: *Medievalism...*, s. 144. Také A. M. Weiss nevidí v modernismu uzavřený systém; právě v jeho stále – typicky moderní – otevřenosti pro nové spočívá jeho hlavní omyl. ALBERT MARIA WEISS: *Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart*, 2 Bd. Freiburg 1911, Bd. 1, s. VIII, 531n.

73/ Srov. MARIE-DOMINIQUE CHENU: „Le sens et les leçons d'une crise religieuse“. IN: *Vie intellectuelle* 1931, s. 356–380; JEAN GREISCH – KARL NEUFELD – CHRISTOPH THEOBALD: *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise herméneutiques*. Paris 1973.

74/ MANFRED WEITLAUFF: „Joseph Hergenröther (1824–1890)“. IN: HEINRICH FRIES – GEORG SCHWAIGER (Hg.): *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 1–3*. München 1975, zde B. 2, s. 471–551, zvl. 513–524; WEISS: *Döllinger...*, s. 228–251.

75/ Srov. ALFRED LOISY: *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 vol. Paris 1930/31, zde V. 2, s. 351–370.

76/ BERNARD MONTAGNES: *Le père Lagrange 1855–1938, L'exégèse dans la crise moderniste*. Paris 1995, s. 107–160.

77/ JACQUES FONTAINE u. a. (hg.): *Patristique et antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges* (Coll. des Etudes Augustiniennes. Ser. Moyen âge – Temps modernes 27). Paris 1993.

78/ Srov. WEISS: *Der Modernismus...*, passim; k Pierru Mandonnetovi (1858–1936) a Vincentu Zapletalovi (1867–1938) viz BARTHÉLEMY: *Idéologie...*, s. 82–166.

79/ Srov. DESIRÉ JOSEPH CARD. MERCIER: „Lettre pastorale et mandement de Carême“. IN: TYRRELL: *Medievalism...*, s. 189–210.

80/ HERMANN SCHELL: *Die neue Zeit und der alte Glaube. Eine culturgeschichtliche Studie*. Würzburg 1898, s. 1–6.

Srov. JAMES J. MOYNIHAN: *The Life of Archbishop John Ireland*. NY 1953.

81/ Srov. PETER NEUNER: *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügel's Grundlegung der Theologie* (= Beiträge zur ökumenischen Theologie 15). München–Paderborn–Wien 1977; DOMINIQUE DUBARLE: „Modernisme et expérience religieuse. Réflexions sur un cas de traitement théologique“. IN: PIERRE COLIN u. a.: *Le Modernisme* (Institut catholique de Paris, Philosophie 5). Paris 1980, s. 181–270.

82/ GEORG TYRRELL: *Das Christentum...*, s. 182–184; Týž: „Religion as a Factor of Life (1902)“. IN: *Tradition and the Critical Spirit. Catholic Modernist Writings, by George Tyrrell* (Selected and Introduced by James G. Livingston). Minneapolis 1991, s. 21–31. Srov. NICHOLAS SAGOVSKY: „On God's side“. *A life of George Tyrrell*. Oxford 1990, s. 140–167.

83/ MAUD DOMENICA PETRE: *Autobiography and Life of George Tyrrell*, 2 Vol. London 1912, V. 2, s. 443–446.

- 84/ Tak již JOHANNES HESSEN: *Griechische oder biblische Theologie. Das Problem der Hellenisierung des Christentums*. München–Basel 1962. Srov. CHRISTOPH WEBER: *Der Religionsphilosoph Johannes Hesses (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus* (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 1). Frankfurt a. M.–Berlin–Bern u. a. 1994.
- 85/ PAUL WESS: „Gemeinde als vorrangiger Ort der Glaubenserfahrung. Ein Paradigmenwechsel in der Theologie und seine Konsequenzen für die Praxis“. IN: *Theologie der Gegenwart* 33, 1990, s. 147–152.
- 86/ Srov. ALBERT MARIA WEISS: *Das letzte Wort eines absterbenden Theologen*. Manuscript, Albertinum Fribourg/Švýcarsko, s. 11: „In dem Augenblick, da wir vergessen, dass eine Festung zu verteidigen haben, die von allen Seiten belauert wird, haben wir unsere Pflicht vergessen.“
- 87/ Srov. ANTONIO FOGARAZZO: *Il Santo. Edizione integrale, prima edizione Oscar classici*. Milano 1985, s. 242–258.
- 88/ GEORG TYRRELL: *The Church and the Future*. London 1910, s. 103n.
- 89/ Týž: *Medievalisme...*, s. 60–62.
- 90/ Tamtéž: s. 183–188; Týž: *Das Christentum...*, s. 159–179; JOSEPH SCHNITZER: *Katholizismus und Modernismus*. München 1912, s. 42. Srov. *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, s. 9: „Mnozí z nich myslí modernisticky, ale píší ‚katolicky‘, přičemž do slova ‚katholicismus‘ vkládají svoje myšlenky, [...] katolický = všeobjímající...“
- 91/ Srov. WOLFGANG BEINERT: *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologen der Gegenwart*. Essen 1964; KARL NEUFELD: „Der Sinn des Katholischen. Ernst Troeltsch und der Modernismus“. IN: MICHAL KESSLER u. a. (hg.): *Fides querens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie* (FS Seckler). Tübingen–Basel 1992, s. 237–249.
- 92/ GEORG TYRRELL: *The Church...*, s. 136n.
- 93/ LORENZO BEDESCHI: „Circoli modernizzanti a Roma a cavallo del secolo“. IN: *Fonti e documenti*, Vol. 15, Urbino 1986, s. 11–49; Týž: *Il modernismo italiano. Voci e volti*. Milano 1995, s. 57–113, zvl. 70–77.
- 94/ OTTO SICKENBERGER: *Kritische Gedanken II: Extremer Antiprotestantismus im katholischen Leben und Denken*. Augsburg 1904.
- 95/ Srov. GUIDO MATTIUSI SJ: *Il veleno kanziano. Nuova e antica critica della ragione. Immanenze, Filosofia dell'azione*. Milano 1907; MERCIER: *Lettre pastorale...*, s. 194–196.
- 96/ PAUL GRAF VON HOENSBRÖCH: „Franz Xaver Kraus“. IN: *Hannoverscher Courier* 49, 1902, Nr. 23576, s. 1 (19. Januar, Morgenausgabe); Týž: IN: *Münchener Neueste Nachrichten* 60, 1907, Nr. 464 (4. Oktober, Vorabendblatt); Týž: „Unkenntnis des Katholizismus“. IN: März 1907, s. 339.
- 97/ Srov. KARL GEBERT: „Im eigenen Lager“. IN: *Das Neue Jahrhundert* 1, 1909, s. 51–55.
- 98/ Srov. WEISS: *Modernismus...*, s. 361.
- 99/ Srov. FRIEDRICH HEILER: *Das Wesen des Katholizismus. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden*. München 1920, s. 67.
- 100/ Srov. shrnutí Loomových závěrů v práci MANFRED WEITLAUFF: „Modernismus als Forschungsproblem. Ein Bericht“. IN: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 93, 1982, s. 312–344.

- 101/ THOMAS MICHAEL LOOME: *Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research* (Tübinger Theologische Studien 14). Mainz 1979, s. 29n, 95n.
- 102/ TYRRELL: *Medievalism...*, s. 142–158.
- 103/ RUDOLF REINHARDT: „Katholizismus und Katholizismen. Zur Deutung der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts“. IN: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 103, 1992, s. 361, 365; TÝŽ: „Der Jansenismus“. IN: *RJKG* 13, 1994, s. 191–198.
- 104/ Srov. ANTONIO AUTIERO – KARL-HEINZ MENKE: *Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J. H. Newman, M. Blondel und R. Guardini* (Theologie 20). Münster 1999, s. 9–34, 115–348; OTTO WEISS: „Anmerkungen zum liberalen Katholizismus in Italien“. IN: PETER WALTER – HERMANN JOSEF REUDENBACH (Hg.): *Bücherzensur – Kurie – Modernismus und Moderne. Festschrift für Herman H. Schwedt* (Beiträge zur Kultur- und Kirchengeschichte 10). Frankfurt u. a. 2000, s. 309–346, zde s. 310, 334–336.
- 105/ Srov. ANTON GISLER: *Der modernismus...*, s. 25–222.
- 106/ Ilustrativní příklad poskytuje kontroverze mezi monarchistou Charlesem Maignen a abbé Kleinem. – Srov. HERMAN H. SCHWEDT: „Maignen“. IN: *BBKL* 5, 1993, s. 566–569.
- 107/ Srov. JEANNE CARON: *Le Sillon et la démocratie Chrétien*. Paris 1967; PAUL DROULERS: *Politique sociale et christianisme. Le Père Desbusquois et l'Action Populaire*, 2 Vol. Paris 1969–1981.
- 108/ Srov. WEISS: *Der Modernismus...*, s. 113, 142, 387.
- 109/ Srov. *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, s. 105n., 166n.; ALBERT HOUTIN: *Le Père Hyacinthe*, Vol. 1–3. Paris 1920–1924; MIGUEL DE UNAMUNO: *La agonía del cristianismo*. Buenos Aires 1975, s. 59–73.
- 110/ SAGOVSKY: *On God's side...*, s. 240–243.
- 111/ TYRRELL: *Medievalism...*, 78–95.
- 112/ *Altkatholizismus und Reformkatholizismus. Fünf Schriftstücke*, hg. vom altkatholischen Press- u. Schriftverein. Bonn 1908; *Das Neue Jahrhundert* 1, 1909, s. 517–520, 541–543, 555–558, 601–603.
- 113/ KARL GEBERT: „Erklärung (1. Oktober 1907)“. IN: *Das Neue Jahrhundert* 6, 1914, s. 269.
- 114/ Srov. FRIEDRICH HEILER: *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. München 1923, s. 648, pozn. 69. – Srov. LOOME: *Liberal Catholicism...*, s. 95n.
- 115/ Srov. W(ALTER) ELLIOT: *Le Père Hecker*. Paris 1898, s. XXXV–XXXVIII; CHARLES MAIGNEN: *Etude sur l'Américanisme. Le Père Hecker est-il un saint?*. Paris 1898, s. 145–169. Srov. SCHULTENOVER: *A View...*, s. 203–205; R. SCOTT APPLEBY: „The Triumph of Americanism: Common Ground of U. S. Catholics in the Twentieth Century“. IN: MARY JO WEAVER – R. SCOTT APPLEBY (Ed.): *Being Right: Conservatives Catholics in America*. Bloomington (Indiana), s. 37–62.
- 116/ GUISEPPE ANTONIO BORGES: *La vita e il libro. Saggi di letteratura e di cultura contemporanea (1909–1910)*. Torino 1910, s. 379.
- 117/ BEDESCHI: *Il modernismo italiano...*, s. 54n.
- 118/ LUIGI FIORANI: „Modernismo romano, 1900–1922“. IN: *Ricerche per la storia religiosa di Roma. Studi, documenti, inventari* 8. Roma 1990, s. 75–170, citát na s. 170.

- 119/ Srov. BEDESCHI: *Il modernismo italiano...*, s. 53; OTTO WEISS: „Modernismus und katholische Erneuerung in Italien“. IN: *Orientierung* 60/7, 1996, s. 75–78.
- 120/ MAURILIO GUASCO: *Il caso Murri. Della sospensione alla scomunica*. Urbino 1972; Týž: „Murri Romolo“. IN: *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia 1860–1980*, Vol. 2: *I Protagonisti*. Casale Monferrato 1982, s. 414–422; Týž: *Tra la „Cultura sociale“ e „il domani d'Italia“ (1898–1906)*. Roma 1988.
- 121/ Srov. kapitulu „Il ruolo divulgativo del Santo“. IN: BEDESCHI: *Il modernismo italiano...*, s. 114–133.
- 122/ Srov. MICHELE BISCIONE: *Giovanni Amendola e la cultura Italiana del Novecento in Italia. Saggi e discussioni* (I fatti della storia 8), s. 9–66.
- 123/ Srov. HANS MAIER: *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*. Freiburg i. Br. u. a. 1988, s. 235–258.
- 124/ Srov. EDUARD LECANUET: *Montalambert*, 1–3. Paris 1895–1902.
- 125/ Srov. EMILE POULAT: *Liberté, laïcité. La guerre des deux Frances et le principe de la modernité*. Paris 1987, s. 189–334; CLAUDE LANGLOIS – FRANÇOIS LAPLANCHE (Ed.): *La science catholique, L'„Encyclopedie di Migne“ (1844–1973) entre apologétique et vulgarisation*. Paris 1992.
- 126/ VICTOR KARADY: „Teachers and Academics in Nineteenth Century France. A Socio-Historical Overview“. IN: WERNER CONZE – JÜRGEN KOCKA (Hg.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil I. Stuttgart 1985, s. 458–494, zde s. 492n. – Srov. CLAUDE DIGEON: *La crise allemande de la pensée française*. Paris 1959; HARRY W. PAUL: *The Sorcerer's Apprentice. The French Scientist's Image of German Science, 1840–1919*. Gainesville (Florida) 1972.
- 127/ HARRY W. PAUL: *The Edge of Contingency, French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*. Gainesville (Florida) 1979; CHRISTOPH THÉOBALD: „L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste“. IN: CLAUDE SAVART – JEAN NOËL ALLETI (Ed.): *Le monde contemporain et la bible*. Paris 1985, s. 387–439.
- 128/ Srov. zvláště HENRI BREMOND: *L'inquiétude religieuse*. Paris 1909.
- 129/ ELLEN LEONHARD: „Other Modernism. Maude Petre and the Place of Dissent“. IN: *The Month, Second New Series* 21, 1988, s. 1008–1015.
- 130/ NEUNER: *Religiöse Erfahrung...*, s. 47–52.
- 131/ WEISS: *Der Modernismus...*, s. 357. K Lilleymu viz ALEC R. VIDLER: *The Modernist movement in the Roman Church*. Cambridge 1934, s. 126–133; LOOME: *Liberal Catholicism...*, s. 340.
- 132/ Tamtéž: s. 286n (bibliografie); Srov. WILLIAM HUTCHINSON: *The Modernist Impulse in American Protestantism*. Cambridge (Mass.) 1976; K světovému kongresu: HÜBINGER: *Kulturprotestantismus...*, s. 251–262.
- 133/ Srov. DAVID G. SCHULTENOVER: „George Tyrrell; Devout disciple of Newman“. IN: *The Heythrop Journal* 33, 1992, Nr. 1, s. 20–44.
- 134/ Publikováno FRIEDRICH D. WIEGAND: *Kirchliche Bewegungen der Gegenwart. Eine Sammlung von Aktenstücken*, Heft 1. Leipzig 1908, s. 145–153.

135/ Srov. FRANZ X. KIEFL: *Gutachten über den durch das päpstliche Motu proprio Sacrorum Antistitutum vom 1. September 1910 für den katholischen Klerus vorgeschriebenen Eid gegen den Modernismus*. Kempten–München 1912, s. 28–30; KARL ADAM: „Der Antimodernisteneid und die theologischen Fakultäten“. IN: *Die Wahrheit* 1/6, 1910, s. 83–85.

136/ HERMAN CARDANUS: *Aus dem Leben eines deutschen Redakteurs*. Köln 1912, s. 210–228; KARL BACHEM: *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumsparl., Bd. 7*. Köln 1930, s. 245–277; POULAT: *Intégrisme...*, s. 502–504; DROULERS: *Politique sociale...*, passim.

137/ FUNK: *Der Gang der geistigen Lebens...*, s. 103–105.

138/ WEISS: *Der Modernismus...*, passim, zvl. s. 110, 114, 199n. Další úvahy spojené s tématem „sociálního modernismu“ viz Týž: „Il modernismo in Germania: temi personaggi e giudizio storiografico“. IN: ALFONSO BOTTI – ROCCO CERRATO (Ed.): *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti di Convegno Internazionale di Urbino 1–4 ottobre 1997*. Urbino 2000, s. 311–342.

139/ „Die Kulturkatholiken und Altkatholizismus“. IN: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, s. 9.

140/ Analýzu časopisu připravil JÖRG HAUSTEN: *Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich. „Das Neue Jahrhundert“ und die Krausgesellschaft*. Göttingen 2001. Posouzení katolických modernistů z hlediska protestantské „Konfessionskunde“ (Tamtéž: s. 267–269) je poněkud nedostačující; a pokud jde o „svatořečení“ některých „modernistů“ (Tamtéž: s. 269), odkažme na Georga Matulaitise a P. Marie-Josepha Lagrange.

141/ Srov. „Der gegen Hochland“. IN: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1909, s. 7n; podobně „Die Kulturkatholiken“ (pozn. 138).

142/ WEISS: *Der Modernismus...*, s. 363, 401–404.

143/ MARTIN BAUMEISTER: *Parität und katholische Inferiorität. Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im deutschen Kaiserreich*. Paderborn u. a. 1987, s. 85–94.

144/ Německý kulturní katolicismus po roce 1920 byl především záležitostí konzervativních katolíků, především Katolického akademického svazu vedeného Franzem X. Münchem. Měl značnou podporu v rakouských velkoněmeckých kruzích. – Srov. ALOIS HUDAL: *Tatkatholizismus*. Graz 1923; FRANZ ZACH: *Modernes oder katholisches Kulturideal. Ein Wegweiser zum Verständnis der Gegenwart*. Wien 1923, viz také pozn. 166 a 167.

145/ Srov. FEDERICO CHABOD: *Italien – Europa. Studien zur Geschichte Italiens im 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen 1962.

146/ WALTER BRANDMÜLLER: „Theologen und Kirche – eine neue Krise?“. IN: *Ethos* (Vierteljahresschrift des Johannes Paul II.-Instituts der kath. Universität in Lublin – Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein). Sonderausgabe Nr. 1/1993, s. 195–204, zde s. 200n.

147/ Srov. Schnitzerovu řeč na pařížském modernistickém kongresu roku 1913. WEISS: *Der Modernismus...*, s. 328n. – Viz také HÜBINGER: *Kulturprotestantismus...*, s. 129–142.

148/ Tamtéž: s. 526.

149/ Tamtéž: s. 357n.

- 150/ Tamtéž: s. 357, 400–403; podobně *Neue Jahrhundert*. – K. *Evangelische Bund* viz HÜBINGER: *Kulturprotestantismus...*, s. 129–142; ARMIN MÜLLER-DREIER: *Konfession in Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886–1914* (Religiöse Kulturen der Moderne 7). Gütersloh 1998.
- 151/ WEISS: *Der Modernismus...*, s. 241n.
- 152/ Tamtéž: s. 286n, 357, 365n. – Srov. HÜBINGER: *Kulturprotestantismus...*, s. 123–127, 275–284 a literaturu v pozn. 53.
- 153/ PETER WALKENHORST: „Nationalismus als ‚politische Religio‘. Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich“. IN: BLASCHKE – KUHLEMANN: *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen* (Religiöse Kulturen der Moderne 2). Gütersloh 1996, s. 503–529; HÜBINGER: *Kulturprotestantismus...*, s. 233–250.
- 154/ HENRI BREMOND: *Mystik und Poesie*. Freiburg i. B. 1929.
- 155/ Srov. KARL MUTH: *Die Windergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis. Gedanken zur Psychologie des katholischen Literaturschaffens*. Kempten–München 1909.
- 156/ Srov. RUDOLF OTTO: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau 1917.
- 157/ Zvláště jasně se to ukazuje u Philippa Funkeho. Srov. WEISS: *Der Modernismus...*, s. 353, 362. K středověké mystice viz Tamtéž: s. 351, 362, 479.
- 158/ Srov. PHILIPP FUNK: „Unsere Lage und unsere Aufgabe“. IN: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, s. 375–378. Člověk může vystoupit z církve chápané jako společenství plátců církevní daně, aniž by tím přestal být katolíkem.
- 159/ KONSTANTIN WIELAND pro Krausgesellschaft (Funk), 15. dubna 1911. *Krausgesellschaftiana* IV, 11, Staatsbibl. München, Hanschr. Abt.
- 160/ Míněn je Ernst Horneffer (1871–1954), vůdčí monista a volnonáboženský „filozof kultury“ z Lipska. Se svým bratrem Augustem Hornefferem (1875–1955), předsedou „německé strany kultury“ (deutsche Kulturpartei), usiloval o „vzdělání moderní duše“ v duchu Nietzscheho a řeckých klasiků a o splynutí s „duší univerza“. Zorganizoval v březnu 1910 v Berlíně první německý „Kulturtag“. Bratři Hornefferové patřili k představitelům iracionálního německého občanského náboženství. – Srov. NOWAK: *Geschichte des Christentums...*, s. 183n, také KARL HAUSBERGER: *Franz Karl Kiefl (1869–1928), Schell-Verteidiger, Antimodernist und Rechtskatholik* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 6), s. 259–271.
- 161/ Srov. WEISS: *Der Modernismus...*, s. 359–368; NORBERT SCHLOSSMACHER: „Der Antultramontanismus im Wilhelminischen Deutschland. Ein Versuch“. IN: LOTH: *Deutscher Katholizismus...*, s. 164–198; ENGELHART: „*Wir schlagen...*“..., s. 196–238.
- 162/ LOISY: *Mémoires*, Vol. 3., s. 252.
- 163/ Joseph Schnitzer píše Albertu Houtinovi, 29. března 1924. *Fonds Houtin*, 15733: 146–147, Bibliothèque Nationale Paris.
- 164/ KURT NOWAK: *Geschichte des Christentums...*, s. 208.

165/ Srov. GIOVANNI MICCOLI: *Kirche und Faschismus in Italien. Das Problem einer Allianz*. Wiesbaden 1977.

166/ PAUL TILlich: „Die religiöse Lage der Gegenwart“. IN: Týž: *Die religiöse Deutung der Gegenwart* (Ges. Werke 10). Stuttgart 1968, s. 9–93, zde s. 75. – Srov. HANS ROST: *Die Kulturkraft des Katholizismus*. Paderborn 1930, s. IV: „Jako další zcela zásadní událost bychom měli zaznamenat skutečnost, že výmarská ústava roku 1919 poprvé v novověkých dějinách poskytla katolické církvi plnou svobodu víry a působení, takže katolicismus konečně zbavený okovů, v těsné souvislosti se starými i nově objevenými problémy kultury, mohl a musel nastoupit činnorodé hnutí, které [...] se označovalo jako nová protireformace.“

167/ ERICH PRZYWARA: „Integraler Katholizismus“. IN: Týž: *Ringten der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, Bd. 1. Augsburg 1929, s. 133–145, zde s. 140.

168/ Srov. THOMAS RUSTER: „Hugo Balls ‚Byzantinisches Christentum‘ und der Weimarer Katholizismus“. IN: BERND WACKER (Hg.): *Dionysius Dada Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne*. Paderborn u. a. 1996, s. 183–206; Týž: *Die Verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*. Paderborn u. a. 1994, s. 71–112, 150–163, 359–368. – Srov. ZACH: *Modernes oder katholisches Kulturideal...*, a požadavek: „My katolíci se znovu musíme ujmout duchovní vlády nad světem!“ Tamtéž: s. 380–394.

169/ Ke Caselově návratu zpět od moderny do „církvního středu mystéria kultu“, viz Tamtéž: s. 247–268.

170/ Srov. WEISS: *Der Modernismus...*, s. 538–540.

171/ PAUL MISNER (Hg.): *Friedrich von Hügel – Nathan Söderblom – Friedrich Heiler, Briefwechsel 1909–1931* (= Konfessionskundliche Studien des Johann-Möhlrs-Instituts 14). Paderborn 1981. – Srov. FRIEDRICH HEILER: „Erinnerungen an Nathan Söderblom“. IN: *Eine heilige Kirche* 18, 1936, s. 171–176.

172/ WEISS: *Der Modernismus...*, s. 576n.

173/ MONTAGNES: *Le père Lagrange...*, s. 226.

174/ Srov. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE: „La nouvelle théologie ou va-t-elle?“. IN: *Angelicum* 23, 1946, s. 126–145; GIUSEPPE ALBERIGO – MARIE-DOMINIQUE CHENU u. a.: *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Paris 1985. – Srov. také HENRI DE LUBAC: *Surnaturel*. Paris 1944.

175/ HEINRICH DENZINGER: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen* (hg. von Peter Hünermann). Freiburg i. Br. 1991, 1086–1099. – Humani generis např. trvá na původu lidstva z jednoho jediného člověka jako článku víry, Tamtéž: 1098.

176/ Připomeňme „Poselství světu“, které sestavil Chenu a Congar. Srov. *Das zweite Vatikanische Konzil*, LThK, Ergänzungsband III (1967), s. 246; OTTO HERMANN PESCH: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte, Verlauf-Ergebnisse, Nachgeschichte*. Würzburg 1994, s. 320.

177/ ANTOINE VERGOTE: *Psychologie religieuse*. Bruxelles 1966.

178/ Srov. DUBARLE: *Modernisme...*, s. 185–192, 231–262.

179/ *Une œuvre clandestine d'Henri Bremond. Silvain Le Blanc, Un clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses mémoires 1931. Edition critique et dossier historique par Emile Poulat* (= Uomini e dottrine 18).

- Roma 1972. – Srov. také ROMANA GUARNIERI: *Don Giuseppe De Luca. Tra cronaca e storia*. Milano 1991, s. 24–27.
- 180/ Srov. (HENRI BERNARD-MAITRE – ROMANA GUARNIERI): *Don Giuseppe De Luca et l'Abbé Henri Bremond*. Roma 1965; LUISA MANGONI: „*In partibus infidelium*“: *Don Giuseppe de Luca: Il mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento*. Torino 1989, s. 414 (Rejstřík); – dále GUARNIERI: s. 310; GIUSEPPE PREZZOLINI (Ed.): *Don Giuseppe De Luca – Giuseppe Prezzolini. Carteggio 1925–1952*. Roma 1975, s. 10, 51, 54n, 58, 71, 82, 119, 122, 312.
- 181/ Srov. GABRIELE DE ROSA: „Die sozial-religiöse Geschichtsschreibung in Italien“. IN: ThQu 173, 1993, s. 301–311, zde s. 301–303.
- 182/ WEBER: *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen...*, s. 44.
- 183/ Srov. RICHARD SCHAEFFLER: „Modernismus“. IN: HWP VI. Darmstadt 1988, s. 62–66.
- 184/ FRANZ-XAVER KAUFMANN: „Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils“. IN: FANZ-XAVER KAUFMANN – ARNOLD ZINGERLE: *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*. Paderborn u. a. 1995, s. 9–43, zde s. 19–24. – Srov. POULAT: *Modernistica...*, s. 232–241.
- 185/ CLEMENTE RIVA: „Il modernismo, una crisi ecclesiale“. IN: *Ricerche* 8, s. 66–73.
- 186/ GOTTHARD FUCHS: „Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik“. IN: KAUFMANN – ZINGERLE: *Vatikanum II...*, s. 401–410.
- 187/ Srov. JOHN COURTNEY MURRAY: „The Declaration of religious Freedom“. IN: *Vatican II, An Interfaith Approach, International Theological Conference* (ed. J. H. MILLER). NY–London 1966, s. 365–376; Týž: *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*. Louisville–Westminster 1993 (zde „Problem of Religious Freedom“ a Vatikánem zakázaný esej „Leo XIII and Pius XII: Government and the Order of Religion“). – Srov. ROBERT W. MC ELROY: *American Public Theology. The Contribution of John C. Murray*. NY 1989; DAVID TRACEY: „Für eine Kirche des Dialogs: John Courtney Murray (1904–1967) Kampf um die Kultur des theologischen Konflikts“. IN: HERMANN HÄRING – KARL JOSEF KUSCHEL (Hg.): *Gegenentwürfe* (FS Hans Küng). München–Zürich 1988, s. 311–323, 373n.
- 188/ RIVA: *Il modernismo...*, s. 69n.
- 189/ Srov. LThK Ergänzungsband II (1987), s. 497–583. PESCH: *Das zweite Vatikanische Konzil...*, s. 271–290.
- 190/ RIVA: *Il modernismo...*, s. 70n.
- 191/ MICHAEL HURLEY: „George Tyrrell. Some Post-Vatican II Impressions“. IN: *Heythrop Journal* 10, 1969, s. 243–255; DAVID F. WELLS: *The Prophetic Theology of George Tyrrell*. Chicago 1981; ELLEN LEONHARD: *George Tyrrell and the Catholic Tradition*. Ramsay (N. J.) 1982.
- 192/ JAMES G. LIVINGSTON IN: *Tradition and the Critical Spirit*, s. XXXIII–XXXV.
- 193/ TYRRELL: *Das Christentum...*, s. 182.
- 194/ LIVINGSTON IN: *Tradition and the Critical Spirit*, s. XXXV.
- 195/ *Civiltà Cattolica* 117, 1966, s. 172.

- 196/ RIVA: *Il Modernismo...*, s. 73.
197/ LIVINGSTON IN: *Tradition and the Critical Spirit*, s. XI.
198/ Srov. Timothy Radcliffe IN: MONTANGES: *Le père Lagrange...*, s. 12.
199/ Srov. BARTHÉLEMY: *Idéologie...*, s. 106, pozn. 262.
200/ GERTRUD FUSSENEGGER: „Buonaiuti“. IN: LThK, Bd. 2, 1958, s. 781n.
201/ LORENZO BEDESCHI: „Buonaiuti, l'esilio del sacerdote romano“. IN: *Avvenire*, 1. 3. 1966, s. 20.
202/ Srov. např. propuštění otevřených profesorů teologie z pražské univerzity, k tomu: *Christ im Gegenwart* 48/1996, Nr. 43, s. 359.
203/ PETER HÜNERMANN: „Droht eine dritte Modernismus-Krise? Ein offener Brief an den Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann“. IN: *Herder-Korrespondenz* 43, 1989, s. 130–135.
204/ JACQUES MARITAIN: *Le Paysan de la Garonne*. Paris 1966, s. 16.
205/ BRANDMÜLLER: s. 203.
206/ WALTER HOERES: „Seltsame Heilige. Leben in Modernismus“. IN: *Theologisches. Katholische Monatsschrift* 26, 1996, Nr. 4, s. 102–108.
207/ *Informationsblatt des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg* (1996).
208/ Srov. EMILE POULAT: „Le modernisme d'hier et d'aujourd'hui“. IN: Týž: *Modernistica...*, s. 222–241. Týž: *Liberté...*, s. 337–369.

Dr. Otto Weiss (* 1934), teolog a historik, patří mezi několik nejvýznamnějších badatelů v oblasti modernismu a antimodernismu (spolu s Emilem Poulatem, Lorenzem Bedeschim aj.), dějin německo-italských vztahů a vůbec dějin církve v 19.–20. století. Neúnavný badatel pracoval jako archivář v římském ústředí řádu redemptoristů (šéfredaktor řádového historického časopisu *Spicilegium Historicum Congregationis Ssmi. Verbracht*), a kromě prací k dějinám této kongregace (např. *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* [1983]) se stal mimořádným znalcem německého a italského katolicismu 19.–20. století. Z dlouhé řady jeho oceňovaných prací připomeňme monografii o modernismu v Německu (*Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte* [2005]) a v řadách dominikánského řádu (*Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden: Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“* [1998]). K jeho 70. narozeninám připravili jeho přátelé výbor studií *Kulturen–Mentalitäten–Mythen* (2004). V současné době žije na odpočinku ve Vídni.



Guy Bedouelle OP

Pius X.: nesmlouvavý papež, nebo reformátor?

Historikové se často upínají k protikladu mezi „otevřeným“ pontifikátem Lva XIII., papeže encykliky *Rerum novarum* věnované sociální otázce, a „nekompromisním“ pontifikátem Pia X., jeho nástupce, který se neustále jen něčemu bránil, zvláště pak modernismu, a přerušil dialog církve s moderním světem. Snad proto, že to skýtá jistou intelektuální útěchu, kterou historikové, stejně jako jiní, někdy vyhledávají. I když všichni uznávají osobní svatost Pia X., obvykle se stejně silně drží představy o papeži s úzkoprsmými názory, zcela protikladnými k názorům jeho předchůdce. Pierre Imbart de La Tour, historik zabývající se Francií 16. století a liberální katolík, napsal nedlouho po smrti Pia X.: „Lev XIII. snil o tom, že dobude 20. století, avšak Pius X. myslel jen na to, jak by obhájil dogma. Papežství se tak dostalo na ústup [...] a výsledkem směřování, které znamenalo hlubokou změnu zcela jiného rázu, než je třeba porušení konkordátu, bylo opuštění a později potírání smýšlení nastoleného Lvem XIII. v oblasti sociální nauky, demokratických reforem, v oblasti intelektuální, smýšlení nacházejícího zálibu ve vědě a ve svobodě bádání; zavládlo pevné soustředění moci, které až přespříliš přepíná smysl pro disciplínu a respekt k autoritě [...], špehování a donášení ve službách ‚celé‘ pravdy.“¹

Toto hodnocení, pronesené v zápalu vášní své doby, ani zdaleka neodpovídá tomu, které přednesl jiný historik téměř sto let poté a v němž se naopak odráží kontinuita obou pontifikátů: „Lev XIII. a Pius X. měli stejnou starost o zachování evangelních hodnot i obsahu víry, s přiznaným cílem křesťanské obnovy v rámci toho, co bylo označováno za ‚integrální‘ katolicismus. Stejně důrazně prosazovali sekulární pojetí náboženství, i přes riziko střetu se současným světem. Voluntarismus papeže Sarta zajisté nelze v ničem srovnávat s jemnou trpělivostí jeho předchůdce. Účel jeho podnikání však zůstává stejný, pouze metoda se mění.“² Je ale pravdou, že v dobách, kdy vládne veřejné mínění, je prvořadý styl, a v tomto ohledu Pius X. narazil.

Nastala snad již pravá chvíle, abychom věcně přistoupili k jedenácti letům pontifikátu onoho „reakcionářského“ papeže, který byl pro některé zpátečníkem a pro jiné naopak světcem a reformátorem církve?³ Zástupy hagiografů Pia X. nebraly konce, zvláště v Itálii, a to jak před jeho blahořečením, tak po něm (3. června 1951), a poté i po jeho svatořečení (29. května 1954). Ne vždy se dokážou vymanit z ideologických klišé.⁴ Snad nebude neužitečné využít příležitosti stého výročí

jeho encykliky proti modernismu *Pascendi* (1907), která vyvolala největší spory, abychom si připomněli na několika stránkách bez jakéhokoli nároku na originalitu význam této postavy, která je zároveň uctívána i kritizována. Historiografie nám určitým způsobem vnutila onu mylnou antitezi obsaženou v názvu tohoto článku, již bude bezpochyby třeba překonat.

„Obnovit všechno v Kristu“

Nemělo by smysl doširoka zde líčit život Giuseppe Sarta (1835–1914). Jeho narození ve skromných rodinných poměrech v Benátkách, jeho školní píle, pastýřské nadšení a zbožnost poté, co přijal kněžské svěcení v roce 1858, z něj činí příklad vzorné církevní dráhy, za niž vděčí jediné vložce. Není úředníkem kurie, kariérním diplomatem ani profesorem, ale pastýřem. Nejprve se stává kaplanem, poté farářem, potom kanovníkem a monsignorem, biskupem v malém městě – Mantově –, a nakonec kardinálem a patriarchou v Benátkách. Stále však udivuje týmiž vlastnostmi: iniciativou, skromností, vlídným chováním k lidem a rázností v otázkách principů a nauky, které budou tak charakteristické pro pontifikát Pia X. Toto jméno přijal 4. srpna 1903 při svém zvolení do nejvyššího úřadu jako poutu Piu VII. a Piu IX., kteří uměli odolávat útokům, jimž čelila církev v průběhu 19. století. Jedenáct let jeho vlády je také posledním obdobím národních i mezinárodních politických, sociálních a intelektuálních křečí a zvrátů, předtím než se svět od základu změní v souvislosti s I. světovou válkou a s dobou po ní. Mnoho historiků se domnívalo, že nebyl dost kulturně přizpůsobivý, aby se s těmito výzvami dokázal vyrovnat; jiní zase vyzdvihují jeho odvahu, víru a shovívavost. V každém případě si Pius X., který byl bezpochyby citlivý na své nedostatky, bez otálení vybral nového státního sekretáře, Rafaela Merryho del Val, člověka mladého, skvělého, zběhlého v jazycích a diplomacii.

Bude jistě užitečné pokusit se znovu vyčíst hlavní trendy jeho pontifikátu ze dvou jeho nejpodstatnějších rysů, jednak ze střetu katolické církve s moderní společností, vzešlou z intelektuální, politické a průmyslové revoluce, a jednak z vnitřní mnohačetné a rozhodné reformy v církvi, kterou provedl. Lze říci, že v prvním ohledu se ukázal být příliš bojácný, zatlačený do obrany a neobratný, zatímco v druhém zaváděl novoty a budoval? I zde je situace složitější a především nezávisela výhradně na jeho rozhodnutích. Abychom mohli posoudit nějaký pontifikát, je třeba umět vzít také v potaz vyvolané reakce, odmítání, boje o moc, náhody, zkrátka vše, co tvoří předivo lidských dějin.

V každém případě zasvětil Pius X. svůj pontifikát nesmírnému úkolu, který dobře vyjadřuje heslo, jež si zvolil: „*Instaurare omnia in Christo*“, podle znění

hymnu v listě Efezským 1,10. Právě tento program obsahuje jeho první encyklika *E supremi apostolatu* ze 4. října 1903, která je zčásti inspirována pastýřským listem Msgr. Pie, velkého antiliberalního prominenta.⁵ Ale už zde je třeba si povšimnout příbuznosti mezi oběma papeži. Během 19. století se otázka vztahu mezi církví a moderní společností kladla s rostoucí naléhavostí, protože roztržka se starým světem, to znamená oním starým řádem věcí vzešlým ze středověku, se zdála být čím dál definitivnější. Ideje Francouzské revoluce, která zase přejímala myšlenky osvícenské filozofie, nebyly pouhým vzplanutím, které nepřežije více než několik desetiletí, nýbrž proměňovaly nebo měly proměnit tradičně katolické společnosti v Evropě či v Jižní Americe. Právý obrat nepředstavuje ani tak obsazení Říma italskými vojsky v roce 1870, jako spíš vzpoura proti církvi po I. vatikánském koncilu a nepochopení dogmatu neomylnosti, které se stalo záminkou pro *Kulturkampf* ve všech jeho podobách.

Papežství se nijak nezříká svého univerzálního poslání, ale vyjadřuje je teologičtějším způsobem. Mnoho důkazů, které to potvrzují, lze nalézt u Lva XIII. (*Immortale Dei* z roku 1885 či *Libertas praestantissimum* z roku 1888). Vytříbenější a povytce liturgickou definici Kristova kralování ve společnosti bude potom prosazovat Pius XI. Rozhodnutí, texty a gesta Pia X. v jeho střetu s moderní společností a moderním myšlením je třeba vsadit do tohoto kontextu.

Pius X. a moderní společnost a myšlení

První střet byl politický: mohla snad církev připustit demokratické ideály, které se dovolávaly revolucí? Po roce 1830 se jistá část dobrých katolíků (např. Ventura, Rosmini v Itálii; Lamennais, Lacordaire či Montalembert ve Francii) domnívala, že to možné je. S výjimkou Lamennaise se tito „liberální katolíci“ ukázali jako zcela věrní Svatému stolci, magisteriu církve a katolickému učení. Byli kritizováni a podezříváni, ale Řím nikdy nepochyboval o jejich oddanosti. Přestože bylo zapotřebí určité doby, než si papežství uvědomilo nezvratnou situaci, která nastala, a i když se za této situace samo nestalo svorným přívržencem moderní společnosti, přesto rychle prokázalo svou schopnost rozlišovat, ale také ukázalo svůj politický realismus tím, že uzavřelo konkordáty s režimy, které očividně neodpovídaly jeho ideálním představám. Neopakuje se tu snad situace z roku 1801, kdy Pius VII. pro dobro francouzských věřících přistoupil na dohodu s Bonapartem, která však byla odmítnuta v roce 1813, protože jí byla příliš ohrožena nezávislost církve? Jistěže otázka papežských států a jejich připojení k Itálii v roce 1870 znamenala nesmírnou překážku takovému smírnému řešení, ale dvacet let poté se Lvu XIII. díky jeho diplomatickým schopnostem podařilo vnést nový tón

do vztahů se státy, aniž by však ustoupil ze svých principů, např. tím, že vyzval francouzské katolíky, aby se dali na stranu republiky.

Pokud jde o Itálii, Pius X. se od tohoto pragmatického postoje příliš neodchýlí. Už jako benátský patriarcha podporuje volební svaz katolíků a moderních liberálů. Jako papež se pečlivě vyhýbá vyhraněným stanoviskům k otázce papežského státu, po němž, zdá se, nijak neteskní. Poznamenejme mimochodem, že Pius X., kterému tolik ležela na srdci svoboda církve, ji uměl zbavit takového přežitku ve vztazích s velkými katolickými národy, jakým bylo právo veta příslušných mocností v konkláve, jež bylo označováno za „výlučně politické“, přestože při jeho vlastním zvolení mu napomohlo právě odmítnutí kardinála Rampolly – považovaného za příliš profrancouzského – Rakouskem; toto právo formálně a bezvýhradně zrušil.

V okamžiku oddělení církví od státu, které francouzská vláda stejného roku odhlasovala (1903), se papež postavil proti, a to především proto, že v tomto kroku spatřoval jednostranné vypovězení konkordátu jakožto smlouvy řídící se pravidly mezinárodního práva a také logické vyústění pronásledování náboženských uskupení. Poznal v tomto činu – ne bez jisté jasnozřivosti – hluboký antiklerikalismus, který jej motivoval. Je pravdou, že nadešly měsíce opravdové krize a přehmatů na obou stranách. Nakonec v roce 1906 Pius X. zvolil pro církve ve Francii chudobu ve prospěch nezávislosti a strhl ji tak do dobrodružství laicity či přinejmenším přísného oddělení, jež se v různé míře stalo typickým pro vztahy církve a státu v západním světě po celé 20. století.

Popravdě je třeba tato papežská rozhodnutí spíše chápat v politickém kontextu jejich doby a mohou se zdát jako relativní, neboť při nich již nebyly ve hře žádné naukové principy prvořadého významu, jež by mohly předepisovat určitý pohled na vztahy mezi církví a státem. Zcela jinak tomu však bylo s tehdejší otázkou chápání křesťanské víry a nauky.

Odsouzení toho, co se tehdy ještě nenazývalo „modernismem“, obsahuje už sama první encyklika Pia X., *E supremi apostolatu*, kterou jsme již zmínili. Píše se v ní o „úskočné taktice jisté nové vědy, která se honosí maskou pravdy, avšak jež nevydechuje vůni Ježíše Krista“. Práce Emila Poulata, Thomase Michaela Looma⁶ a Pierra Colina⁷ pěkně ukazují proměnlivost a prchavost toho, co bylo zprvu pouhou sítí známostí a intelektuálních náklonností, dotýkající se různých zemí a více vědních oborů, přestože za její inspirátory, ne-li přímo vůdce, byli považováni například Loisy, Hébert či Tyrrell.

Často bylo připomínáno, že právě texty Pia X. odhalily jistou jednotnou linii – někteří tvrdí, že ji dokonce vytyčily – v těchto různých proudech náboženské vědy na počátku 20. století. Tak např. v prosinci 1903 se dostalo na Index pět

knih Alfreda Loisyho, mezi nimiž byla slavná červená knížka vydaná předcházejícího roku, *Evangelium a církev* (*L'Évangile et l'Eglise*), k níž teologové projevovali značnou shovívavost.⁸ Pius X. dal najevo své znepokojení poté, co byla v roce 1905 vydána Fogazzarova kniha *Světce* (*Il Santo*), která představovala romantické vyličení příběhů a osobností „progresivistického“ katolicismu a přinesla je tak na dosah veřejnému mínění.

A konečně Kongregace posv. Oficia zveřejnila 3. července 1907 dekret *Lamentabili sane exitu*, jenž čítá řadu 65 odsouzených tvrzení, v nichž Loisy později pozná svoje vlastní spisy. Týkají se především inspirace Písma svatého, dogmat a Kristova božství. Takovýto katalog bude těmi, kdo jej budou hanobit i vychvalovat, nazýván „novým Syllabem“ v narážce na slavný dokument Pia IX. z roku 1864, přičemž tento termín nebude mít, jak se dá očekávat, pro obě skupiny stejný význam.

Souhrnný pohled poskytla encyklika *Pascendi Dominici gregis* z 8. září 1907, obracející se na biskupy celého světa. Tvoří ji dvě části: první, delší, se týká nauky a autorství jejího textu je v současnosti připisováno P. Josephu Lemiovi, francouzskému členu oblátů Neposkvrněné Panny Marie. Druhá se týká disciplinárního řádu.

Papež měl za to, že nejprve zaujal vlídný postoj a poté přísný, avšak oboje marně. Mohl by mlčet, ale „v sázce je přece katolická víra a její jistota. Je tedy třeba skoncovat s mlčením, které by od nynějška bylo zločinem. Je vhodný čas strhnout těmto lidem masku a ukázat je obecné církvi takové, jací jsou. A protože taktika modernistů (tak jsou všeobecně nazýváni, a to zcela po právu) je opravdu silně zákeřná a spočívá v tom, že nikdy nepředstavují svoji nauku metodicky a v jejím celku, ale určitým způsobem ji rozdrobí a roztrousí tu i onde, což dovoluje o nich soudit, že jsou vrtkaví a nerozhodní, zatímco jejich myšlenky jsou naopak dokonale pevné a soudržné“, dává si papež za úkol jejich metody jistým způsobem rekonstruovat a ukázat, jak nebezpečný a škodlivý celek vytvářejí.

„Modernisté v sobě spojují a mísí – abychom tak řekli – několik osobností: filozofa, věřícího člověka, teologa, historika, apologetu a reformátora.“ Encyklika rozlišuje modernistické principy na těchto jednotlivých úrovních a ukazuje, že dotyční autoři se dopouštějí buď „pozměnění“ skutečností, kterým církev věří, skrze výroky víry nebo filozofické principy atd., nebo je „překrucují“. A protože podle nich dějiny a věda znají z Kristovy osobnosti pouze jeho lidství, a to bylo posléze „proměněno“ vírou, která mu připisuje jeho božství, bude třeba se vzdát všeho, co je zdánlivě pozvedá nad lidský úděl, např. zázraků. Tím je však význam jeho osobnosti zároveň překroucen a bude třeba jej převést jen na to, co o ní může říci historie.⁹ Analýzy modernistů jsou tedy nesmiřitelně a hluboce reduktivní.

Italští modernisté, kteří sepsali perem Bonaiutiho *Program modernistů* (*Il programma dei modernisti*),¹⁰ přeložený do několika jazyků, a také Loisy sám podrobili papežský text velice kritickému rozboru. V jiných kruzích a zvláště v biskupském sboru byla encyklika *Pascendi* přijata s povděkem, jak ukazuje Chiron. Italští filozofové Croce a Gentile se sice postavili na její obhajobu, ale obecně vzato nad ní převládala u intelektuálů hořkost.¹¹

Po roce 1907 byla přijata opatření týkající se dohledu nad vyučováním teologie. V roce 1910 byla zavedena antimodernistická přísaha, v roce, kdy bylo odsouzeno politické, prodemokratické hnutí Sillon Marca Sangniera, nařčené ze sociálního modernismu. Lze jen stěží popírat, že i vně tajné sítě nazývané Sapiniéra a jejího vůdce a inspirátora Msgr. Benigniho, provádějící hon na heretiky, zavládlo ovzduší pranýřování. Byly zahájeny zinscenované procesy založené na pouhém podezření proti katolickým intelektuálům vyučujícím citlivé obory jako je Bible, především Starý zákon, nebo historie, mezi nimiž byli P. Lagrange, Msgr. Batifol a mnoho dalších. I když můžeme podtrhnout trpělivost a laskavost Pia X. vůči těm, u nichž cítil touhu po upřímné poslušnosti církvi, nelze popírat, že zavládla antimodernistická hysterie, kterou lze možná pochopit natolik, nakolik se mohlo zdát, že ve zmateném světě před I. světovou válkou neohrožují církev jen nepřátelé zvnějšku, ale že ji podřívají také zevnitř. Proto jí chtěl také Pius X., který na sebe vzal plně úkol pastýře, vdechnout nový život.

Pastýř reformátor

Je zajímavé si povšimnout, že do obecného povědomí se papež Pius X. zapsal jako iniciátor svatého přijímání u dětí.¹² Od roku 1905 papež doporučuje časté, a dokonce každodenní přijímání věřících, a nato 8. srpna 1910 dekretem *Quam singulari* také přijímání u malých dětí od věku, kdy nabývají rozumu, „okolo sedmi let nebo i méně“, kterému má samozřejmě předcházet zpověď. Nejde o žádnou novinku, ale přesto se povzbuzení k přijímání eucharistie v každém věku obrací zády k dlouhému období přísnosti, které bylo více či méně spojeno s jansenismem. Především jde ale o to postavit eucharistii do centra života křesťanů, a tedy i církve, a to nejen teoreticky, ale prakticky, z pastoračního hlediska. Obnovení sakrální hudby a chvála gregoriánského chorálu jsou součástí snahy o vymýcení oněch „špatných tradic“, jichž si je papež vědom a jež jej vedou k tomu, aby se životu církve snažil dát více síly a čistoty.

Ve skutečnosti si je třeba uvědomit, že Pius X. během desetiletí svého pontifikátu provede reformu, jež v moderní a současné éře nachází obdobu pouze v té, jež následovala po tridentském koncilu, a v reformě spočívající v naplnění myš-

lenek II. vatikánského koncilu. Avšak v těchto dvou případech se jednalo o hluboký teologický přelom, byť za účelem znovupotvrzení tradice. Pius X. vsutku završil reformu prosazovanou I. vatikánským koncillem. Lze bez potíží přednést důkazy pro to, že odsouzení modernismu je logickým důsledkem konstituce o víře a rozumu *Dei Filius* z roku 1870. Avšak právě I. vatikánský koncil byl koncillem do té doby nedokončeným: osnovy týkající se biskupů, sociálních otázek, života kléru, obecného katechismu, misí atd. zůstaly na papíře. Pius X. má nesmírnou zásluhu v tom, že se rozhodl je uvést do života církve, i když tím zdaleka nedošlo k obnově či alespoň k přezkoumání základních teologických pozic.

Nebudeme se zde pouštět do detailů reformního programu Pia X., který provedl reorganizaci kurie, reformu seminářů, zavedl v římské diecézi pořádek a systematickou praxi apoštolských návštěv a také sepsal nový katechismus ve dvou verzích. Přesto si připomeňme nesmírný úkol spočívající v první kodifikaci kanonického práva, o němž nový papež mluví bezprostředně po svém zvolení. I v tomto případě navazoval na úmysl, kterého se dovolával I. vatikánský koncil. Když papež ohlásil v *Motu proprio* z 19. března 1904, *Arduum Sane Munus*, že hodlá vytvořit papežskou komisi, která bude mít za úkol napsat Kodex práva katolické církve, byla na tom nejvýznamnější skutečnost, že tento úkol kladl do souvislosti s celkovým zaměřením svého pontifikátu: „Má-li být vše obnoveno v Kristu, musí k tomu hlavní měrou přispět disciplína.“ Tato práce nebude dokončena za jeho života. Teprve jeho nástupce, Benedikt XV., v květnu 1917 Kodex vyhlásí. Bude však předurčen k tomu, aby se jím církev řídila až do jeho přepracování v roce 1983, které zase odráží názory II. vatikánského koncilu.

Předsevzetí Pia X. zavést administrativní a instituční řád, který bude moci sloužit apoštolátu a evangelizaci, můžeme rozeznat také v jeho starosti o daleké misie. Reorganizuje Kongregaci pro šíření víry, která byla do té doby ve sféře své působnosti zcela autonomní a všemocná, aby zajistil její lepší koordinaci s ostatními úřady Kurie. Zatímco vyňal ze své pravomoci oblast Evropy a Severní Ameriky, které již nebylo možné považovat za misijní území v tradičním smyslu, rozmnožil apoštolské vikariáty a prefektury v Africe a v Asii. Neváhá obrátit vyjednávat s Čínou, Japonskem a Habeší, přičemž nebere nijak zvlášť ohled na reakce představitelů ortodoxního křesťanství.

Od řádu k vědomí

Práce, kterou se podařilo za deset let jeho pontifikátu vykonat, je tedy pozoruhodná. Na tomto místě nebylo možné popsat všechny její rozměry, zvláště její zásahy v sociální oblasti. I když nevydal žádný významný text o sociální nauce

církve, můžeme si připomenout, že se „poslední bitva jeho pontifikátu“ týkala křesťanských odborů. Zdá se, že poté, co papež schválil možnost, aby byli němečtí dělníci členy interkonfesijních odborů – aniž by přitom přestal podporovat odbory čistě katolické –, bylo jeho záměrem dát jim monopol na reprezentaci zájmů katolických dělníků.¹³ Důvody pro to vysvětlil sám ve své posledním proslovu ke konzistoři z 27. května 1914, který bychom mohli nazvat jeho závětí. Jde v něm o pořadí priorit – jestliže je vyhledávání materiálního pokroku legitimní, oč důležitější je pokrok morální: „se správným a chvályhodným záměrem zlepšit úděl dělníka a rolníka se vždy musí pojit láska ke spravedlnosti a užití oprávněných prostředků k udržení sociálního smíru mezi různými sociálními skupinami.“¹⁴

Když Pius X. oslovil nové kardinály v konzistoři, vyjádřil přání a důvěru v to, že budou „vydatně nápomocni k tomu, aby poklad víry zůstal nedotčen, aby měli péči o církevní disciplínu a odolávali zákeřným útokům, jimž je církev vydána napospas“. Neporušenost nauky, provedení reformy v církvích, odolnost vůči vnějšímu světu, taková byla některá přesvědčení Pia X., za něž nepřestal bojovat s takovou horlivostí a osobním nasazením, že se lidová úcta a pověst jeho svatosti dostavily takřka bezprostředně. Jde však o období, o němž Emile Poulat říká, že je na dotek cítit, nakolik „je závazná moc tradičního křesťanského řádu otřesena rostoucí silou nového křesťanského vědomí“.¹⁵ Uvědomoval si to Pius X. dost jasně? V období, které bylo pro církev i pro společnost v Evropě zmítané zvraty, jež vedly k I. světové válce, nanejvýš těžké, byl papež Pius X. nesmlouvavým člověkem, jak říká Roger Aubert, „konzervativcem v mnoha ohledech a zároveň jedním z největších reformních papežů v dějinách“,¹⁶ současně „tradicionalistou a průkopníkem reform“.

Z francouzského originálu psaného přímo pro toto číslo *Salve* přeložil Tomáš Chudý.

POZNÁMKY:

1/ „La neutralité pontificale“. IN: *La Revue bleue*, 5. června 1915, citováno podle JACQUES ROCAFORT: *Les résistances à la politique religieuse de Pie X.* Paris 1920, s. 234.

2/ MARCEL LAUNAY: *La papauté à l'aube du XXe siècle. Léon XIII et Pie X (1878–1914)*. Paris 1997, s. 8.

3/ „Reformátor církve“ je podtitul, který se objevuje na obálce nejnovějšího díla o Piu X., vybaveného přesnými údaji a citlivě zpracovaného: YVES CHIRON: *Saint Pie X.* Versailles 1999.

4/ CHARLES MAURRAS: *Le bienheureux Pie X, sauveur de la France*. Paris 1953.

5/ CHIRON: op. cit., s. 156.

6/ *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism*. Mayence 1979.

7/ *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914)*. Paris 1997.

- 8/ Viz můj článek „La contestation de la divinité du Christ par Loisy, selon la critique antimoder-niste en 1903 et 1904“. IN: *Anuario de Historia de la Iglesia* 13, 2004, s. 229–243.
- 9/ HEINRICH DENZINGER: *Symboles et définitions de la foi catholique*. Paris 1996, n° 3480, s. 751.
- 10/ EMILE POULAT: *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Tournai 1962, s. 674–675.
- 11/ Viz dopis Edouarda Le Roye Laberthonnièrovi z 20. září 1907 IN: LAUNAY: op. cit., s. 307 až 309.
- 12/ Jde prakticky o jediný bod pontifikátu, na který upozorňuje ALAIN CORBIN: *Histoire du christi-anisme*. Paris 2007, s. 401–405.
- 13/ EMILE POULAT: „Le dernier combat du pontificat de Pie X“. IN: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 25, 1971, s. 83–107.
- 14/ LAUNAY: op. cit., s. 336.
- 15/ Tamtéž: s. 106.
- 16/ *Storia della Chiesa*, sv. XXII/1, „La Chiesa e la società industriale (1878–1922)“. Milan 1990, s. 37 a 142 (italské pokračování série Fliche et Martin).

Guy Bedouelle OP (* 1940) francouzský dominikán, teolog a historik. Od roku 1975 profesor církevních dějin na Univerzitě Fribourg (Švýcarsko). Znalec filmového umění – *Du spirituel dans le cinéma* (1985) – vydal nedávno velmi úspěšné dějiny církve založené na vrcholných dílech evropského umění (*Histoire de l'Eglise illustrée: Images et défis* [2004]), přeložené již do řady evropských jazyků. Kromě desítek historických studií je autorem a spoluautorem také mnoha syntetických prací k obecně církevním (*La Réforme du Catholicisme 1480–1620* [2002], *L'Histoire de l'Eglise* [1997]) nebo řádovým dějinám (*A l'image de Saint Dominique* [1995]). Dlouho-době se zabývá dějinami dominikánského řádu, osobností obnovitele francouzské provincie D.-H. Lacordairem a katolickým humanismem 16. století. Je prezidentem proslulého Centre d'étu-des du Saulchoir v Paříži.



Tomáš Petráček

Arcibiskup a „jeho modernista“

E. I. Mignot a A. Loisy – příběh zapovězeného přátelství

*Naše kostely se nemohou stát
azylem pro uprchlíky z modernity.
TIMOTHY RADCLIFFE OP*

Úvod

V tomto čísle *Salve*, které z různých pohledů otvírá otázku modernismu a antimodernismu v katolické církvi na počátku 20. století, chceme znovu připomenout osobnosti, které jsou v českém kontextu méně známé, a postoje a myšlení, které nelze jednoduše zařadit do schémat, která se v obecném povědomí vytvořila. Mezi ně patří představa, že se v (anti-)modernistické krizi jedná o střet mezi progresivními (kritickými) katolickými teology (exegety a historiky) a církevní hierarchií. Vize dvou jednolitých, uzavřených, odhodlaných bloků rozhodně neplatí pro teology, kteří se (velmi zjednodušeně) dělili nejen na tradiční a progresivní, ale které dělily ostré věcné i osobní spory i mezi sebou navzájem. Představa jednolitého a organizovaného bloku modernistických autorů a myslitelů patří do oblasti záměrně vytvářených mýtů.¹ Ale i v řadách římské kurie a evropského episkopátu, přes všechny jejich společné rysy ve formaci a postupu v církevní dráze, najdeme různé, dokonce protikladné přístupy k otázce modernizující teologie, exegeze, filozofie.

Francouzský arcibiskup Mignot (1842–1918) nechybí ve většině syntetických prací o modernismu, ale zpravidla jsou mu věnovány nanejvýš jeden či dva odstavce. V našem příspěvku chceme představit tuto pozoruhodnou osobnost, ukázat jeho chápání úkolu biskupa a teologů a v závěru také naznačit alternativní možnosti vývoje (anti-)modernistické krize. Arcibiskup Mignot po sobě zanechal rozsáhlou korespondenci, svůj osobní deník, a i když nebyl akademickým pracovníkem, vědcem v pravém slova smyslu, jeho pastýřské listy a příspěvky do katolických periodik² dávají dostatečný vhled do jeho myšlení, názorů a postojů.³ Existence jinak vzorného arcibiskupa, který se celý život přátelil s mužem, jenž se stal symbolem modernismu – Alfredem Loisym –, již tehdy znepokojovala mnohé, kteří se fenoménu modernismu obávali nebo mu nerozuměli. Stručný nástin klíčových bodů jeho životního příběhu nám může pomoci překonat určité apriorní přístupy či mentální stereotypy a podívat se na tehdejší dobu očima jednoho z jejích

aktérů, jehož oddanost církvi a upřímná katolická víra se harmonicky snoubila s osobní odvahou a myšlenkovou samostatností. I když byl Mignot svým způsobem v rámci katolické hierarchie výjimečný, zdaleka nebyl jediný, kdo na hnutí teologické a exegetické obnovy přes jeho omyly a rizika hleděl s nadějí a pochopením.⁴ Přesto nebylo mnoho těch, kteří tuto sympatii nikdy nepopřeli a neváhali jako on až do konce života nasazovat svoji lidskou, duchovní a hierarchickou autoritu za věc, o jejímž přínosu pro církev byli přesvědčeni.

Francie a katolická církev v 19. století

Církev ve Francii prožila v 19. století nadějně vzestupy, neúspěšné iniciativy i bolestné konfrontace a dala církvi a světu mimořádné osobnosti. Po hrůzách Francouzské revoluce, po pokusu o vytvoření národní, konstitucionální církve a následném smíření státu a církve za vlády Napoleona Bonaparta zůstávají francouzský národ a společnost do hloubky rozděleny. S návratem monarchie někteří očekávali restauraci postavení církve po vzoru „starého režimu“, ale tyto naděje se nenaplnily. Okolo roku 1830 se zformovala agilní skupina okolo časopisu *Avenir*, která se snažila postavit církev a papežství do čela zápasu evropských národů za národní, občanskou a sociální emancipaci a učinit z ní hlasatelku demokracie a svobody. Tento pokus byl v encyklice *Mirari vos* (1832) odsouzen, ale jako skrytý proud byl ve francouzské církvi stále přítomen. Proticírkevní excesy revolučního roku 1848 následují dvě desetiletí vlády císaře Napoleona III., který potřebuje katolické hlasy v parlamentních volbách, takže raději respektuje postavení katolíků ve Francii a udržuje vojenský kontingent v Římě, který vlastně zajišťuje přežití torza církevního státu. Hrůzy Pařížské komuny (1870/1871) a následných padesát let třetí francouzské republiky se liší jen mírou proticírkevní agitace a represe ze strany liberálních a socialistických vlád. Církev i nadále odmítá ústy papežů demokracii a republiku jako formu vlády a musí vytrpět opakovaná rušení klášterů, konfiskace majetků, omezování práv a svobod katolíků i církve jako instituce.

Vrchol představuje násilná, „nepřátelská“ odluka církve a státu v roce 1905, která znamenala konfiskaci veškerého jmění církve včetně kostelů a bohoslužebných předmětů a prosadila model „laického“ státu, jehož proklamovaná neutralita je pouhou maskou pro dominanci agresivní ateistické či agnostické ideologie, která se chápe jako „norma“ chránící lidskou svobodu před náboženským fanatismem. Stěžejí vysvětlitelným jevem je pak skutečnost, že právě tato pošlapávaná, ponižovaná církev, která je ideology republiky vyháněna z těla francouzského národa, dokázala po celé 19. století vydávat nejen svědectví věrnosti Kristu, ale také mimořádně a pozitivně ovlivňovat život celé církve. Francie dala v 19. sto-

letí církvi nejvíce misionářů v počtu daleko přesahujícím procentuální podíl francouzských katolíků v porovnání s ostatními evropskými národy. Tamní církev byla také průkopníkem v sociálním hnutí (Ozanan), v organizování laických politických společenství (Sillon) a také ve spiritualitě (např. Lourdy, La Sallete, Terezie z Lisieux, Charles Foucauld, Léon Bloy, Charles Péguy).

Doba hledání a zrání

Eudoxe Irenée Mignot se narodil 20. září 1842 v Brancourt-le-Grand poblíž Saint-Quentin, tehdy venkovském městysu s 1 700 obyvateli, vyspělým zemědělstvím a textilním průmyslem. Jeho otec byl učitelem oddaným katolické církvi, na rozdíl od mnoha svých kolegů, kteří patřili mezi protagonisty antiklerikálního hnutí. Mladý Mignot ministruje a dochází na faru na hodiny latiny a řečtiny. V domácnosti jednoho svého spolužáka z místní protestantské menšiny poprvé spatří Bibli a s pocitem nepatřičnosti se do ní začte. Je to jeho první setkání s Písmem mimo liturgický kontext. Přestože by rodiče dali raději přednost „normálnímu“ lyceu a později dráze právníka, lékaře či důstojníka, místní farář je přesvědčil, aby syna poslali roku 1856 do malého semináře. I když asi 80 % kněží prošlo malým seminářem, studium samotné alumny nezavazovalo ke vstupu do velkého semináře a výuka byla zcela srovnatelná, ba spíše kvalitnější v porovnání se státními zařízeními. Roku 1860 se Mignot rozhodne pokračovat v církevní dráze.

Mignotův zájem v intelektuální i duchovní oblasti se obrací především na Písmo sv. Čte a medituje knihu po knize a zapisuje si poznámky a postřehy. Jeho tázavý a kritický duch se ale stále méně spokojuje s traktáty a učebnicemi své doby. Teologický jazyk neoscholastiky se mu jeví zbytečně komplikovaný, až matoucí, závěry nedostatečně opřené o argumenty. Věty z Písma se používaly vytržené z kontextu a nakupené dle potřeby jako doklady apriorních tezí, dobová apologetická literatura je neúčinná a krátkodechá.⁵ Schází mu vztah mezi neoscholastickými tezemi a osobní duchovní zkušeností. Postupně dojde k přesvědčení, že si žádný filozofický systém nemůže nárokovat výhradní a úplný titul křesťanské filozofie. Úkolem teologie by mělo být dávat odpovědi na potřeby člověka, a ne na základě metafyziky rozvíjet složité logické konstrukce.⁶ Po dvou letech filozofie v Issy-les-Moulineaux přichází roku 1862 na teologická studia do Paříže, do semináře Saint-Sulpice. Ten představuje elitní zařízení francouzské církve, kam biskupové posílali své nejtalentovanější kleriky. Profesori patřili mezi uznávané učence a celý institut se těšil velké prestiži nejen vědecké či akademické, ale i duchovní a kulturní. V Saint-Sulpice se připravovali vzdělání, kultivovaní kněží výrazně převyšující průměr diecézních seminářů.

Díky Bohu narazil v Saint-Sulpice na profesory, kteří mu pomohli při jeho hledání. Objeví spisy kardinála Newmana a přilne k jeho teorii vývoje křesťanského učení, ocení nový styl práce s církevními Otcí a stále více se věnuje biblické otázce. Toto hledání nepoznamenává negativně jeho osobní víru: čerpá hojnou útěchu ze slavení liturgie a neztrácí přesvědčení o náboženské a intelektuální nadřazenosti křesťanství ve srovnání s nevěrou a agnosticizmem. Nadšený zájem pro teologii, exegezi a příbuzné vědy mu vydrží celý život, aniž by přitom dosáhl akademických gradů, nebo se věnoval striktně vzato vědecké práci. Ihned po svém kněžském svěcení je činný v duchovní službě na exponovaných místech. Po třech letech, kdy učí v malém semináři (1865–1868), vystřídá během devatenácti let pět náročných míst v duchovní správě na venkově i ve městě, kde osvědčí svoje schopnosti a je považován za vzorného, horlivého kněze. Odborné novinky se snaží stále sledovat pomocí anglosaské vědecké literatury, díky které pozná i překlady prací německých protestantských exegetů. Horlivé samostudium, talent, otevřenost ducha a nadšení pro nové objevy vedly k tomu, že je později považován za nejvzdělanějšího z francouzských biskupů.⁷ Roku 1887 je ve svých pětácti letech jmenován generálním vikářem diecéze Soisson.

Zkušenosti nastrádané během dvaceti let duchovenské služby ho dovedly k přesvědčení, že valná většina tehdejších kněží nemůže dostát velkým otázkám své doby, protože jim nerozumí, nikdy je nestudovali a nejsou k tomu ani patřičně vybaveni. Dokud církev nezmění výuku v seminářích, bude ztrácet stále více kontakt se svojí dobou. Ba ještě hůře, její učení nebude bráno vážně. Proto nemá cenu zavírat oči před tím, co se jeví stále pravděpodobnějším. V oblasti biblické vědy to znamená uznat, že Pentateuch není v dochované podobě dílo Mojžíše, ale kompilace pozdějších pramenů, že první kapitoly knihy *Genesis* nepopisují vědecky počátek světa, že nelze doslova chápat vyprávění o prvotním hříchu, dlouhověkosti patriarchů, celosvětový dosah potopy..., je třeba přiznat, že se svatopisci inspirovali vyprávěním okolních národů, které pod vedením Ducha sv. upravili a proměnili. Nové studium Bible může nejen odstranit anachronismy v církevní tradici a učení, ale hlavně napomůže lepšímu porozumění poselství inspirovaného textu.⁸

V roce 1885 Mignot napsal text o povaze inspirace, který sice zůstal pouze v rukopise, ale který trvale využíval v pozdější době.⁹ Úkolem exegety je znovu odhalit to, co bibličtí autoři skutečně napsali, překonat století a tisíciletí, která nás dělí od doby Ježíše Krista, od doby Mojžíše a proroků, přes nános věků překročit literu textu a zjistit, co svatopisci opravdu chtěli sdělit svým současníkům. Moderní biblická věda dokáže rekonstruovat myšlenkový svět svatopisců, zjistit postup jejich literární práce, zjistit, jaké dobové či národně podmíněné stereotypy poznamenaly jejich tvorbu. Tato část exegetovy práce nijak nepopírá inspiraci

posvátného textu, nýbrž je nezbytnou podmínkou jeho správnému porozumění. Nakonec není tento přístup něčím radikálně novátorským, ale spíše pozapomenutým. Rozvoj kritické moderní biblické vědy je příležitost znovuobjevit roli lidského prvku, osobnosti svatopisce při vzniku biblických knih. V katolické církvi je pak svoboda exegetické práce větší než kdekoliv jinde. I když je Bible prvořadým svědkem víry, její autorita spočívá na církvi. Církev tu byla dříve než texty Nového zákona, které vznikly v jejím lůně a pro její potřebu.¹⁰ V roce 1898 pak Mignot napsal: „Rád bych ukázal, že Zjevení Boha nespadlo z nebe na zem *en bloc*, že Bible není fonograf, který na svitcích zaznamenal Boží slovo; že lidé sehráli důležitou a velkou roli při jejím vzniku.“¹¹

Dvě setkání, dvě přátelství

Průznivci obnovy teologie pomocí moderních metod společenských věd se seskupovali okolo několika osobností a časopisů. Mignot se při pokusu zveřejnit svůj text o inspiraci dostal do kontaktu s dalšími autory z řad kněží a laiků, kteří stejně jako on nehodlali pasivně přihlížet narůstajícímu zaostávání církve v akademické a intelektuální sféře. Byli přesvědčeni, že osm desetiletí striktního odmítání modernity stačilo podat důkaz o tom, že tento přístup zkrátka nefunguje, a navíc ani neodpovídá autentické tradici církve, která byla v minulosti schopná otevřít se novým myšlenkám. Dnes je Mignot nejznámější jakožto přítel, moderátor a ochránce několika modernizujících autorů, na prvním místě Alfreda Loisyho. Než se ale pustíme do hlavní části našeho příběhu, je třeba zmínit událost, která mu tuto roli umožnila sehrát. V roce 1890 byl totiž jmenován biskupem malé diecéze Fréjus. Jeho jmenování se očekávalo, Mignot se vypracoval ze skromných sociálních poměrů, vynikal horlivostí v pastorači, umírněností ve vystupování, spolehlivě zvládal administrativu a osvědčil se jako generální vikář. Přemístil se tedy na jih Francie, kde se roku 1893 seznámil s významnou osobností evropského katolického života, s baronem Friedrichem von Hügelem (1852–1925).

Tento potomek porýnského šlechtického rodu, jehož otec sloužil jako velvyslanec Rakouska v Toskánsku, byl z matčiny strany spřízněn se skotskou presbyteriánskou šlechtou a měl kontakty po celé Evropě. Od roku 1873 žil trvale v Londýně a jako soukromý učenec se věnoval filozofii náboženství a exegezi. Své kontakty udržoval a navazoval díky obsáhlé korespondenci a častým cestám do evropských metropolí i letovisek. Zbožný a věci katolické církve oddaný aristokrat znal prakticky všechny významné osobnosti katolické církve a snažil se ze všech sil podpořit obnovu katolické teologie. Při své cestě na Azurové pobřeží von Hügel navštíví biskupa Mignota a vznikne tak přátelství, které vydrží až do konce života.¹²

Právě von Hügel ho upozorní na obtížnou situaci, do které se v té době dostal v Paříži muž, který se stal později symbolickou figurou modernismu.¹³

Abbé Alfred Loisy, diecézní kněz (1857–1940) a vynikající učenec, byl přesvědčen, že nové exegetické metody mohou být požehnáním pro život a hlásání církve. Osobně byl naprosto bezúhonným, skromným, až asketickým knězem. Jeho otevřenost a neochota formulovat své závěry kompromisněji či diplomatictěji mu záhy poříдила množství nesmiřitelných nepřátel. Přes svůj důvtip a vzdělání byl Loisy druhem až fanatického, samotářského průkopníka, nepochybuujícího o svém poslání a odhodlaného přesvědčit o něm všechny lidi. Ačkoliv se na základě jeho pamětí opakovaně uvádí, že již v době seminárních studií upadl do faktické nevěry, neměla by se výpovědní hodnota memoárů sepsaných čtyřicet let po událostech přeceňovat.¹⁴ Záhy působil na Katolickém institutu¹⁵ v Paříži, kde přes neshody s pařížským arcibiskupem Richardem přednášel až do svého vyhazovu roku 1893. Když se v červenci 1894 Mignot a Loisy osobně setkali, vzniklo přátelství, které překonalo nejen různě vážná nedorozumění, ale i pozdější Loisyho exkomunikaci.¹⁶

Mignot respektoval jeho vědecké kompetence, a i když s ním vedl řadu věcných sporů a při četbě jeho rukopisů se dožadoval vysvětlení, korektur a dodatků, jednal s ním vždy slušně a lidsky. Znal silné stránky Loisyho schopností i slabší stránky jeho osobnosti (nesmiřitelnost, rivalita) a snažil se ho doprovázet a chránit, nakolik to bylo možné. Odstranění Loisyho z vysokoškolské výuky pokládal Mignot za nešťastné hned z několika ohledů: především to byl špatný signál pro ostatní katolické progresivní učence, varovné znamení, které ostatním bralo odvahu pokračovat a vedlo k předběžné autocenzuře vlastních textů (které samozřejmě v oblasti teologie a exegeze procházely přísným cenzurním řízením). Obával se také toho, k čemu v církevních dějinách již tolikrát došlo, že se nepochopením a zákazy pronásledovaný autor radikalizuje a postupně se vnitřně odcizí církvi natolik, že se jeho další spisy skutečně stanou pro církev nepřijatelné, čemuž se ale dalo zabránit spravedlivějším zacházením ze strany církevních autorit hned na počátku. Církev tak přišla o mnoho svých nejtalentovanějších synů. Právě proto Mignot usiloval o to najít pro Loisyho odpovídající místo, které by mu ponechalo prostor pro vlastní vědeckou práci, která byla dle Mignota pro církev nanejvýš důležitá.

Baron von Hügel doufal, že by Mignot v budoucnu mohl sehrát ještě významnější úlohu: „Je to jediný francouzský biskup, který rozumí biblické otázce. Kéž ho Prozřetelnost záhy učiní arcibiskupem a kardinálem.“¹⁷ Protože se Mignot osvědčil i jako biskup, mluvilo se o jeho povýšení prakticky při každém novém jmenování na arcibiskupské stolce. Mignot sám si ale zhoršoval pozici v rámci

francouzského episkopátu právě svým pochopením pro progresivní biblisty. V tradicionalistickém katolickém tisku se objevovaly nepřímé i otevřené útoky na biskupa, který údajně nevěří ani na Stvoření, ani na Zjevení, ani na inspiraci. Proti takovým demagogickým, většinou anonymním útokům se dalo stěžít účinně bránit. Také někteří kardinálové římské kurie hleděli na jeho kontakty a postoje s podezřením a nelibostí. Ačkoliv ho tedy jeho dosavadní dráha a schopnosti předurčovaly pro staré metropole jako Toulouse nebo Rouen, nakonec byl až roku 1900 jmenován arcibiskupem ve starobylém jihofrancouzském městě Albi. I když se původně zdálo, že je to jen na krátký čas, než se uprázdní nějaký prestižnější post, především samotná Paříž, ukázaly se tyto naděje díky odvážnému postoji arcibiskupa v době (anti-)modernistické krize jako liché. Žádný postup v církevní hierarchii už Mignota nečekal.

Přelom století a posuny v biblické otázce

Když přicházel na nové působiště, podařilo se mu vytvořit tým lidí, na které se mohl spolehnout. Přitom rozhodně nezanedbával své biskupské povinnosti, ani se nevyhýbal pastoračním záležitostem. Přesto je pravdou, že jádro svého osobního poslání viděl jinde. Tak jako se někteří biskupové zasvětili sociální otázce nebo vedli složitá jednání se státem, Mignot si uvědomoval, že je prakticky jediným francouzským biskupem, který pronikl do náročné problematiky obnovy biblické vědy. Rozhodl se tedy zasvětit svůj život prosazení nových metod, přístupů a technik do katolické exegeze v rámci Francie a v rámci celé církve. Žil velmi skromně, vyhýbal se tehdy častým masovým shromážděním biskupů, kléru a věřících a vše podřídil studiu a udržování kontaktů se svými přáteli. Albi opouštěl vlastně pouze při cestách do Říma nebo při služebních cestách do Paříže či Toulouse.

Přes všechny překážky a hrozby na adresu progresivních biblistů Mignot zůstával optimistou a snažil se v Římě i ve Francii již od počátku 90. let získávat další půdu. Na námitky abbého Duchesna,¹⁸ který se obával úzkoprstosti římských neoscholastických teologů a podivných praktik procesů vedených posv. Oficiem, odpovídá: „Křesťanský svět už není tak uzavřený vůči všemu vnějšímu jako před padesáti lety. Dnes už se nelze zuby nehty bránit průniku kritických myšlenek mezi katolickou inteligencí. Pokud ale katoličtí učenci neprovedou včas potřebná rozlišení a nenajdou patřičné protileky, mohou tyto myšlenky způsobit nebezpečné škody.“¹⁹ I když papeži Lvovi XIII. v tomto smyslu psal již dříve, přednesl mu své vize nutné obnovy katolické exegeze a teologie při osobní audienci znovu v roce 1896. Podle papeže vyřešila všechny problémy encyklika *Providentissimus*

z roku 1893. Mignot mu vysvětlil, že přes jistý přínos se encyklika nevyjadřuje k tomu, zda exegeti smí svobodně bádát nad kompozicí textů, autorstvím a prameny jednotlivých biblických knih. Přímou se zeptal, zde je tedy povoleno zastávat např. názor, že autorem *Pentateuchu* není Mojžíš, ale Ezdráš a že je sestaven z řady pramenů. Lev XIII. po delší odmlce prohlásil, že takovou vážnou věc musí promyslet. Souhlasil ale s tím, že prezentace různých takových teorií a svobodná diskuze o nich není katolickým exegetům zapovězena. Nakonec se domluvili, že Mignot připraví zprávu, kde své teze podrobněji představí.²⁰

Osudy tohoto memoranda nejsou známy, ale Mignot měl záhy další důvod obrátit se na papeže v biblických otázkách. Bylo jím rozhodnutí kongregace posv. Oficia z 13. ledna 1897 v otázce tzv. *Comma Joaneum* neboli „třech svědků“, podle něhož nelze zpochybňovat autenticitu výslovného trojičního vyznání v 1Jan 5,7, které však schází v nejstarších a nejspolehlivějších řeckých rukopisech Nového zákona a představuje nejspíše pozdní vsuvku některých latinských rukopisů. Problematickou pasáž necituje žádný z církevních Otců před 4. stoletím, což vzhledem k tehdejšímu sporům v trinitární teologii zjevně svědčí proti její původnosti. Výnos kongregace ve věci textové kritiky odporoval zjištěním a většinovému mínění tehdejší biblistiky a zavazoval katolické profesory a badatele veřejně hájit vědecky neudržitelné stanovisko.²¹ Mignot si nemohl nevšimnout pozdvižení, kterým odborníci na příslušný dekret reagovali, a snažil se obratem papeže upozornit na jeho důsledky. Podle Mignota se rozhodnutí kongregace jeví nevhodné hned ze tří důvodů.

Především je zcela zbytečné z hlediska církevního dogmatu. Ať už je text autentický, nebo jde o pozdní vpisec, víra církve v Nejsvětější Trojici není nijak ohrožena. Jedná se tedy o dekret nadbytečný, zbytečný, který lze navíc jen stěží odborně obhájit. V jaké situaci se asi ocitne posv. Oficium, až se celá biblická věda, katolická i nekatolická, shodne na tom, že se jedná o pozdní vsuvku? Katolická exegeze i celé církevní učení, včetně papežské autority, se takovým rozhodnutím zbytečně a lehkovážně vystavuje kritice a posměchu. Slavnostní prohlášení nanejvýš pravděpodobného apokryfu za autentický? Nepřátelé církve se mohou radovat! Mnohem účinnější cestou je nechat katolické učence pracovat, nesvazovat jim ruce podobnými dekreti a počkat na výsledky jejich zkoumání.²² Ani tato odvážná a nesobecká intervence sice nevedla k okamžité změně,²³ přispěla snad ale ke změně kurzu na samém konci pontifikátu Lva XIII., kdy se otevřel nejširší prostor pro moderní katolickou exegezi.²⁴

Ostatní francouzští biskupové tyto aktivity neoceňují, domnívají se, že Mignot nerozumně riskuje svoji biskupskou autoritu. Ten se ale nenechá odradit jen skromnými úspěchy své mise a pokračuje ve svém úsilí o obnovu katolické teolo-

gie s cílem dobýt zpátky pozice ztracené v 19. století a zpřístupnit poklady víry odcizeným kulturním a společenským elitám. Jednou z prvních změn, kterou provede ve svém semináři, je nahrazení latiny při výuce filozofie francouzštinou. V listu kněžím říká: „Myslet je v této době samo o sobě náročné; myslet v latině, a to v latině scholastické, je ještě těžší. Latina již není přesným a odpovídajícím nástrojem našeho myšlení, protože my sami dnes už v latině nemyslíme.“ V současné záplavě vědeckých objevů je třeba mladým teologům vyjít vstříc.²⁵ Mignot nebyl v této otázce jediný,²⁶ ale to nijak nesnižuje hodnotu jeho odvahy.

Podobně praktický měl také vztah k novotomistické filozofii, kterou chápal především jako úvod do oboru. Církev má v této oblasti nutně značnou svobodu, vždyť v každé době dokázala přizpůsobit své hlásání potřebám věřících a reagovat na proměny mentalit a myšlenkových škol. Každá generace má své vlastní otázky a styl vyjadřování, který rychle zastarává a pro další generaci je už jen máločím zajímavý. V době, které dominuje dynamický rozvoj historické vědy, si musí i církev osvojit tento styl práce a vyjadřování, aby se vyhnula izolaci a ztrátě kontaktu s intelektuálním světem. Na myšlenku, že církev je živý organismus, který roste a vyvíjí se, přece není nic kacířského.²⁷ Nejlepší reakcí na současné útoky na autoritu Bible tedy bude převzetí iniciativy, schopnost přijmout pravidla „pravé“ kritické vědy a postavit je do služby Písmu. Samotné mlčení, ignorování nebo zákazy nic nesvedou, protože hnutí je nezadržitelné a nelze se vrátit zpět. Spíše je třeba litovat, že se ztratilo tolik času.²⁸

Na obranu Loisyho

Ani po odchodu z univerzity Loisy nepřestal zveřejňovat své články k otázce biblických dějin, autorství a datace biblických knih a k historii prvotní církve. Když se v letech 1900–1903 mluvilo o disciplinárním zásahu proti němu, nasadil Mignot všechny své kontakty a vliv, aby tomu zabránil a aby ho ochránil před útoky ze strany tradicionalistického tisku²⁹ a šikan ze strany církevních autorit, které postihovaly Loisyho existenčně a veřejně ho ponižovaly.³⁰ Zároveň se snaží korigovat a usměrňovat samotného exegetu, aby se vyhýbal zbytečně provokativním, nedostatečně podloženým závěrům, divokým hypotézám a spekulacím. Mignot soudil, že tím Loisy zbytečně pobuřuje konzervativní biskupy, exegety a teology a škodí tak samotné věci progresivní biblistiky, sobě samému a svým kolegům. Řada z nich se také již v této době snažila vůči Loismu vymezit, protože nesouhlasili s jeho agresivně a polemicky vedenou tvorbou.³¹ V květnu 1901 napsal Mignot dlouhý dopis papeži Lvovi XIII., ve kterém se ho snaží přesvědčit, že závěry, ke kterým se dopracovává kritická biblická věda, nemají přímý dopad na dogma-

tické otázky a případné odsouzení Loisyho exegetických prací by bylo zbytečné a poškodilo by rozvoj katolické biblistiky vůbec. Nasazení autority posv. Oficia ve vědeckých problémech, které jsou teprve rozpracovány a jsou ve stádiu hypotéz, by tuto autoritu vystavilo značnému riziku omylu a bránilo by jejich svobodnému vytříbení v odborných kruzích.

Hlavní střet ve vztahu hierarchická církev versus badatel Loisy nicméně, poněkud paradoxně, přišel v případě stručného apologetického spisu. Teprve francouzský překlad slavné Harnackovy knihy *Podstata křesťanství*³² přiměl Loisyho vydat vlastní spis, kterým chtěl teze berlínského protestantského učenice vyvrátit a obhájit katolickou víru. Adolf von Harnack redukoval v duchu liberálního protestantismu křesťanství na několik elementárních pravd (Boží otcovství) a morálních pouček, zatímco všechno ostatní bohatství Nového zákona i církevní nauky označil za pozdější helenizující nánosy, které je třeba odstranit. Dobová katolická apologetika byla vůči Harnackově analýze Nového zákona bezbranná, zato Loisy dokázal vyvrátit jeho závěry pomocí historické, textové a literární kritiky biblických textů a prokázal přitom minimálně stejnou erudici a ještě pronikavější intelekt. Jeho práce *Evangelium a církev (L'Évangile et l'Eglise)* z listopadu 1902 se stala stejným bestsellerem jako ta Harnackova. Loisy prokazuje, že dnešní církev přirozeně vyrostla z Kristova evangelia během historického vývoje, kdy se musela ve svých strukturách a učení přizpůsobovat měnícím se historickým okolnostem. Kniha však vzbudila odpor katolické veřejnosti, pochybnosti řady církevních učenců pro přílišnou relativizaci institucí a učení církve³³ a znepokojení ze strany některých biskupů a římských kontrolních orgánů.

Mignot byl kritikou Loisyho práce osobně zasažen. Měl příležitost číst nevelký spisek v rukopise a přes řadu výhrad ho pokládal za mistrovské dílo moderní apologetiky, za skvělou obhajobu katolického křesťanství proti individualistickému protestantismu. Navíc byly zpočátku reakce pozitivní, teprve v druhé vlně se objevily kritické hlasy, které nakonec vyvrcholily odsouzením knihy kardinálem Richardem v lednu 1903, kterému se Loisy v únoru podřídil. Mignot vedl v těchto týdnech činnou korespondenci s Loisym i von Hügelem a schválil plán na další publikaci, která by dala odpovědi na vznesené námitky a rozptýlila podezření.³⁴ Po necelém roce, v říjnu 1903, spatřila světlo světa další drobná publikace *Na okraj jedné knížky (Autour d'un petit livre)* ve formě sedmi dopisů a třínácti dodatků, která byla okamžitě rozebrána a během měsíce vyšla v 2. vydání. Tato druhá Loisyho práce ale vzbudila ještě více polemik. Arcibiskup se obával nejhoršího, přesto si byl jist, že mu budoucnost dá zapravdu: „Cokoliv se nyní stane, problémy přetrvají a bude nutné najít uspokojivé řešení. Biblickou otázku

nemůžou vyřešit rozhodnutí kongregace Indexu, stejně jako dekret posv. Oficia kdysi nezabránil zemi točit se okolo své osy.³⁵

Na papežském stolci už neseděl Lev XIII., nýbrž Pius X. a vliv kardinála Rampolly vystřídal na postu státního sekretáře kardinál Merry del Val. Arcibiskup Mignot ještě dosáhl přijetí u papeže Pia X. 10. prosince 1903, ten mu ale sdělil, že zásah posv. Oficia je neodvratný, nicméně že by bylo možné provést ho formou odsouzení anonymních tezí bez uvedení autora. Při druhém přijetí, 21. prosince, se Mignot dozví, že nakonec bylo rozhodnuto jinak. Ještě z Říma píše Loisy: „Přijel jsem sem plný naděje a odjíždím naplněný smutkem. Přes všechno úsilí vašich přátel zvítězili vaši nepřátelé.“³⁶ Navzdory všemu onen tvrdý a kompromitující zásah, uvedení pěti Loisyho prací na Index zapovězených knih,³⁷ nepovažoval za definitivní. Byl přesvědčen, že je to jen otázka času a církev dříve či později přijme myšlenky o postupném rozvoji a vývoji církve a jejího učení a praxe v interakci s okolním proměňujícím se světem za své, ale do té doby je nutné čekat a snášet rány.³⁸

Mignota nyní čekala těžká práce, aby přesvědčil Loisyho o nutnosti podřídit se a formálně uznat své církevní potrestání. Ani Loisy, ani Mignot si nemysleli, že by trest byl adekvátní a spravedlivý, ale arcibiskup se snažil překonat Loisyho osobní hrdost a vědeckou prestiž poukazem na zájem církve, na osud celé katolické biblistiky a ovšem na osud Loisyho jako kněze a věřícího. Řím i Paříž očekávaly naprosté a bezvýhradné podřízení a nehodlaly mu to naprosto ulehčit. Sám Loisy zase nechtěl znásilňovat své svědomí, lhát a veřejně se blamovat. Všichni, kdo ho znali, dosvědčovali jeho poctivost, neschopnost přetvařovat se či taktizovat.³⁹ Proto se písemně podřídil s výhradami svobodného bádání v oblasti historie a kritické exegeze, které nepodléhají svým charakterem posv. Oficiu ani dogmatické teologii jako takové. Po dalším tlaku, kdy zvláště v Římě nebyli spokojeni s jakoukoliv kompromisnější formulací, dne 12. března 1904 Loisy slavnostně odpřisáhl, že v duchu poslušnosti Sv. stolci odsuzuje všechny omyly, které posv. Oficium nalezlo v jeho spisech.⁴⁰ Do hloubky duše však je zasažen hrubým, ponižujícím a panovačným jednáním ze strany vedení své církve, a právě tento moment je považován za moment zlomu: „Bral jsem svůj život a církev vážně: výsledkem je, že jsem ztratil to první a dělám potíže tomu druhému.“ Přecitlivělý a zneuznaný Loisy se stáhl a mlčel, vnitřní pouto s církví se vytrácelo.⁴¹

Na cestě k exkomunikaci

Další disciplinární zásahy na sebe nenechaly dlouho čekat. V červenci 1907 vyšel dekret *Lamentabili* a v září encyklika *Pascendi*. Spolu s dalšími opatřeními to u Mignota působí hluboké zklamání: „to je organizování teroru [...] kdysi jsme

věřili, že k tomu být dobrým katolíkem je zapotřebí věřit všechny pravdy, které nám Bůh zjevil a církev nás učí. Zdá se, že nyní je třeba více než to, že nám církev říká nejen to, v co je třeba věřit, ale také, jak máme myslet.“ Arcibiskup pokládal za zvláště nešťastnou onu neurčitost encykliky, která umožňuje zařadit do kategorie „modernista“ prakticky každého, kdo bezvýhradně nesdílí neoscholastickou filozofii a teologii.⁴² Do svého deníku si zapsal: „Ve skutečnosti encyklika odsuzuje moderní způsob interpretace katolicismu ve jménu interpretace scholastické, kterou identifikuje s katolicismem vůbec, takže i když se snaží dokázat, že modernismus není katolický, daří se jí dokázat pouze to, že není scholastický.“ Ani v této chvíli neztrácí naději: „Církev je od nepaměti ve střehu vůči novinkám, ale neváhá si je osvojit, jakmile pochopí jejich správnost a opodstatněnost.“⁴³

Výrok o „teroru“ nepřeháněl, celá řada mužů církve, nespokojených s vývojem v posledních letech pontifikátu Lva XIII. a s relativním uvolněním prostoru pro sobodné bádání, se nyní iniciativně chápe příležitosti a zahajuje nelitostné a systematické tažení proti všem, kdo nesdíleli jejich proklamovanou pravověrnost. Za podpory nejmocnějších kardinálů římské kurie se zorganizovaly dokonce celé špionážní a denunční sítě, z nichž ta nejvlivnější se těšila podpoře nejvyšších představitelů církve.⁴⁴ Mignot, vystaven anonymním udáním a tiskovým kampaním bez možnosti adekvátní odpovědi, si na adresu těchto samozvaných strážců pravověří povzdychne: „Nelze dost litovat a nelze jasně nepojmenovat [...] toto intelektuální sektářství, nároky lidí, kteří se v té nejlepší víře považují na mluvčí samotného Boha, za jeho výlučné a neomylné interprety, kteří pod záminkou uchování ‚neporušeného učení‘, ‚pravověrné výuky‘ či ‚pravé vědy‘ usekávají křídla všem duchům, kteří se hodlají vznést.“⁴⁵ Mrzel ho také tón a dikce církevních dokumentů, které se překonávaly v morálních odsudcích a kaceřování: „Takhle nemluví se svými dětmi otec, takhle s nimi nemluví ani tchán, takhle mluví tchyně.“⁴⁶

Arcibiskup se stal terčem útoků integristického tisku a udání směřujících na římské instance a zůstal jím prakticky až do roku 1914. Větší starosti mu ale působil další disciplinární proces s Loysim v důsledku odsouzení řady jeho tezí v obou dokumentech. Nelze nevidět, že Loisy stále více hořkl vůči církvi a jeho pozdější práce čím dál více podléhaly racionalismu a apriorně vylučovaly nadpřirozené prvky. Mignot nepřestával exegetu upozorňovat na tyto sklony, na tendence zaměňovat hypotézu za prokázanou vědeckou pravdu a přílišné spoléhání se na svůj subjektivní úsudek. Stále přitom bojoval o jeho víru a věrnost církvi, dokonce i když sám Loisy pokládal svoji exkomunikaci za otázku času.⁴⁷ Styl jeho veřejných polemik s kritiky prozrazoval zahořklost a tvrdost, která znepokojovala jeho přítele.⁴⁸ Přesto Mignot do poslední chvíle věřil, že by vyzrálý a uměřenější Loisy byl církvi velkým prospěchem a že se církev nemůže lehkomyšlně zbavovat

svých nejtalentovanějších a nejpracovitějších kněží. Ve svém úsilí udržet Loisyho v církvi nenalezl podporu, naopak pařížský kardinál Richard, jeho nástupce Amette a Řím udělali vše pro to, aby Loisyemu odchod usnadnili. A ten tentokrát nehodlal nic odvolávat.

Hned při četbě encykliky Loisy poznal, že nyní už další kompromis bude stěží možný. Proto napsal osobní dopis kardinálu Merrymu del Val, ve kterém se ohradil proti obvinění ze zlých úmyslů vůči církvi a víře, které mu dokument podsouvá. Protože nevidí možnost střední cesty mezi mlčením a naprostou otevřeností, vydává počátkem roku 1908 dvě práce: monumentální dvoudílný spis o 2 000 stranách na téma synoptických evangelií a podstatně kratší zamyšlení nad oběma církevními dokumenty proti tzv. modernistům.⁴⁹ Ve stejné době dostane od kardinála Merryho del Val výzvu k naprostému a okamžitému podřízení se, vyjádření souhlasu s římskými odsouzeními a úplnému zákazu publikace. Loisy ještě ten den (19. ledna 1908) odpoví: „Taková přísaha, Monsignore, by mě neodsoudila k pravověrnosti, nýbrž k zapření inteligence a svědomí.“⁵⁰ Odpověď byla lhůta deseti dnů ke složení požadované přísahy pod hrozbou nejtěžších trestů. Zatímco odchod proslulého anglického jezuita George Tyrrella proběhl takřikajíc po anglicku, kdy mu pouze biskup sdělil, že mu jsou na papežův příkaz upřeny svátosti, Loisy měl být exkomunikován veřejně a exemplárně. Tak je 7. března 1908 postižen nejtěžší formou vyloučení z církve, stává se *vitandus* a všem katolíkům se zapovězuje se s ním jakkoliv stýkat.⁵¹

Poslední roky

Následují tíživé roky, kdy arcibiskup bolestně prožíval situaci katolické bibliistiky, odsuzování a pronásledování dalších autorů, jak se to přihodilo např. roku 1912 Lagrangeovi,⁵² a také osobní vývoj Loisyho, který se stále více posouval do pozice nesmiřitelného kritika církve a náboženství. Také jiní katoličtí obdivovatelé Loisyho raného díla se podívovali nad nastálou proměnou. Slavný katolický filozof Jean Guittou říká, jako by to ve 30. letech nebyl pravý Loisy, nýbrž někdo, kdo hraje roli církvi zapovězeného kacíře před veřejností.⁵³ Ztráta víry a odchod Loisyho a dalších učenců církve představují pro Mignota záhadu, na kterou se pokouší odpovědět roku 1914: „Jak to, že tito muži tak strohého života, kterému vzdal čest tentýž Pius X., který je odsoudil, muži čestní, neso- bectví, zaujatí výhradně hledáním pravdy, kteří nejsou ani hříšníci, ani nadutci, jak to, že se vzdalují s čistým svědomím od našich dogmat, která už nemohou sdílet, jak to, že raději dávají přednost krutému odsouzení a pohanění před podřízením se, před prostým mlčením, se kterým by se ostatní spokojili, které by ale oni sami

pokládali za pokrytectví [...] tento jejich postoj, ostudný či politováníhodný, jak jen chcete, si ale nezaslouží nadávek do odpadlíků, zákeřné či nevděčné podlosti, do Jidášů a zrádců [...]. Stojíme tu před neproniknutelným tajemstvím. Jen Bůh je může soudit.“ Když se zamýšlí nad lidskou příčinou jejich pádu, říká: „snad šlo o nabytou krátkozrakost kritického vědce, který se stále více uzavírá do svého vymezeného bádání.“⁵⁴ Přes všechny jejich omyly, které je třeba odsoudit, neztrácí jeho lidskou sympatii a solidaritu. Loisy mu napsal: „Pro mě nebudete nikdy *vitandus*.“⁵⁵ Na druhou stranu ani arcibiskup, ani baron von Hügel vůbec neuvažovali o tom připojit se k okruhu antiklerikálně laděných ex-modernistů, který se formoval po roce 1907, a snažili se od toho zrazovat i Loisyho.⁵⁶

Mignot neskládá ruce, v roce 1910 připraví souborné vydání několika svých starších článků k biblické otázce. Nasazuje tak svoji autoritu arcibiskupa, aby zachránil alespoň minimum prostoru pro progresivní exegezi. Odvážně znovu zopakuje některé své myšlenky, ale přitom se snaží brát i ohledy na pohoršení malověrných a úzkostlivých. Je ochoten postupovat pomalu, trpělivě, ale vytrvale a bez zbytečných zdržení, aby církev při snaze zachránit slabé neztratila ty činorodé a náročné. Jeho myšlení spočívá na třech pilířích: tradice, vývoj, tajemství. Tradice má své kořeny v tajemství a roste tím, že se vyvíjí, což je znakem vitality církve. Úloha historické a biblické kritiky spočívá v tom objevovat zapomenuté prvky tradice, očišťovat ji a stavět ji do nového, současného světa. Věda se tak stává jakoby druhým, sekundárním zjevením, nejlepším a nutným komentářem evangelia Ježíše Krista. Církev musí mít nástroje a být schopna formulovat věčné pravdy podle potřeb příslušné doby a opravovat omyly minulosti ve světle nového poznání. Historicko-kritická metoda je tak zdánlivě paradoxně jediným prostředkem jak v současnosti formovat opravdu tradiční myšlení, protože je to jediný prostředek jak pochopit a přijmout tradici v jejím celku a kontextu, jak obnovovat její čistotu a plnost.⁵⁷

Mignot rozhodně nehodlal bourat tradice za každou cenu, ani se zbytečně vzdávat čehokoliv cenného z minulosti. Přes kritické projevy na adresu římské kurie byl přesvědčen, že: „Řím zůstane navždy – byť možná v poněkud modifikované podobě – svorníkem křesťanstva.“⁵⁸ Právě proto, aby autorita Sv. stolce byla zachována, připraví na podzim 1914 další zprávu, tentokrát již novému papeži Benediktu XV. Ohrazuje se proti „nikomu se neodpovídající, anonymní a tajné moci“, kterou vykonávají samozvaní soudci. Důsledky atmosféry posledních let jsou zničující. Bohoslovci, kněží, dokonce i profesori katolických univerzit ztrácejí odvahu pracovat v oblasti vědy a teologie, v církvi vládne pocit teroru a demoralizace. Užívané prostředky jako špionáž, udávání a tiskové štvavé kampaně, které se v posledních letech staly zcela běžnými, naprosto neodpovídají charakteru církve a spravedlivému zacházení. Navíc vedení církve uplatňuje dvojí metr:

zatímco prodemokratické hnutí Sillon,⁵⁹ tvořené oddanými katolíky, je odsouzeno a zakázáno, monarchistické politické hnutí Action française, jehož předáci přiznávají svůj ateismus a pokládají Ježíše Krista za nepřítele civilizace,⁶⁰ může nerušeně působit pod ochranou vlivných církevních představitelů. Pokud se nic nezmění, bude církev stále více ztrácet kontakt se světem.⁶¹

Při vědomí kontaktů a úrovně organizovanosti Sapiniéry nepřekvapí, že se i tento výlučný a soukromý materiál adresovaný přes státního sekretáře přímo papeži obratem ocitl v tajném archivu integristického uskupení.⁶² Přestože k průlomů v biblické otázce za pontifikátu Benedikta XV. nedošlo,⁶³ přece snad i toto memorandum pohnulo papeže, aby ve své první encyklice *Ad beatissimi* z 1. listopadu 1914 vyzval všechny katolíky k zastavení nelítostných bojů uvnitř církve a k umírněnosti v prezentování a zastávání vlastních názorů a k ohledům na přesvědčení a svědomí druhých. V ústraní, zneklidňován osudy Francie v těžkých letech I. světové války, si Mignot nadále dopisuje se svými přáteli a vede svou arcidiecézi. Umírá v pokoji 18. března 1918, uprostřed válečné vřavy takřka nepovšimnut.

Závěrem

Byla položena otázka, zda Loisy podvedl Mignota, nebo zda arcibiskup nebyl schopen pochopit pravý smysl jeho díla? Především nelze usuzovat na doktrinnální hodnotu oněch dvou prací (*Evangelium a církev*, *Na okraj jedné knížky*) podle Loisyho pozdějšího myšlenkového vývoje. Pevně, neoblomně věřící lidé jako Mignot a von Hügel, kteří všechny své síly až do konce věnovali církvi, nikdy neodvolali svůj souhlas s oběma knihami.⁶⁴ Sám Loisy k tomu ve svých pamětech říká: „Lidé se možná zeptají, jak to, že mohl arcibiskup z Albi, pokud skutečně pochopil tuto knihu, vyjádřit svůj bezvýhradný souhlas. Mnozí se domnívají, že ji vlastně nepochopil. Jsem přesvědčen, že ji pochopil zcela, ale nehledal v ní to, co v ní není. Právem ji bral takovou, jaká skutečně byla: jako historický výklad vývoje křesťanství, ze kterého plynou jisté závěry příznivé pro katolicismus a nepříznivé pro protestantismus. Nic víc, nic méně.“⁶⁵ Ke konci života se již smířlivější Loisy tolik nevymezuje, dokonce veřejně hájí náboženství a církev a uchovává doma portréty velkých katolických myslitelů, jako byli Fénelon, kard. Newman či obnovitel dominikánského řádu ve Francii Lacordaire.⁶⁶

P. Bonsirven SJ, významný katolický biblista a profesor Papežského biblického institutu v Římě, charakterizoval roku 1957 Loisyho dílo takto: jeho rozsáhlá produkce zabírá mnoho místa v knihovně, ale vzhledem k rychlému vývoji biblické vědy a dějin rané církve už nemá velký přínos. Všechno, co v něm bylo hodnotné v jeho první, katolické fázi, dokázala katolická exegeze převzít, a v té druhé,

laické periodě už toho k převzetí mnoho není.⁶⁷ Stejně jako jiní ztratil i Loisy své původní, přirozené prostředí, a to se projevilo i na jeho vědecké tvorbě. Přesto jeho boj i omyly nebyly zbytečné, otevřel řadu závažných otázek, posunul katolickou exegezi, nastavil vyšší nároky a prozkoumal nejednu slepou uličku. V jiných věcech se však nemýlil a pomohl připravit cestu pro uznání historicko-kritické metody (se čtyřicetiletým zpožděním) v encyklice Pia XII. *Divino afflante Spiritu* (1943). Věc moderní, kritické katolické exegeze ovšem svým radikalismem také poškodil a zdiskreditoval v očích církevních představitelů. Kdyby více naslouchal mužům, jako byli arcibiskup Mignot či baron von Hügel, mohly se věci vyvíjet méně dramaticky a méně tragicky pro něj i pro církev.

Jistě, snaha specifikovat další možný vývoj, který by nastal, kdyby..., nepatří tak úplně do kritické historie. Ale v jednom odstavci na závěr se o ni snad můžeme pokusit. Kdyby nedošlo k tvrdému potlačení celého „hnutí“, mohlo by se nadále vyvíjet způsobem, kterého se církevní autority obávaly. Nezvládnuté, nekritické nadšení pro kritické metody by mohlo svými nedomyšlenými, nezralými výpady na adresu Písma a církevní tradice podlomit racionální odůvodnění víry a ohrozit tak víru stovek a tisíců kněží, bohoslovců a jejich prostřednictvím i věřících a vyvolat tak hlubokou krizi. Jistě náznaky této krize lze spatřovat již na přelomu 19./20. století. Lze nanejvýš obtížně jednoznačně a definitivně určit, do jaké míry a v jakých ohledech jsou tyto krizové prvky bolestným, leč nezbytným prvkem procesu očišťování bohatství teologické reflexe a tradice od nánosů pověry, předsudků a balastu, a v jakých případech šlo o nepřijatelné útoky na podstatu víry. Hrozba vzniku hluboké krize víry v církvi byla reálná, ale vzhledem k počtu a síle radikálních modernistů jen málo pravděpodobná. Církev se této krizi nakonec stejně nemohla vyhnout a díky potlačení hnutí na počátku století si ji prožila s o to větší silou později, oslabená o tisíce věřících intelektuálů z řad kněží a laiků, které ztratila jako přímý či nepřímý důsledek antimodernistické represe.

Mnohem pravděpodobnější se ve světle dokumentů a pozdějšího vývoje zdá být názor, že by umírnění protagonisté hnutí jako Mignot, Lagrange či Zapletal dokázali záležitost sami, pomocí teologické diskuze a hlubšího zkoumání korigovat a vést žádoucím směrem.⁶⁸ Všichni tito muži církve jsou si vědomi existujících problémů a žádají více času a prostoru, aby mohli najít správné recepty a eliminovat výstřelky. Bez vstupování do slepých uliček se nicméně žádné hledání nových cest neobejde, a kdo se snaží za každou cenu vyhnout riziku, má sice jistotu, ale zato jedinou: že se bude točit stále v kruhu. Mezi racionalistickou skepsí, které podlehl Loisy, a radikálním integrismem odmítajícím historickou kritiku *en bloc*, existovala ještě další cesta těch, kteří zůstali věrni svému přesvědčení o prospěšnosti nových vědeckých metod a přístupů. Osobnosti jako Mignot, von Hügel,

Lagrange či historici Duchesne a Mandonnet⁶⁹ sice prošly těžkým obdobím nepochopení a postihů ze strany církevních představitelů a iniciativních jedinců, ale jejich oddanost církvi to nezlomilo. Právě jejich oběti, víra a vědecké výkony připravily církvi lepší budoucnost.

Můžeme si spolu s arcibiskupem Mignotem položit také otázku, jak je možné, že v církvi jsou tak často netvůrčí lidé, opakující stále stejné fráze, kterým současníci již nerozumí, považováni za „spolehlivější, katoličtější či pravověrnější“? Jak to, že na katolických učencích stále leží stíny podezření a k velké škodě církve bývá upřednostňován duch rutiny a nevědomosti mezi kněžími i věřícími? Mignot to ve své biskupské relaci (1901) do Říma říká zcela otevřeně: „Věda se jeví neužitečnou, protože ti, kdo se jí věnují, jsou systematicky podezříváni; každá snaha o reformu se bere jako nebezpečná, protože všichni, kdo se o něco pokoušejí, jsou vystaveni útokům a kritice, a nakonec vypadají jako nepřátelé Říma selhávající v církevní disciplíně. V církvi není prostor pro iniciativu a hledání; nejchytřejší jsou ti, kdo se neznepokojují ani intelektuální prací, ani duchovními výboji. Takto se napomáhá bujení nečinnosti, ti nejlepší ztrácejí odvahu, a to vše ve chvíli, kdy by měly být všechny živé síly v církvi nasazeny proti jejím nepřítelům.“⁷⁰ V roce 1904 dodává: „Naše věřící vyznačuje naprostá neznalost biblické otázky a snadnost, s jakou uvěří kdejaké herezi. Čím méně vědí, tím více se cítí oprávněni k tomu, aby soudili, kritizovali, odsuzovali. Většina kléru na tom není lépe.“⁷¹

Přitom si arcibiskup rozhodně neidealizoval moderní dobu, viděl její slabé stránky a hrozby, které pro církev představovala. Snad byl poněkud opojen moderní exegezí a jejími výdobytky, které nedovedl vždy stejně kriticky posoudit ani vidět svévoli a nedomyšlenost některých jejích tezí. Přes všechny negativní stránky modernity ale trval na tom, že nesmlouvavý boj proti moderní době a všemu, co přináší, není cestou, že tím církev nemůže dostát svému poslání. Po zkušenosti celého jednoho století, kdy tento přístup převládal, bylo třeba zkusit přistoupit k současnosti jinak, diferencovaně, kriticky, ale pozitivně. Viděl, jak se lidé masově vzdalují církvi, a nehodlal tomu nečinně přihlížet. Pokud budeme právě takto chápat motivace a úmysly většiny „modernizujících“ autorů, pak je lze považovat za předchůdce II. vatikánského koncilu.⁷²

POZNÁMKY:

1/ Srov. EMILE POULAT: *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris 19963, s. 9.

2/ Ty podstatné nakonec vyšly ve dvou souborech, z nichž ten důležitější nese název: *L'Eglise et la critique*. Paris 1910.

- 3/ Kromě řady zajímavých postřehů a více či spíše méně rozsáhlých pojednání v pracích o jiných osobnostech té doby konečně vyšla i samostatná monografie: LOUIS-PIERRE SARDELLA: *Mgr. Eudoxe Irénée Mignot (1842–1918). Un évêque français au temps du modernisme*. Paris 2004.
- 4/ Můžeme jmenovat státního sekretáře Lva XIII. kardinála Mariana Rampollu (1843–1913) či biskupy Geremiho Bonomelliho v Cremoně (1831–1914) a Johna Irelanda (1838–1919) v Minnesotě (USA) a řadu dalších.
- 5/ Viz podobné zkušenosti z mládí u dalších „modernizujících autorů“ IN: TOMÁŠ PETRÁČEK: *Marie-Joseph Lagrange: Bible a historická metoda*. Praha 2005, s. 21; také EMIL GOICHOT: *Alfred Loisy et ses amis*. Paris 2002, s. 17–18.
- 6/ SARDELLA: op. cit., s. 106–108, 117, 132.
- 7/ POULAT 1996: op. cit., s. 450.
- 8/ SARDELLA: op. cit., s. 151, 160–161.
- 9/ Otázka inspirace byla v 80. a 90. letech především ve francouzském prostředí bouřlivě diskutována, viz PETRÁČEK 2005: op. cit., s. 17–18, 28–33.
- 10/ SARDELLA: op. cit., s. 170–176.
- 11/ POULAT 1996: op. cit., s. 470.
- 12/ JEAN STEINMANN: *Friedrich von Hügel. Sa vie, son œuvre et ses amitiés*. Paris 1962, s. 55–57.
- 13/ Který se někdy také nazýval loisysmus. K jeho životu viz ALBERT HOUTIN (– FÉLIX SARTIAUX): *Alfred Loisy. Sa vie – son œuvre*. Paris 1960; ALFRED LOISY: *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps I–III*. Paris 1930–1931.
- 14/ Jinak by si stěžl ještě měsíce po své exkomunikaci stěžoval, jak mu chybí slavení mše svaté. Srov. GOICHOT: op. cit., s. 23–24, 143–144, 155–156.
- 15/ Katolické instituty jsou v podstatě soukromé katolické univerzity, které měly vytvořit alternativu silně sekularizovanému státnímu vysokému školství. Založeny v roce 1875, zahrnovaly jen několik fakult – hlavním cílem bylo vytvoření vrstvy katolických učitelů pro střední školství. Srov. ADRIEN DANSETTE: *Histoire religieuse de la France contemporaine*. Paris 1965, s. 672.
- 16/ Věděli o sobě již od roku 1888, kdy se v Paříži konal Mezinárodní kongres katolických učenců. I když neměli mnoho příležitostí setkávat se osobně, o to bohatší byla jejich vzájemná korespondence. Srov. HOUTIN: op. cit., s. 48. Tato zřídkaost osobních kontaktů je ostatně dosti typická pro dějiny modernismu.
- 17/ SARDELLA: op. cit., s. 207.
- 18/ Msgr. Louis Duchesne (1843–1922), diecézní kněz a brilantní historik a patrolog, opakovaně od 70. let udáváný na posv. Oficiu, profesor církevních dějin v Paříži, v roce 1895 jmenován vládou ředitelem Ecole française v Římě, kde setrval až své smrti.
- 19/ Viz vzájemná korespondence, citováno dle SARDELLA: op. cit., s. 285–286.
- 20/ Baronu von Hügelovi se svěří s dojmy z audience a konstatuje: „Papež je především politik a filozof: bohužel není exegetou.“ Viz SARDELLA: op. cit., s. 289–290.
- 21/ RUDOLPH SCHNACKENBURG: *Die Johannesbriefe*. Freiburg i. B. 1953, s. 37–39.

- 22/ SARDELLA: op. cit., s. 297–298. Podobně von Hügel a řada dalších, srov. STEINMANN: op. cit., s. 82–83.
- 23/ Až po třiceti letech, 2. června 1927, vydala stejná kongregace dekret, který reviduje a prakticky ruší původní rozhodnutí. *Enchiridion Biblicum* 137–148.
- 24/ Viz PETRÁČEK 2005: op. cit., s. 40–48.
- 25/ SARDELLA: op. cit., s. 306, 309.
- 26/ Podobně průkopnický byl v jeruzalémské Ecole biblique při výuce exegeze M.-J. Lagrange, viz PETRÁČEK 2005: op. cit., s. 66.
- 27/ POULAT 1996: op. cit., s. 464.
- 28/ Své myšlenky o potřebné reformě církevního studia a teologie vyjádřil v celkem pěti pastýřských listech z let 1901–1903, které souborně vydal o sedm let později pod názvem: MIGNOT: *Lettres sur les études ecclésiastiques*. Paris 1908.
- 29/ K agresivní a nemilosrdné kampani nejen proti Loismu srov. POULAT 1996: op. cit., s. 23.
- 30/ SARDELLA: op. cit., s. 341–353, zde s. 343. Loisy nesměl ani publikovat, ani přijmout místo na církevní či státní univerzitě. Mignot se snažil získat pro něj podporu v Římě pomocí svých přátel jako Duchesna, sekretáře kongregace Indexu Thomase Essera OP a mistra dominikánského řádu Hyacintha Cormiera.
- 31/ Viz PETRÁČEK 2005: op. cit., s. 50–52.
- 32/ Německy jako *Wesen des Christentums*. Berlin 1901. Vlastně soubor přednášek byl vydán více než osmdesátkrát a je přeložen do patnácti jazyků.
- 33/ Sám Loisy si byl vědom, že některé formulace mohou vzbudit pochybnosti v několika otázkách, které sice netvoří jádro práce, ale pro katolickou víru jsou podstatné: jak chápat Ježíšovo božství (zda bylo od počátku chápáno ve smyslu pozdějších koncilních výroků), povaha církevní autority a způsob, jakým Bůh působí ve svátostech. Srov. GOICHOT: op. cit., s. 64.
- 34/ STEINMANN: op. cit., s. 167.
- 35/ POULAT 1996: op. cit., s. 477, dále s. 247–250, 450–454.
- 36/ POULAT 1996: op. cit., s. 251.
- 37/ Viz *Acta Pontificia et Decreta SS. RR. Congregationum* I. Vol. I. Romae 1903, s. 324–325. Dekretem z 23. 12. 1904 bylo celkem pět prací zapovězeno, takže je žádný katolík nesměl číst ani přechovávat.
- 38/ SARDELLA: op. cit., s. 381.
- 39/ EMILE POULAT: *Mystique et critique. Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*. Paris 1984, s. 138.
- 40/ HOUTIN: op. cit., s. 118–127.
- 41/ Především slova a celkový tón dopisu Pia X. ho vyvedly z míry, později poznamenal: „Jsou rány, kterým každá, i ta nejoddanější láska nakonec podlehne. [...] Jestliže římská církev nemá srdce, jak věřit v její božský původ?“ Viz GOICHOT: op. cit., s. 77–79, 155–156.
- 42/ POULAT 1996: op. cit., s. 480.
- 43/ SARDELLA: op. cit., s. 425, 428.

44/ K organizaci Sapiniéry, vedoucím osobnostem a jejich napojení na papeže Pia X. a kardinály De Laie a Merryho del Val viz EMILE POULAT: *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière“ (1909–1921)*. Paris 1969. V češtině stručně o Sapiniéře, ale s obsáhlým pojednáním stylu její práce v případě teologické fakulty univerzity Fribourg viz TOMÁŠ PETRÁČEK: *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP*. Praha 2006, s. 112–114 a passim.

45/ SARDELLA: op. cit., s. 447.

46/ GUICHOT: op. cit., s. 126.

47/ HOUTIN: op. cit., s. 139.

48/ STEINMANN: op. cit., s. 325.

49/ *Les Évangiles synoptiques I–II*. Paris 1908; *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi dominici gregis»*. Paris 1908.

50/ GUICHOT: op. cit., s. 95.

51/ „Suprema haec Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis Congregatio, ne muneri suo deficiat, de expresso SS.mi Domini Nostri PII PP. X mandato, sententiam maioris excommunicationis in sacerdotem Alfredum Loisy nominatim ac personaliter pronunciat, eumque omnibus plecti poenis publice excommunicatorum, ac proinde vitandum esse atque ab omnibus vitari debere, solemniter declarat.“ *Acta Pontificia et Decreta VI*, Romae 1908, s. 88–89.

52/ Viz PETRÁČEK 2005: op. cit., s. 70–74.

53/ JEAN GUITTON: *Portrait du père Lagrange. Celui qui a réconcilié la science et la foi*. Paris 1992, s. 133.

54/ POULAT 1996: op. cit., s. 448, 483–484.

55/ GOICHOT: op. cit., s. 97.

56/ STEINMANN: op. cit., s. 362–363.

57/ MIGNOT: op. cit., s. 168, 173, 279, 283–284.

58/ HOUTIN: op. cit., s. 286.

59/ Viz DANSETTE: op. cit., s. 642–670.

60/ Předáci hnutí (Maurras) považovali katolicismus především za zdroj státní a společenské autority a národní soudržnosti, připouštěli užití násilí jako politický prostředek ke svržení demokracie, hájili utilitarismus, fatalismus, antisemitismus a vylučný nacionalismus. Hnutí bylo církevně zapovězeno až papežem Piem XI. roku 1927, v reakci na to se řada předáků otevřeně prohlásila za ateisty a přihlásila se k fašistickému hnutí.

61/ SARDELLA: op. cit., s. 501–505.

62/ Edice a poznámky viz POULAT 1969: op. cit., s. 515–523.

63/ PETRÁČEK 2006: op. cit., s. 198–200.

64/ POULAT 1996: op. cit., s. 356; STEINMANN: op. cit., s. 319.

65/ LOISY: op. cit., s. 133.

66/ Dokonce doma vyučoval děti náboženství a také jeho náhrobní nápis podává svědectví o jakési elementární víře v Boha a Krista. Srov. GUITTON: op. cit., s. 133–134.

67/ POULAT 1984: op. cit., s. 135–136.

68/ Viz Lagrangeova kritika Loisyho v *Revue biblique* 1903, s. 292–313.

69/ P. Pierre Mandonnet OP (1858–1936), několikrát obviněný profesor církevních dějin ve Fribourgu, jeden ze zakladatelů moderního vědeckého studia díla a osobnosti sv. Tomáše Akvinského. K Mandonnetovi podrobněji TOMÁŠ PETRÁČEK: „Proč a jak vznikají řeholní řády? Pierre Mandonne OP a spor o výklad církevních dějin“. IN: *Salve* 16, 2006, č. 1, s. 101–118.

70/ SARDELLA: op. cit., s. 351.

71/ POULAT 1996: op. cit., s. 457.

72/ GUITTON: op. cit., s. 55–56.

ThLic., PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D. (* 1972) ukončil studium historie na Ústavu hospodářských a sociálních dějin FF UK Praha roku 2002 doktorskou prací *Fenomén darovaných lidí v přemyslovských zemích 11. a 12. století* (Praha 2003). V letech 2000–2002 studoval teologii na KTF UK Praha. Ve studiu pokračoval ve švýcarském Fribourgu a zakončil ho roku 2005 licenciátem z teologie. V nakladatelství Krystal OP publikoval stručný životopis francouzského biblisty M.-J. Lagrange OP *Marie-Joseph Lagrange: Bible a historická metoda* (Praha 2005) a obsáhlejší práci o exegetovi českého původu Vincentu Zapletalovi OP *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP* (Praha 2006). V *Salve* 1/2006 publikoval článek o fribourgském dominikánském historikovi Pierru Mandonnetovi „Proč a jak vznikají řeholní řády? Pierre Mandonnet OP a spor o výklad církevních dějin“. Působí jako kněz v Hradci Králové (kaplan pro vysokoškolské studenty), od září 2005 přednáší české a světové církevní dějiny na KTF UK.



Štěpán M. Filip OP

Moderní encyklika proti modernismu aneb Co je dosud platné z encykliky *Pascendi Dominici gregis*?

*L'Européen le plus moderne c'est vous Pape Pie X.
Nejmodernějším Evropanem jste vy, papeži Pie X.
GUILLAUME APOLLINAIRE: Alcools*

Jaký postoj má zaujmout dnešní katolický křesťan, když si vezme do rukou encykliku *Pascendi Dominici gregis*, kterou papež sv. Pius X. vydal před sto lety (1907), a začne ji číst? Má ji odhodit jako něco, co patří do „starého železa“, tedy jako něco, co je zvláště po II. vatikánském koncilu zcela překonané, zastaralé a neplatné? Nebo naopak neztratila platnost ani „jediná“ její „čárka“ (*iota unum*)?¹ Tyto extrémní pozice jsou zřejmě nesprávné. Je tedy třeba jít „zlatou střední cestou“ a pokusit se rozlišit mezi dobovým kontextem a dobovými prvky encykliky, které jsou pomíjivé, a jádrem jejího poselství, které bylo sice formulováno v určitém historickém procesu, ale jež svou dobu překročilo a neztratilo ani dnes svou platnost:² to je přesně cílem našeho článku. Je určitě vhodné, ba přímo nutné poznat historické okolnosti vzniku encykliky, tj. její dobový kontext, ale bylo by chybou, kdybychom jimi byli tak zaujati, že bychom přehlíželi samotný text *Pascendi*, resp. jeho stále platné jádro. I zde tedy platí známá výzva papeže a služebníka Božího Jana Pavla II. z jeho encykliky *Fides et ratio*,³ že je třeba „uskutečnit přechod *od jevu k jeho základu*“.⁴

Určitá stálá platnost encykliky *Pascendi*, kterou se budeme snažit formulovat, je důsledkem toho, že je dokumentem magisteria, neboli učitelského úřadu církve, jemuž jsou cizí revoluční skoky, nýbrž je pro něj charakteristický a drahý princip živé, rozvíjející se tradice. Jan Pavel II. vyjádřil tento princip slovy: „V dějinách církve se ‚staré‘ a ‚nové‘ vzájemně propojuje. ‚Nové‘ vzniká ze ‚starého‘, ‚staré‘ se jasněji naplňuje v ‚novém‘.“⁵ Jan Pavel II. to pak ilustruje na příkladu, který bývá někdy neprávem vzýván jako příklad revoluce v církvi, tj. na příkladu II. vatikánského koncilu: „Říká se, že II. vatikánský koncil znamená novou dobu v životě církve. To je pravda, ale zároveň si nelze nevšimnout, že přejal mnoho ze zvyků a způsobů myšlení předchozí doby, hlavně z učení Pia XII.“⁶

O II. vatikánském koncilu a jeho návaznosti na předchozí učení církve hovořil také moudře Joseph Ratzinger: „Pro katolíka není možné se rozhodnout *pro* II. Vaticanum a *proti* Tridentinu a I. Vaticanu. Kdo přijímá II. Vaticanum, tak jak

ono samo sebe jasně vyjádřilo literou a jak samo sebe v duchu chápe, ten zároveň přijímá i celou závaznou tradici katolické církve [...].⁴⁷ Obdobně můžeme říci, že se není možné rozhodnout *pro* současné magisterium a *proti* encyklice *Pascendi*. Joseph Ratzinger pokračuje: „Stejně tak je nemožné se rozhodnout *pro* Tridentinum a I. Vaticanum, avšak *proti* II. Vaticanu. Kdo odmítá II. Vaticanum, popírá autoritu, ze které vycházely i oba předcházející koncily, a odtrhává je tak od jejich vlastního základu.“⁴⁸ Obdobně můžeme konstatovat, že není možné se rozhodnout *pro* encykliku *Pascendi*, avšak *proti* současnému magisteriu. Jak je zjevné, v obou případech se podřívají základy, kterými je nesena sama autorita dřívějších i nynějších magisteriálních dokumentů.

Praenotanda o církevním magisteriu⁹

Dříve, než přistoupíme k našemu výkladu encykliky *Pascendi*, je potřeba zdůraznit některé základní principy, z nichž má tento výklad vycházet. Zvláštnost výkladu je především dána tím, že tato encyklika je velmi specifickým textem, totiž už zmiňovaným dokumentem magisteria církve. Učení magisteria, tj. oficiální učení papeže a biskupů, kteří jsou s ním spojeni, není pouhým příspěvkem do diskuze, nýbrž autoritativní textem, jehož odpovídajícím přijetím je postoj poslušnosti a podřízenosti. Vždyť učitelský úřad je tím, kdo „z Božího příkazu a za pomoci Ducha svatého Boží slovo zbožně slyší, svědomitě střeží a věrně vykládá a z tohoto jediného pokladu víry čerpá všechno, co předkládá k věření jako zjevení od Boha.“¹⁰ V případě magisteria se nejedná o autoritu vědecky-lidskou, která se zakládá pouze na zřejmosti principů a průkaznosti a solidnosti argumentů, nýbrž o autoritu charizmaticky-svátostnou:¹¹ je to autorita *svátostná*, neboť byla obdržena při biskupském svěcení, kterým se biskupové stávají nástupci apoštolů v jejich poslání učit Kristovým jménem, a zároveň autorita *charizmatická*, jelikož je zaručována zvláštním charizmatem, tj. zvláštním darem Ducha svatého. Ostatně na tuto zvláštní autoritu magisteria se poukazuje, když se hovoří o tom, že „úkol *autenticky* vykládat Boží slovo [...] je svěřen pouze živému učitelskému úřadu církve“.¹²

Už ze základní charakteristiky magisteria, kterou jsme právě načrtli, plyne, že jeho „úloha [...] není ani něčím vnějším vůči křesťanské pravdě, ani něčím přidaným k víře, nýbrž vychází přímo ze samotné ekonomie víry, nakolik je učitelský úřad ve své službě Božímu slovu institucí výslovně čtenou Kristem jako ustavující prvek církve“.¹³ Je velikým Božím darem, který umožňuje, aby se Boží spásenosné slovo dostalo ke všem generacím lidí ve své celé pravdě a plnosti, a ne ve zmatené či narušené podobě.¹⁴

I když je magisterium ve svém celku nesené zmiňovanou Boží autoritou, neznamená to, že máme všechna jeho vyhlášení přijímat stejným způsobem. Jsou zde totiž různé stupně závažnosti a následné závaznosti. Tak z hlediska autority zde máme dvojí základní druh magisteriálních vyhlášení. Nejprve jsou to ta vyhlášení, která se těší neomylnosti, a jsou tak svou povahou definitivní a nezměnitelná (*irreformabiles*): týkají se věcí víry a mravů nebo skutečností, které jsou s nimi úzce spojeny. Mohou být vyhlášena slavnostním způsobem papežem „*ex cathedra*“ či ekumenickým koncilem nebo vyučována tzv. řádným a všeobecným magisteriem. Vyhlášení tohoto druhu přijímáme a máme přijímat s absolutním a neodvolatelným souhlasem božské víry.¹⁵ O této poslušnosti víry učí výslovně sv. Pavel, když mluví o zjeveném tajemství, které „bylo oznámeno všem národům, aby ho vírou poslušně přijali“ (Řím 16,26; srov. také 1,5).

Druhým základním druhem vyhlášení magisteria jsou ta, která nejsou zaručena charizmatem neomylnosti: v tomto případě se někdy hovoří o tzv. *pouze autentickém* magisteriu (*magisterium mere authenticum*). Tato vyhlášení nejsou svou povahou definitivní a nezměnitelná, a to zvláště proto, že se jedná o vyjádření, která přihlížejí k rychle se měnícím historickým a kulturním podmínkám církve a světa: jsou předkládána „kvůli dosažení hlubšího porozumění zjevení, dále kvůli ozřejmění souladu nějakého učení s pravdami víry, konečně také jako varování před koncepcemi, které se od zmíněných pravd odchylují, nebo před nebezpečnými tvrzeními uvádějícími do omylu“.¹⁶

I prostě logicky vzato neznamená nezaručenost neomylnosti vždy omylnost, nýbrž pouhou možnost omylu, ale také možnost opaku, totiž uchránění od omylu.¹⁷ I když máme pečlivě rozlišovat mezi neomylnými a pouze autentickými vyhlášeními magisteria, je třeba mít na paměti, že obojí vyhlášení vycházejí „ze stejného pramene, tj. z Krista, který chce, aby jeho lid kráčet v celé pravdě“.¹⁸ Proto i ta vyhlášení učitelského úřadu, která nejsou zaručena charizmatem neomylnosti, „nepostrádají Boží pomoci a vyžadují souhlas věřících“.¹⁹

Souhlas, který dáváme a máme dávat nauce pouze autentického magisteria, není a nemůže být souhlasem božské víry, nýbrž jen „náboženskou poslušností vůle a rozumu“ (*religiosum voluntatis et intellectus obsequium*),²⁰ která ovšem na druhé straně s poslušností víry úzce souvisí a je jejím prodloužením.²¹ Od souhlasu víry se tato náboženská poslušnost vůle a rozumu odlišuje tím, že není neomylně jistá, ale jen morálně jistá,²² a následně tím, že není absolutní, ale podmíněná (*condicionata*),²³ tj. otevřená pro přijetí dalšího vývoje nauky nebo eventuální změny. Mluví se zde o „náboženské“ poslušnosti, protože se nezakládá na motivech čistě přirozených a racionálních, ale na náboženské a nadpřirozené autoritě učící církve. Není pouhým „náležitým respektováním“ církevní autority, nýbrž

opravdovým podřízením se církevní hierarchii a vnitřním přijetím jejího učení. Protože toto učení není vždy rozumově evidentní, hraje zde důležitou úlohu vůle, která přikazuje rozumu, aby ho přijal. Vůle ovšem není k tomuto přijetí nucena, nýbrž se pro ně rozhoduje svobodně, protože z lásky ke Kristu ctí a miluje ty, které on sám ustanovil jako učitele svého lidu a obdařil svou autoritou.²⁴

Někdy je učitelský úřad nucen vydat rozhodnutí v diskutovaných otázkách, v nichž je k pevným křesťanským principům přimícháno mnoho nahodilého. Při těchto intervencích prozíravého charakteru (*indolis prudentialis*) dochází z ne plně vyjasněnosti situace k tomu, že některé dokumenty nejsou uchráněny nedostatků.²⁵ Zvláště v těchto případech mohou u teologa, který má jinak upřímnou vůli být poslušný vůči magisteriu, vyvstat vážné pochybnosti ohledně vhodnosti, formy nebo i obsahu některého vyhlášení církve.²⁶ V takové těžké situaci má teolog problematické vyhlášení nejprve důkladně a trpělivě zvažovat v jeho obsahu, důvodech a motivech.²⁷ „Jestliže přes upřímné úsilí obtíže přetrvávají, je povinností teologa seznámit příslušnou autoritu učitelského úřadu s problémy, vzniklými ze samotné předkládané nauky nebo z problematického zdůvodnění, kterého je užíváno, či ze způsobu, jakým je tato nauka předkládána.“²⁸ Má se však vyvarovat časově nevhodného zveřejnění svých názorů, a především toho, aby se místo obrácení na příslušnou církevní autoritu utíkal k hromadným sdělovacím prostředkům.²⁹

Může ovšem dojít k tomu, že přes všechny uvedené prostředky nesnáze přetrvávají a teolog nemůže souhlasit. „Pro člověka, který je upřímný a miluje církev, může tato situace představovat obtížnou zkoušku. Může se však stát pozváním, aby trpěl v tichosti, v modlitbě a s jistou nadějí, že pravda, jedná-li se o skutek o ni, se nakonec nutně prosadí.“³⁰

Od právě zmíněných případů osobních těžkostí je třeba dobře odlišit systematické a často organizované odmítání magisteria, tj. postoj „nesouhlasu“ (*dissensio*), který směřuje k tomu, aby „nahradil Bohem ustanovené magisterium paralelním a nejvyšším magisteriem osobního svědomí“.³¹

Nositelé pouze autentického magisteria mohou být různí: jednotliví biskupové či jejich kolegium, kongregace římské kurie, které se podílejí na moci papeže, a především sám papež. Nejvýznamnějším textem o tomto učitelském úřadu papeže je část 25. článku konstituce II. vatikánského koncilu *Lumen gentium*. Ve vědomé návaznosti na náboženskou poslušnost, s jakou mají věřící vnitřně přilnout k výroku svého biskupa ve věcech víry a mravů, se zde učí:

Tato náboženská poslušnost vůle a rozumu se má projevovat zvláštním způsobem vůči autentickému učitelskému úřadu římského biskupa, i když nemluví „ex cathedra“, a to v tom smyslu, že se s úctou uznává jeho nejvyšší učitelský úřad a že se upřímně

lne k jeho výrokům ve shodě s jeho pojetím a projevenou vůlí. Tu lze poznat hlavně z povahy dokumentů nebo z častého předkládání téže nauky nebo ze způsobu, jakým je vyslovena.³²

Jak je vidno, v závěru je zde zdůrazněno, že máme nauku papeže přijímat tak, jak si to on sám přeje a chce („ve shodě s jeho pojetím a projevenou vůlí“), protože ne všechno je papežem předkládáno se stejnou autoritou a závazností. Intenzitu důležitosti určitého papežova učení můžeme nejprve rozpoznávat na základě právní povahy papežských dokumentů: jistě je důležitější apoštolská konstituce než encyklika a encyklika než promluva (*allocutio*). Dalším kritériem je „časté předkládání téže nauky“, neboť je známkou toho, že se tato nauka stala pevnou součástí přesvědčení a praxe celé církve. Nakonec je uveden způsob, jakým je určitá nauka papežem vyslovena, neboli to, nakolik je, či není její slovní vyjádření prikazující, určující a vymezující.³³

Vzhledem k encyklikám, které svou povahou patří k významnějším papežským dokumentům, je třeba ještě poznamenat, že se rozlišuje mezi encyklikou doktrinnální či dogmatickou a exhortativní. Zatímco první se zabývá pravdami víry či opačnými omyly, další má za cíl „posílit v tom, kdo ji přijímá, city a předsevzetí křesťanského života a upevnit pouta kázně, jednoty a horlivosti, která mají vnitřně pojít církve a nést ji v jejím duchovním poslání“.³⁴ Není těžké pochopit, že dokumenty magisteria v plném a pravém smyslu jsou pouze doktrinnální encykliky.³⁵

Prezentace encykliky *Pascendi Dominici gregis* a modernismu

Pokusme se nyní aplikovat obecné principy, které jsme právě probrali, na náš zvláštní případ, tj. na encykliku *Pascendi Dominici gregis*.³⁶ Nejprve však bude vhodné, když tuto encykliku alespoň stručně představíme. Sv. Pius X. byl v duchu svého hesla *Instaurare omnia in Christo* – *Vše obnovit v Kristu* jedním z reformních papežů v dějinách církve,³⁷ a to za pomoci své „pravé ruky“, služebníka Božího kardinála Raphaela Merryho del Val, svého státního sekretáře.³⁸ V duchu svého reformního úsilí chtěl jmenovanou encyklikou odstranit to, v čem viděl kořen mnohého zla v životě církve: modernismus.

Co se však míní tímto modernismem? Samotné slovo bylo a je užíváno v různém významu. Význam, který mu dává encyklika *Pascendi*, je však velmi specifický (a jen v tomto významu modernismus odsuzuje): Míní jím myšlenkový směr, který usiloval o sladění základních principů křesťanské nauky s postuláty moderního subjektivismu. Protože se tím snažil o něco, co je samo v sobě nemožné,

musel tak nutně skončit u toho, že tyto křesťanské principy zničil či narušil.³⁹ Již z této základní charakteristiky modernismu je patrné, že není herezí, která by popírala nějakou pravdu víry, nýbrž „heretickým způsobem uvažování“,⁴⁰ který postihuje všechna dogmata.

Encyklika *Pascendi* nemá být tedy mylně chápána jako odsouzení moderní doby, kultury a vědy či každého úsilí zmodernizovat formy nauky a působení církve: vždyť sám sv. Pius X. toho v životě církve tolik modernizoval! V této souvislosti je vhodné poznamenat, že historiografie modernismu není pouze dvoučlenná: modernismus versus antimodernismus, ale trojčlenná: vedle modernismu a antimodernismu ji ještě tvoří tzv. *progresismus*. Ten byl příznivě nakloněn pokroku a reformě teologických disciplín vhodným užíváním kritiky, ale vždy v rámci katolického dogmatu a magisteria církve, a nikoliv mimo ně či proti nim.⁴¹ Na představitele tohoto progresismu, jakými byli např. Pierre Batiffol či služebník Boží Marie-Joseph Lagrange OP, se samozřejmě odsouzení encykliky *Pascendi* nevztahuje (i když někdy docházelo k tomu, že byli z modernismu nespravedlivě obviňováni a kvůli tomu postihováni).

Modernisté a někteří historikové obviňují encykliku *Pascendi* z toho, že modernismus vlastně vynalezla a uměle vytvořila, neboť nikdy nebyl žádným modernistou hlásán v oné ucelené a systematické podobě, v jaké je prezentován encyklikou.⁴² I když druhá část tvrzení je pravdivá – žádný modernista skutečně neučil modernismus přesně v té podobě, v jaké je předložen encyklikou –, neplyne z toho pravdivost první části tvrzení. *Pascendi* modernismus nevynalezla, ale pouze nauky různých modernistů systematicky uspořádala, ani ho uměle nevytvořila, jen mu dala určitou formu: jako by z jednotlivých kamínků vytvořila jednu mozaiku. Tím i samotným modernistům velmi jasně ukazovala na ničivé důsledky jejich učení.⁴³ Mimoto cílem encykliky nebylo historické popsání modernismu, ale jeho doktrinální odsouzení. Ostatně jeden z hlavních představitelů modernismu, George Tyrrell SJ, který byl z modernistů nejvíce filozofem, ve svých prvních hodnoceních encykliky psal, že její redaktor neje- nom výjimečným způsobem zná modernistickou literaturu, ale také jí přitažlivým způsobem vykládá.⁴⁴

Jaká je struktura *Pascendi*? Má tři hlavní části: V první, nejdůležitější části je uspořádaně vyložena nauka modernistů a na konci krátce, ale důrazně odsouzena. Encyklika zde postupně probírá modernistu filozofa, věřícího, teologa, historika, kritika, apologetu a reformátora. V druhé části se rozebírají příčiny modernismu. Ve třetí části se po kritickém popsání praktik zastánců modernismu předkládají léčebné prostředky proti němu.

Stálá platnost a podmíněnost encykliky *Pascendi*

Na základě toho, co jsme uváděli v *praenotanda*, můžeme říci, že papež sv. Pius X. v encyklice *Pascendi Dominici gregis* „z Božího příkazu a za pomoci Ducha svatého Boží slovo zbožně slyší, svědomitě střeží a věrně vykládá“.⁴⁵ Na prvním místě ho zde jistě „svědomitě střeží“, jak to sám výslovně zdůrazňuje hned v úvodních slovech encykliky:

*Vodit na pastvu stádo Páně je povinnost uložená nám Bohem. Jejím prvním úkolem je podle Kristova ustanovení co nejbedlivěji střežit svěšený poklad víry odmítáním světských novot ve vyjadřování a námitek falešné vědy.*⁴⁶

Sv. Pius X. neučí v encyklice *Pascendi* „ex cathedra“: nejedná se zde tudíž o neomylné učení magisteria, které bychom měli přijímat se souhlasem božské víry. Samozřejmě se na nemálo místech opakuje to, co už dříve církev neomylně vyhlásila,⁴⁷ ale to nepřijímáme se souhlasem víry „v síle“ této encykliky, nýbrž na základě oněch předchozích neomylných vyhlášení církve. Jedná se tudíž o dokument pouze autentického magisteria, jehož odpovídajícím přijetím je „náboženská poslušnost vůle a rozumu“. Podle výše uvedených kritérií patří ovšem naše encyklika k závažnějším vyhlášením tohoto typu magisteria: svou povahou je doktrinální encyklikou – a to na rozdíl od ostatních encyklik sv. Pia X., které jsou pouze exhortativní – a její slovní formulace je velmi rozhodná a určující. Také jádro její nauky náleží, jak si ještě ukážeme, k tomu, co církev často předkládá jako své učení.

Nezapomínáme však na to, že náboženská poslušnost vůle a rozumu je podmíněná, což znamená, že i v případě encykliky *Pascendi* je potřeba přihlídnout k následnému vývoji magisteria. Tak to bylo ostatně naznačeno už v úvodu našeho článku v souvislosti s potvrzením kontinuity učení církve. To nám pomůže odlišit stále platné poselství encykliky od jejích dobově podmíněných a pomíjivých prvků.⁴⁸ Náboženská poslušnost, s jakou je *Pascendi* přijímána, určitě dnes nemůže být zcela stejná, jako byla v době, kdy byla publikována.

Jaké dokumenty magisteria navazují ve svém učení na encykliku *Pascendi*? Jsou četné, ale některé z nich můžeme chápat jako zvláště reprezentativní: k nim patří encyklika papeže a služebníka Božího Pia XII. *Humani generis*,⁴⁹ vybraná místa dokumentů II. vatikánského koncilu, encyklika Jana Pavla II. *Fides et ratio* a promluva současného papeže Benedikta XVI. na řezenské univerzitě.⁵⁰ Když si tyto dokumenty postavíme vedle sebe a srovnáváme je, musíme jistě konstatovat roz-

dílnost jejich slovního vyjádření, různost kulturní situace, na niž reagují, i určité rozdílné zorné úhly pohledu, ale jako zlatá nit se jimi táhne nauka, která v jádře učí – a musí učit – totéž.

Co tedy zůstává z encykliky *Pascendi Dominici gregis* stále platné? Jistě mnohé – to si ještě ukážeme –, ale na prvním místě hlavní účel, pro který byla vydána: odsouzení teologického modernismu.⁵¹ Samotný modernismus *in sensu stricto* byl jistě dobovou záležitostí a pominul. Jak píše Joseph Ratzinger: „převažující základní zaměření liberálního charakteru vzalo za své v hrůzách [I. světové] války a s ním také teologický modernismus, který usiloval o přizpůsobení víry liberálnímu pohledu na svět.“⁵² Odsouzení modernismu zůstává však stále aktuální, neboť zůstává stále platné jakožto poukázání na nesprávné cesty uvažování, „jež vedou mimo zjevenou pravdu a nakonec mimo pravdu vůbec“.⁵³ Navíc se dřívější bludy znovu vracejí v nových podobách.⁵⁴

Modernistická náboženská filozofie⁵⁵

Agnosticismus, fenomenismus a imanentismus

Vyložení nauky modernismu encyklikou *Pascendi* začíná zcela správně u jejích filozofických kořenů. I když samotní modernisté někdy odmítali vidět základ svého učení v určitých filozofických předpokladech,⁵⁶ jsou to ve skutečnosti tato, ne vždy plně reflektovaná filozofická východiska, od nichž se jejich učení odvíjí: to *Pascendi* dále přesvědčivě ukazuje.

Jaké jsou tedy filozofické předpoklady modernismu? Podle encykliky jsou dvojí: negativní princip agnosticismu a fenomenismu a pozitivní princip imanentismu. Podle prvního principu:

*je lidský rozum omezen na pouhé jevy, totiž na věci, jak se nám jeví, a na způsob, jakým se jeví, a tyto hranice nemůže a nesmí překročit. Proto se také nemůže povznést k Bohu, ani poznat jeho existenci z toho, co vidíme. Z toho vyplývá, že Bůh v žádném případě nemůže být přímo předmětem vědy, a co se týče dějin, je třeba mít za to, že Bůh není ani v nejmenším historickým subjektem.*⁵⁷

Tím se, jak ukazuje encyklika, otevírá cesta k ateismu, neboť do oblasti vědy a historie „spadají pouze smyslové jevy, zatímco Bůh a všechno božské se musí zcela vyloučit.“⁵⁸

Jak však vysvětlit skutečnost náboženství? Protože si modernisté svým agnosticismem a fenomenismem uzavřeli cestu k racionálnímu vysvětlení, pokoušejí

se o to pomocí svého druhého základního principu, kterým je imanentismus. Náboženství je podle nich jedním z projevů lidského života, a

první podnět každého životního jevu [...] musí být odvozován z jakési vnitřní potřeby či impulsu; mluvíme-li pak o životě v užším slova smyslu, je třeba klást jeho začátky do jakéhosi hnutí srdce, které se nazývá citem. A poněvadž předmětem náboženství je Bůh, je nutno vyvodit závěr, že víra, která je počátkem a základem každého náboženství, má sídlo v jakémsi vnitřním citu, jenž vzniká z potřeby božského.⁵⁹

Jak vidíme, princip náboženství a víry je zde kladen do něčeho tak křehkého, nestálého, neurčitého a subjektivního, jako je lidský cit. Encyklika ještě upřesňuje, v čem tento náboženský cit spočívá:

Věda a dějiny jsou ohraničeny dvěma mezníky: mezníkem vnějším, totiž viditelným světem, a mezníkem vnitřním, kterým je vědomí. Jakmile dospěly k jednomu či druhému, nemohou dále pokračovat, neboť za těmito hranicemi je nepoznatelné. Tváří v tvář tomuto nepoznatelnému, ať už se rozkládá mimo člověka a za viditelnou přirozeností věcí, nebo se skrývá uvnitř v podvědomí, probouzí potřeba božského v duchu náchýlnému k náboženství jakýsi zvláštní cit, a to podle nauky fideismu před jakýmkoliv rozumovým úsudkem. Tento cit pak obsahuje v sobě samu božskou realitu, jednak jako předmět, jednak jako svou nejhlubší příčinu, a v jistém smyslu spojuje člověka s Bohem. Tento cit nazývají modernisté vírou a pokládají jej za počátek náboženství.⁶⁰

Zůstává doposud platné odsouzení agnosticizmu, fenomenismu a imanentismu, nebo zde církev změnila názor? Odsouzení těchto filozofických názorů zůstává platné a církev v tomto směru nezměnila názor a ani ho měnit nemůže, pokud nechce podkopávat základy sebe samé a svého učení. Obdobně kriticky jako encyklika *Pascendi* se tak vyslovuje i encyklika *Humani generis*, a to v souvislosti s odmítáním evolucionismu, existencialismu a falešného historicismu:

Výmysly tohoto evolucionismu, jimiž je odmítáno všechno, co je absolutní, pevné a neměnné, připravily cestu nové zbloudilé filozofii, jež přijala jméno „existencialismus“ a která se předhání s „idealismem“, „imanentismem“ a „pragmatismem“ v tom, aby odmítala neměnné esence věcí a zabývala se pouze „existencí“ jednotlivin. – K tomu přistupuje jakýsi falešný „historicismus“, jenž ulpěl jen na událostech lidského života a který podvrací základy veškeré absolutní pravdy a zákona, a to jak na poli filozofie, tak křesťanských dogmat.⁶¹

Mezi negativní plody tohoto způsobu myšlení pak tatáž encyklika počítá i to, že „je zpochybňován lidský rozum, jako by bez Božího zjevení a bez pomoci Boží milosti nebyl schopen dokázat ze stvořených věcí existenci osobního Boha“.⁶²

Humani generis nejenom odsuzuje falešné cesty myšlení, ale také pozitivně vyzdvihuje hodnotu lidského poznání a zdravé filozofie:

*Je známo, jak si církev cení lidského rozumu, jemuž přísluší s jistotou dokázat existenci osobního Boha a stejně tak i nevyvratitelně prokázat z Božích znamení základy křesťanské víry. Rovněž je lidský rozum schopen správně vyjádřit zákon, který Stvořitel vložil do lidských duší, ba i dospět k určitému, a to velmi plodnému pochopení tajemství. Avšak rozum je jen tehdy schopen tomuto úkolu vhodně a bezpečně dostát, když je řádným způsobem vzdělán, totiž je-li živěn onou zdravou filozofií, která je už tak dlouho předávána od dřívějších křesťanských dob jako dědictví [...]. Tato filozofie totiž, jak ji církev poznala a přijala, brání jak pravou a opravdovou hodnotu lidského poznání, tak nezvratitelné metafyzické principy, jako je princip dostatečného důvodu, příčinnosti a finality, a konečně možnost dosažení jisté a neměnné pravdy.*⁶³

Koncilní a pokoncilní magisterium jde obdobným směrem jako *Pascendi* a *Humani generis*. Tak II. vatikánský koncil výslovně odmítá fenomenismus a znovu potvrzuje realistickou schopnost lidského rozumu:

*[...] inteligence není omezena pouze na smyslové jevy, nýbrž je schopna s opravdovou jistotou postihnout rozumové jádro skutečnosti, i když je následkem hříchu zčásti zatemněná a oslabena.*⁶⁴

Jan Pavel II. v encyklice *Fides et ratio* přímo zmiňuje varování encykliky *Pascendi* proti fenomenismu, agnosticismu a imanentismu⁶⁵ a spolu s ostatními kritickými intervencemi magisteria v oblasti filozofie je hodnotí těmito pochvalnými slovy: „Všechno, co [...] moji ctihodní předchůdci vykonali, je cenným přínosem, na který nelze zapomínat.“⁶⁶ Především však *Fides et ratio* vydává proto, aby kriticky reagoval na současnou postmoderní radikální nedůvěru k rozumu a odmítání jistot a opět hájil schopnost člověka poznat objektivní pravdu. Vždyť hlavním cílem encykliky je „obrana lidského rozumu z pozic víry“.⁶⁷ V rámci „nezadatelných požadavků“, které klade filozofii Boží slovo, jsou zmíněny požadavky sapienciální, realistické a metafyzické povahy filozofie:⁶⁸ „Písmo svaté totiž vždycky předpokládá, že člověk, i když je vinen klamem a lží, je schopen poznat a pochopit čistou a prostou pravdu.“⁶⁹ Jen taková filo-

zofie je schopná „uskutečnit přechod *od jevu k jeho základu*“, ⁷⁰ který jsme zmiňovali na počátku.

Realismus lidského poznání je konečně také potvrzen promluvou současného Sv. otce na univerzitě v Řezně, a to v souvislosti s kritikou tzv. dehelenizace, která chce „očistit“ křesťanskou víru od řeckého filozofického, zvláště metafyzického myšlení. Benedikt XVI. konstatuje, že se zde „v pozadí nachází novověké sebeomezování rozumu“ ⁷¹ a vyzývá naopak k „odvaze otevřít se celé šíři rozumu a neodmítat jeho velikost“. ⁷²

Ze všech těchto intervencí magisteria můžeme vidět, jak církev, která je od dob osvěcenství často označována jako tmářská, je ve skutečnosti velmi optimistická vzhledem k lidskému rozumu a je jeho velkou obhájkyní.

Modernistické pojetí Božího zjevení a víry

Ze základních principů agnosticizmu, fenomenizmu a imanentizmu vychází modernistický pohled na specifitější náboženská témata. Tak podle modernistů vychází z náboženského citu nejenom víra, ale i samotné Boží zjevení, čímž se samozřejmě stírá rozdíl mezi nadpřirozeným a přirozeným náboženstvím. V procesu od náboženského citu k víře a zjevení hraje důležitou úlohu přetvoření (*transfiguratio*) a znetvoření (*defiguratio*) ze strany víry. Ono „nepoznatelné“, které vyvolalo víru, je totiž spjaté s určitými tajemnými přírodními jevy nebo neobyčejným člověkem. Víra se pak těchto jevů chopí, přetvořuje je, když je povyšuje nad jejich skutečné vlastnosti, a zároveň je znetvořuje, když je zbavuje okolností místa a času a připisuje jim to, co ve skutečnosti nemají. Tak byla např. vírou přetvořena a znetvořena osoba Ježíše Krista. ⁷³ Můžeme se ptát, co zůstává zachováno z Božího zjevení přijímaného vírou a z jeho nadpřirozeného charakteru? Sv. Pius X. zcela oprávněně konstatuje: „Nic jiného nemůže jistěji ničit veškerý nadpřirozený řád.“ ⁷⁴

Modernistický pohled na Boží zjevení je názor, jenž nejenom pojmenovala a odsoudila encyklika *Pascendi*, ale který odporuje stálému učení církve. Tak je také v rozporu s tím, co učí o Božím zjevení II. vatikánský koncil ⁷⁵ a encyklika *Fides et ratio*. Ta píše, že

základem každé reflexe, kterou církev provádí, je vědomí toho, že jí bylo svěřeno poselství, jehož původcem je sám Bůh. Poznání, jež předkládá člověku, nepochází z nějakého jejího, třeba i velmi hlubokého uvažování, nýbrž z toho, že přijala ve víře Boží slovo. ⁷⁶

Říká také poeticky, že „křesťanské zjevení se stává skutečnou vůdčí hvězdou pro orientaci člověka na cestě mezi podmíněnostmi imanentistické mentality“. ⁷⁷

Modernistické pojetí dogmatu

Dalším, velmi důležitým, ba nejvýznamnějším tématem je ukázání toho, jak modernisté vykládají povahu dogmatu a jeho vývoj. Předpokladem je zde jejich chápání účasti rozumu na víře: V náboženském citu se Bůh zjevuje člověku nejasně a neurčitě, takže k tomu, aby Bůh zcela vynikl a byl rozeznán, je třeba ozářit tento cit světlem rozumu. Rozum je při tomto díle činný dvojím způsobem: prvotními prostými formulacemi, kdy vyjadřuje nějakou věc jednoduše, a od nich odvozenými druhotnými formulacemi, které jsou mnohem více propracované.⁷⁸ „Když byly tyto *druhotné* věty schváleny nejvyšším učitelským úřadem církve, stávají se *dogmatem*.“⁷⁹ Ze základní závislosti dogmatu na náboženském citu pak plyne, že jsou vzhledem k víře jen symboly (*symbola*), pouhými znázorněními pravdy (*imagines veritatis*), které se musí zcela přizpůsobit náboženskému citu člověka, a vzhledem k věřícímu jsou jen pomůckami (*instrumenta*), pouhými nositeli pravdy (*veritatis vehicula*), opět zcela přizpůsobitelnými náboženskému citu.⁸⁰ Logickým důsledkem tohoto pojetí dogmatu je, že se dogmata nejenom mohou, nýbrž musí vyvíjet a měnit:⁸¹ „*náboženské formule*, mají-li být skutečně náboženskými, a nikoliv pouhými rozumovými spekulacemi, *musí být vitálními* a žít samotným životem *náboženského citu*.“⁸²

Obdobné zeslabení dogmatu bylo také propagováno některými teology v době pontifikátu Pia XII., který na to reagoval ve své encyklice *Humani generis*. Ti hlásali, že tajemství víry vyjadřujeme „pouze pojmy ‚přibližnými‘ [...] a stále proměnlivými, které sice pravdu trochu vystihují, ale zároveň ji nutně deformují“.⁸³

Současného relativizování dogmatu se dotýká Jan Pavel II. v encyklice *Fides et ratio*. Učí, že „dogmatické výroky, i když jejich formule někdy odrážejí vliv kultury doby, v níž byly vysloveny, vyjadřují stálou a definitivní pravdu“.⁸⁴

Modernistická víra

Poté, co encyklika *Pascendi* probrala modernistu jakožto náboženského filozofa, zastavuje se u modernisty jakožto věřícího. Zatímco pro filozofa božská realita existuje, jak jsme viděli, pouze v duchu toho, kdo věří, má věřící za jisté, že božská realita existuje sama o sobě a nezávisle na věřícím. „A tážeš-li se, na čem se toto tvrzení věřícího zakládá, odpoví: na soukromé *zkušenosti* každého člověka.“⁸⁵ Náboženským citem dosahuje totiž člověk bezprostředně božskou realitu a nabývá takové přesvědčení o Bohu, že to převyšuje veškeré přesvědčení, které lze získat rozumovým poznáním. Důsledkem tohoto založení víry v Boha na zkušenosti je považování všech náboženství za pravdivá.⁸⁶ Zásady modernistů o zkušenosti se také přenášejí na pojetí Tradice jakožto sdílení původní zkušenosti.⁸⁷

Co se pak týká vztahu mezi vírou a vědou, *Pascendi* ukazuje na to, jak modernisté na základě výše uvedených principů chápou obojí jako zcela separované: „*věda se zabývá jevy, v nichž není místa pro víru; víra se naopak zabývá božskými věcmi, jež jsou vědě naprosto neznámy.*“⁸⁸ To ovšem modernistům nebrání tvrdit, že zatímco věda je na víře zcela nezávislá, víra je a má být podřízena vědě.⁸⁹

Jak rozdílnou cestou jde encyklika *Fides et ratio* a řečenská promluva Benedikta XVI.! V první Jan Pavel II. vyzývá:

*Ať se nezdá nemístná má rozhodná a naléhavá výzva, aby víra a filozofie znovu dosáhly hluboké jednoty, která je uschopní k tomu, aby při vzájemném respektování autonomie byly věrné své vlastní podstatě.*⁹⁰

Druhá povzbuzuje k novému spojení rozumu a víry.⁹¹

Modernistická teologie

Od modernisty věřícího je jen krůček k modernistovi teologovi. Zásady, které byly stanoveny modernistickou náboženskou filozofií a potvrzeny modernistickým pojetím víry, jsou modernistickou teologií zpečetěny. Postup je podle encykliky velmi snadný:

*Filozof říká, že princip víry je imanentní; věřící k tomu dodává, že tímto principem je Bůh, a teolog uzavírá: Bůh je tedy člověku imanentní. Odtud teologická imanence. A opět: filozof má za jisté, že představy předmětu víry jsou pouze symbolické, věřící má rovněž za jisté, že předmětem víry je Bůh sám v sobě; teolog tudíž vyvozuje, že představy božské reality jsou symbolické. Odtud teologický symbolismus.*⁹²

Poté *Pascendi* probírá modernistické chápání některých teologických témat, totiž opět dogmatu,⁹³ bohoslužby a svátostí jakožto pouhých znamení,⁹⁴ Písma svatého jakožto sbírky náboženských zkušeností a biblické inspirace jakožto pouhého silnějšího popudu, jímž je věřící nutkán, aby projevil svou víru slovně.⁹⁵ Všechny tyto teologické nauky modernistů odporují stálému učení církve před encyklikou *Pascendi* i po ní až do současnosti.

To, co jsme právě řekli, můžeme také konstatovat v případě dalšího teologického tématu, kterým je církev. Ta je podle modernistů „plodem kolektivního vědomí čili souhrnem vědomí jednotlivců, jež vlivem životní permanence závisí na některém prvním věřícím, jímž je u katolíků Kristus.“⁹⁶ Církev má zapotřebí autoritu, ale tato

autorita není bezprostředně od Boha, nýbrž prýští ze samotné církve.⁹⁷ U vztahů mezi církví a státem pak panují podle modernistů obdobné vztahy jako mezi vírou a vědou: obojí je zcela separované pro odlišné cíle, avšak církev má být podrobena státu v časných záležitostech.⁹⁸ Také magisterium je viděno modernisty v duchu jejich zásad: v příkrém rozporu s naukou učitelského úřadu církve o sobě samém, na niž jsme alespoň stručně poukázali v úvodní části našeho článku, je pojmáno jako vycházející z vědomí jednotlivců a na něm zcela závislé.⁹⁹ Stačí, když dáme vedle sebe modernistické učení o církvi a dogmatickou konstituci o církvi *Lumen gentium*, abychom jasně viděli, že obojí kráčí opačnou cestou.

Konečně encyklika *Pascendi* kritizuje modernistický univerzální evolucionismus: v dogmatech, církvi, bohoslužbě, posvátných knihách a v samotné víře není nic stálého a nezměnitelného, ale vše je podřízeno zákonům vývoje. Vývoj zde vzniká z konfliktu dvou sil v církvi: konzervativní a pokrokové.¹⁰⁰

Odmítání vidět uvedený konflikt jako faktor vývoje církve zůstává stále aktuální – dnes snad ještě více než v době sv. Pia X. –, neboť značná část současné ekleziologie vychází z „dialektického“ pojetí protikladů a napětí v církvi jakožto principu jejího života.¹⁰¹ Zde má také původ mentalita, která je dnes dosti rozšířená a jež se často promítá i do postoje vůči encyklice *Pascendi*, totiž mentalita, že magisterium představuje konzervativní a zpátečnickou sílu a nejbystřejší teologové naopak sílu pokrokovou, a že na základě nutného zákona vývoje dochází k tomu, že učitelský úřad postupně a s určitými tenzemi přijímá za své to, co hlásali pokrovní teologové a co on sám předtím odmítal. *Fides et ratio* se v této souvislosti zmiňuje kriticky o současném historicismu, který soudí, že to, „co platilo jako pravdivé v jedné době [...], nemusí už být pravdivé v jiné době“,¹⁰² a o teologickém modernismu, který „zaměňuje aktuálnost s pravdivostí“.¹⁰³

Modernistická historie a historická kritika

Další pozornost encykliky *Pascendi* je věnována modernistovi historikovi a historickému kritikovi. Je tu podtržena jejich závislost na modernistických filozofických principech: „Vše se tu děje vlivem *apriorismu*, a to *apriorismu* plného hereze.“¹⁰⁴ Tímto heretickým filozofickým *apriorismem* jsou již probírané zásady agnosticizmu, transfigurace a defigurace ze strany víry. Na jejich základě musí historik a následně kritik důsledně rozlišit mezi reálnými lidskými dějinami a jim protikladnými dějinami víry, do kterých je třeba vykázat Boha a veškeré božské zasahování do lidských událostí, a má očistit historické jevy od jejich přetvoření a znetvoření vírou. Další filozofické zásady životní imanence a evolucionismu pak vysvětlují, že veškeré děje, které získáme zmiňovaným očišťováním, vyplývají

z určitých nutností či potřeb, které se v průběhu věků různě vyskytovaly v církvi, a že tyto děje jsou podrobeny zákonu stálého vývoje.¹⁰⁵

Zhoubnost tohoto pojetí se zvláště projevuje v pohledu na Pána Ježíše Krista, u něhož se rozlišuje mezi Kristem historickým a Kristem víry – mluví se tak vlastně o dvojím Kristu: „jeden skutečný, druhý, který nikdy neexistoval a patří jen do oblasti víry; jeden, jenž žil na určitém místě a v určité době, druhý, jehož nacházíme pouze ve zbožných rozjímáních víry.“¹⁰⁶ Potvrzuje se tak to, co píše encyklika o modernistech ve své úvodní části: „útočí na vše, co je svaté v Kristově díle, a nešetří ani samu osobu božského Vykupitele, kterého svatokrádežnou opovázlivostí snižují na pouhého a prostého člověka.“¹⁰⁷ Také v této oblasti bychom mohli uvést mnohá svědectví následného magisteria. Postačí však citovat zvláště slavnostní vyhlášení II. vatikánského koncilu:

*Svatá matka církev pevně a vytrvale pokládala a pokládá za jisté, že čtyři zmíněná evangelia, jejichž historičnost bez váhání potvrzuje, věrně podávají to, co Boží Syn v době svého života mezi lidmi pro jejich věčnou spásu skutečně konal a učil až do dne, kdy vstoupil na nebe.*¹⁰⁸

Encyklika *Pascendi* také poukazuje na důsledky modernistické historie a kritiky v oblasti biblického výkladu.¹⁰⁹ V souvislosti s názorem modernistů o vývoji biblických knih uvádí slova, která jsou nejenom aktuální tváří v tvář současným, rychle se měnícím a vzájemně se popírajícím hypotézám o vzniku biblických knih, ale také vtipná:

*Trdí pak dále, že stopy tohoto vývoje jsou tak zřejmé, že by se téměř dala napsat jeho historie. Ba ji skutečně popisují, a to s takovou jistotou, že se zdá, jako by na vlastní oči viděli jednotlivé spisovatele, kteří se v různých dobách přičinili o rozšíření posvátných knih.*¹¹⁰

Zde je potřeba poznamenat, že *Pascendi* odmítá především tu historicko-kritickou metodu výkladu Písma svatého, která vychází z uvedených filozofických principů.¹¹¹ Následné magisterium – především encyklika Pia XII. *Divino afflante Spiritu*¹¹² a konstituce II. Vaticana *Dei verbum*¹¹³ – pak učinilo v této oblasti výrazný krok kupředu, když doplnilo negativní kritiku ze strany *Pascendi* o pozitivní stanovení zásad zdravé biblické kritiky.¹¹⁴ Na filozofická východiska biblického výkladu je třeba dávat pozor, jak na to upozorňuje i *Fides et ratio*:

*Všichni, kdo se věnují studiu Písma svatého, musí si stále uvědomovat, že i různé hermeneutické metody se zakládají na určité filozofické koncepci: tu je třeba zvážit, dříve než se aplikuje na posvátné texty.*¹¹⁵

Filozofie sv. Tomáše Akvinského jako lék proti modernismu

Po probrání modernisty jakožto apologety a reformátora, po udání příčin modernismu, totiž všetečné zvědavosti, pýchy a nevědomosti, a po poukázání na praktiky modernistů při šíření jejich omylů¹¹⁶ předkládá encyklika *remedia* – léčivé prostředky proti modernismu.¹¹⁷ Tato disciplinární nařízení jsou z celé encykliky zřejmě nejvíce dobově podmíněna. Stálou platnost si však podržuje prostředek, který je předkládán hned jako první:

*Předně tedy, pokud jde o studia, chceme a přísně nařizujeme, aby základem posvátných studií byla scholastická filozofie. [...] Hlavní věcí je, že pokud nařizujeme sledovat scholastickou filozofii, rozumíme tím především onu, již učil sv. Tomáš Akvinský, a chceme, aby zůstalo v platnosti všechno, co o ní ustanovil náš předchůdce [...].*¹¹⁸

Toto ustanovení sv. Pia X. je pochopitelné: Jak jsme viděli, kořenem zla modernismu je špatná filozofie. „Ze sňatku falešné filozofie s vírou zrodil se jejich systém, hemžící se tolika a tak velikými bludy.“¹¹⁹ Proto je třeba naopak vycházet ze zdravé filozofie Andělského učitele, která víru neničí, ale jí slouží.¹²⁰

Poslední slova výše citovaného textu ukazují, že sv. Pius X. ve svém doporučování sv. Tomáše Akvinského navazuje na známou encykliku *Aeterni Patris* papeže Lva XIII.¹²¹ Podpora projevovaná papeži Tomášově nauce není sice výlučná,¹²² ale je něčím stálým a neustává ani v dnešní době.¹²³ Po moudrých a precizních vyjádřeních encykliky *Humani generis*¹²⁴ a po výzvě II. vatikánského koncilu, aby se studium seminářistů opíralo „o stále platné filozofické dědictví“,¹²⁵ je toho svědkem především encyklika *Fides et ratio*.¹²⁶ Jan Pavel II. v ní mimo jiné vyzdvihuje, že Tomášova „filozofie je opravdu filozofie bytí a nejen pouhého zdání“.¹²⁷ Pak kriticky poznamenává:

*Jestliže jsem častěji [...] potvrdzoval význam nauky „Andělského učitele“ a neustále žádal, aby se chápala jeho filozofie, pak to bylo proto, že ne vždy byly dodržovány směrnice učitelského úřadu s žádoucí ochotou. V mnoha katolických školách v letech po II. vatikánském koncilu bylo možno pozorovat v této věci jistý úpadek zaviněný nejen menší vážností, které se dostávalo scholastické filozofii, ale i obecně studiu filozofie vůbec.*¹²⁸

Závěr

Co říci na závěr? Encyklika *Pascendi* a to, co ji doprovázelo, bývají často hodnoceny negativně. Mnohdy se zdůrazňuje, že boj církevní hierarchie proti modernistům byl málo veden křesťanskou láskou a v nemálo případech bolestně postihl

nevinné. I když také zde platí, že je snadné věci soudit a případně odsoudit poté, co se odehrály, a je to mnohem obtížnější, když právě probíhají, můžeme s tím souhlasit.¹²⁹ To nám však na druhé straně nesmí zastřít vědomí toho, že modernismus skutečně bořil základy křesťanské víry a že byl zákrok církevní autority nutný. Bylo třeba hájit „právo Božího lidu, aby dostal poselství církve po všech stránkách čisté a neporušené a nebyl znepokojován nějakým nebezpečným názorem“. ¹³⁰ Toho a také své odpovědnosti v této věci si byl sv. Pius X. velmi jasně vědom.

Při pohledu na dějiny církve není možné podléhat v duchu modernismu jejich separaci od všeho božského a nevycházet z určitých teologických předpokladů. K nim patří také to, že sv. Pius X. byl jako papež obdarován zvláštním *petrinským* charizmatem a jako církví kanonizovaný světec osvícen sedmerým darem Ducha svatého, takže ve velmi jasném a ostrém světle viděl temnotu a nebezpečí modernismu. Toto dvojí světlo Ducha svatého (spolu s pomocí solidních teologů) plně nahrazovalo případné mezery v jeho odborném teologickém vzdělání.

Duchovním postojem, jaký zaujímáme a máme zaujímat vůči nauce encykliky *Pascendi Dominici gregis* a jejímu potvrzení a rozvinutí následným učením magisteria, je tedy už vícekrát zmiňovaná „náboženská poslušnost vůle a rozumu“. Můžeme také hovořit o otnosti učenlivosti (*docilitas*), která nás vede k postoji žáků otevřených pro poučení: učitelem je zde papež a skrze něho a vposledku samotný Ježíš Kristus, samotný Duch svatý.¹³¹

POZNÁMKY:

1/ Srov. Mt 5,18.

2/ Srov. UMBERTO BETTI: „L'ossequio al magisterio pontificio «non ex cathedra» nel n. 25 della «Lumen gentium»“. IN: *Antoniano* 62, 1987, s. 423–461 [458].

3/ JAN PAVEL II.: „Encyklika *Fides et ratio* (14. 9. 1998)“. IN: *Acta Apostolicae Sedis* (zkracujeme AAS) 91, 1999, s. 5–88 (čes. vyd. přel.: Josef Kolářek a Marie Kyrálová. Praha, Zvon 1999; zkracujeme *Fides et ratio*).

4/ *Fides et ratio*: čl. 83; s. 70 (čes. vyd.: s. 84).

5/ JAN PAVEL II.: „Apoštolský list *Tertio millennio adveniente* (10. 11. 1994)“, čl. 18. IN: AAS 87, 1995, s. 16 (čes. vyd. přel.: Ivana Zachová. Praha, Zvon 1995, s. 23).

6/ Tamtéž.

7/ JOSEPH RATZINGER: *O víře dnes*. Rozhovor s Vittorioem Messorim. Praha, Zvon 1994, s. 23.

8/ Tamtéž.

9/ Literatura o magisteriu církve je bohatá. Známa, i když v některých bodech kontroverzní je příručka od FRANCISA A. SULLIVANA: *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*. Mahwah (New York), Paulist Press 1983. K nejnovějším knihám patří *L'Église, servante de la vérité. Regards sur*

- le Magistère* (ed. BRUNO LE PIVAIN). Genève, Ad Solem 2006; BERNARD LUCIEN: *Les degrés d'autorité du Magistère*. Feucherolles, La Nef 2007. Současné magisterium učí o sobě zvláště v těchto dokumentech: II. Vatikánský koncil: „Věřoučná konstituce *Lumen gentium* (21. 11. 1964)“. IN: AAS 57, 1965, s. 5–67 (čes. vyd. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Přel. pracovní skupina pod vedením Oto Mádra. Praha, Zvon 1995, s. 29–100; zkracujeme *Lumen gentium*); Týž: „Věřoučná konstituce *Dei verbum* (18. 11. 1965)“. IN: AAS 58, 1966, s. 817–836 (čes. vyd. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu...*, s. 101–123; zkracujeme *Dei verbum*); KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: „Instrukce *Donum veritatis* (24. 5. 1990)“. IN: AAS 82, 1990, s. 1550–1570 (čes. vyd. přel.: Štěpán M. Filip. Olomouc, Matice cyrilometodějská, 1999; zkracujeme *Donum veritatis*); KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: „Doktrinální komentář vysvětlující druhou část Vyznání víry *Inde ab ipsis primordiis* (29. 6. 1998)“. IN: AAS 90, 1998, s. 544–551 (čes. vyd. přel.: Ctirad Václav Pospíšil. IN: TENTÝŽ: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha–Kostelní Vydří, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství 2005, s. 204–209; zkracujeme Doktrinální komentář).
- 10/ *Dei verbum*: čl. 10b.: s. 822 (čes. vyd.: s. 114). Srov. výklad těchto slov *Dei verbum* od FRANCIS A. SULLIVAN: *Magisterium...*, s. 30–33.
- 11/ Srov. FERNANDO OCÁRIZ – ARTURO BLANCO: *Revelación, fe y credibilidad*. Madrid, Palabra, 1998, s. 115. Tímto rozlišením rozhodně nechceme snižovat vědecky-lidskou autoritu, ale jen poukázat na to, že autorita magisteria je jiného charakteru.
- 12/ *Dei verbum*: čl. 10b: s. 822 (čes. vyd.: s. 114). Srov. také *Lumen gentium*: čl. 25a.: s. 29 (čes. vyd.: s. 61): „Biskupové jsou [...] *autentičtí*, tj. Kristovou autoritou obdařeni učitelé“ [zvýraznění je v obou případech naše]; FRANCIS A. SULLIVAN: *Magisterium...*, s. 26–28.
- 13/ *Donum veritatis*: čl. 14: s. 1556 (čes. vyd.: s. 13).
- 14/ Srov. CORMAC BURKE: *Authority and Freedom in the Church*. Dublin, Four Courts Press 1988, s. 153.
- 15/ Srov. především *Lumen gentium*: čl. 25b–d: s. 30–31.
- 16/ Doktrinální komentář, čl. 10: s. 548 (čes. vyd.: s. 207).
- 17/ Srov. UMBERTO BETTI: „L'ossequio...“, s. 457; FRANCISCO JAVIER URRUTIA: „Obsequio religioso de entendimiento y voluntad (c. 752). Clarificación de su sentido“. IN: ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE CANONISTAS: *La misión docente de la Iglesia* (ed. JOSÉ MARÍA URTEAGA). Salamanca, Universidad Pontificia 1992, s. 21–40 [37–38].
- 18/ *Donum veritatis*: čl. 17: s. 1557 (čes. vyd.: s. 14–15).
- 19/ Tamtéž: s. 1558 (čes. vyd.: s. 15).
- 20/ *Lumen gentium*: čl. 25a: s. 29 (čes. vyd.: s. 61).
- 21/ Srov. *Katechismus katolické církve*: čl. 892.
- 22/ Srov. ADOLF TANQUERAY: *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis* (26. ed.). Parisiis, Desclée 1959, s. 639.
- 23/ Srov. JOAQUÍN SALAVERRI: „De Ecclesia Christi“. IN: *Sacrae Theologiae Summa I.: Theologia fundamentalis* (5. ed.). Matriti, Biblioteca de Auctores Cristianis, 1962, s. 487–976 [707].

24/ Srov. UMBERTO BETTI: „L'ossequio...“, s. 452–454; FRANCISCO JAVIER URRUTIA: „Obsequio religioso...“, s. 28–30.

25/ JOSEPH RATZINGER: „Úvod k instrukci Kongregace pro nauku víry «Donum veritatis»“. IN: KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY: *Instrukce „Donum veritatis“ o církevním povolání teologa*. Přel. Štěpán M. Filip. Olomouc, Maticе cyrilometodějská 1999, s. 3–7 [6], uvádí, že „v souvislosti s tím můžeme myslet na [...] na antimodernistická rozhodnutí z počátku tohoto [tj. minulého] století, zvláště na rozhodnutí tehdejší Papežské biblické komise.“

26/ Má se jednat o vážné, podložené pochybnosti. *Donum veritatis*: čl. 28: s. 1561 (čes. vyd.: s. 18), píše: „Taková neshoda by nemohla být ospravedlněna, kdyby byla založena pouze na tom, že platnost toho učení není zcela jasná, nebo na domněnce, že opačný názor je pravděpodobnější. Taktéž by nepostačoval úsudek osobního svědomí teologa, neboť toto svědomí nepředstavuje autonomní a výlučnou instanci k posuzování pravdivosti nauky.“

27/ Srov. tamtéž: čl. 24–29: s. 1560–1562.

28/ Tamtéž: čl. 30: s. 1562 (čes. vyd.: s. 18).

29/ Srov. tamtéž: čl. 27: s. 1561; čl. 30: s. 1562.

30/ Tamtéž: čl. 31: s. 1562 (čes. vyd.: s. 19). Např. níže zmíněný služebník Boží Marie-Joseph Lagrange OP je příkladem člověka, který takovou situaci dokázal proměnit v příležitost k svému posvěcení. O jeho svatém životě srov. především BERNARD MONTAGNES: *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*. Paris, Cerf 2005 a českou monografii TOMÁŠ PETRÁČEK: *Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda*. Praha, Krystal OP 2005.

31/ BERTRAND DE MARGERIE: „Magistère et théologie“. IN: *L'Église, servante de la vérité...*, s. 225–236 [229]. O tomto nesouhlasu a jeho destruktivních důsledcích pro život církve pojednává PAVEL VI.: „Apoštolská exhortace *Paterna cum benevolentia* (8. 12. 1974)“. IN: *AAS* 67, 1975, s. 5–23; *Donum veritatis*: čl. 32–41: s. 1562–1569.

32/ Srov. vynikající popsání geneze tohoto koncilního textu a jeho výklad od UMBERTA BETTI: „L'ossequio...“ Z tohoto koncilního textu vychází *Codex iuris canonici* (1983), can. 752. IN: *AAS* 75, 1983, pars II, s. 138.

33/ Srov. UMBERTO BETTI: „L'ossequio...“, s. 454–455.

34/ PAVEL VI.: „Promluva při generální audienci (5. 8. 1964)“. IN: *Insegnamenti di Paolo VI*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1965, vol. II: 1964, s. 472.

35/ Srov. UMBERTO BETTI: „L'ossequio...“, s. 425–426.

36/ Srov. PIUS X.: „Encyklika *Pascendi Dominici gregis* (8. 9. 1907)“. IN: *Enchiridion delle Encicliche 4: Pio X. Benedetto XV (1903–1922)*. Bologna, Edizioni Dehoniane 1998, čl. 190–246: s. 206–309 (zkracujeme PDG). Pokud jsme zjistili, existují tři české překlady této encykliky: Josefa Kachníka (Olomouc, Právní liga katolického duchovenstva v arcidiecesi Olomucké 1908), Václava Smolíka (Praha, Dědictví sv. Prokopa 1911; tento překlad je doplněn obsáhlým komentářem) a Otto Alberta Tichého (IN: *Budoucnost modernismu?* Ročenka časopisu Getsemany. Praha, Sít 1999, s. 103–134). Při našem překládání úryvků encykliky jsme k těmto českým překladům přihlíželi.

37/ Srov. GIANPAOLO ROMANATO: *Pio X. La vita di papa Sarto*. Milano, Rusconi 1992; YVES CHIRON: *Saint Pie X, réformateur de l'Eglise*. Versailles, Courrier de Rome 1999.

38/ Srov. PIO CENCI: *Il Cardinale Raffaele Merry del Val*. Prefazione di Eugenio Pacelli [= Pius XII.]. Roma–Torino, L. I. C. E. – Roberto Berruti 1933; *Romana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Raphaëlis Merry del Val. Informatio*. Città del Vaticano, Congregatio de Causis Sanctorum 1957.

39/ Srov. JEAN RIVIÈRE: *Le Modernisme dans l'Eglise. Étude d'histoire religieuse contemporaine*. Paris, Letouzey et Ané 1929, s. 12. Tento již klasický Rivièreův pokus o definici modernismu, který můžeme označit jako „kanonický“, se dívá na modernismus z úzkého hlediska jeho doktrinálního obsahu, a nikoliv z mnohem širšího pohledu na něj jakožto na historický fenomén (srov. GIOVANNI SALE: *«La Civiltà Cattolica» nella crisi modernista (1900–1907) fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*. Roma–Milano, La Civiltà Cattolica – Jaca Book 2001, s. 31–35). Vycházení z tohoto užšího pojetí modernismu odpovídá charakteru našeho článku, který není historický, ale teologický. Nepopíráme ovšem, že encyklika *Pascendi* byla někdy zneužívána jako „kladivo“ na bití těch, které ve skutečnosti do jejího vymezení hereze modernismu nespádali a heretiky nebyli.

40/ JOSEPH LORTZ: *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung. Band II: Die Neuzeit* (22./23. Aufl.). Münster, Aschendorff 1964, s. 372: „eine häretische Art des Denkens.“

41/ Za toto trojčlenné rozlišení vděčíme poznámkám otce Henriho Donneauda OP. Srov. také GIOVANNI SALE: *«La Civiltà Cattolica»...*, s. 21–25. Ostatně tamtéž, s. 26–31, se poukazuje na to, že ani antimodernismus nebyl jednotlým směrem, ale měl různé podoby: od velmi radikálního pojetí, jehož představitelem je především Mons. Umberto Benigni, až po pojetí umírněné, které v některých bodech splývalo s progresismem.

42/ Srov. DOMENICO GRASSO: „I modernisti e la *Pascendi*“. IN: *Divinitas* 2, 1958, s. 150–176 [151–169].

43/ Srov. tamtéž: s. 171–173; ANDREA MILANO: „L'età del modernismo“. IN: *Storia della teologia 3: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac* (a cura di RINO FISICHELLA). Roma–Bologna, Edizioni Dehoniane 1996, s. 337–441 [341].

44/ Tyrrell tak učinil ve dvou článcích v novinách *Times*, 30. 9. a 1. 10. 1907, které byly převzaty časopisem *Il Rinascimento* 2, 1907, s. 567nn. Obdobně nenamítá proti naukové přesnosti *Pascendi* ve svém dopise A. Loisyemu z 20. 10. 1907 (IN: GEORGE TYRRELL: *Letters*. London, T. F. Unwin 1920, s. 85–87). Avšak ve svých následných reakcích se i on přiklonil k výše zmíněnému názoru většiny modernistů. DOMENICO GRASSO: „I modernisti...“, nejprve popisuje tuto Tyrrellovu odlišnou reakci (srov. s. 152–155) a pak vysvětluje její důvody i důvody pozdější změny stanoviska (srov. s. 164–167).

45/ *Dei verbum*: čl. 10b.: s. 822 (čes. vyd.: s. 114).

46/ *PDG*: čl. 190: s. 206.

47/ Např. *PDG*: čl. 195: s. 212, cituje dogma I. vatikánského koncilu o poznatelnosti Boží existence přirozeným světlem rozumu a další dogmata vyhlášená tímto koncilem.

48/ Dobová podmíněnost encykliky se především týká jejích disciplinárních nařízení a vnější formy. Také se netýká hlavní části encykliky, v níž je systematicky vyložena modernistická

nauka. Je to hlavně dáno tím, že se zde téměř nepředkládá, jaké je pozitivní učení církve, v němž by samozřejmě mohlo dojít k určitému vývoji a posunu, ale především negativní učení modernismu, jehož zásadní odsouzení zůstává, jak uvádíme níže, stále platné.

49/ Pius XII.: „Encyklika *Humani generis* (12. 8. 1950)“. IN: *AAS* 42, 1950, s. 561–578 (čes. vyd. přel.: Efrém Jindráček. Olomouc, Matice cyrilometodějská 2004; zkracujeme *Humani generis*).

50/ BENEDIKT XVI.: „Promluva na univerzitě v Řezně ‚Glaube, Vernunft und Universität‘ (12. 9. 2006)“. IN: *AAS* 98, 2006, s. 728–739 (zkracujeme *Glaube, Vernunft und Universität*).

51/ Je to patrné i z toho, že církev toto odsouzení nikdy výslovně neodvolala.

52/ JOSEPH RATZINGER: „Úvod k instrukci...“, s. 3.

53/ *Fides et ratio*: čl. 73: s. 62 (čes. vyd.: s. 74). I kdyby platilo, že systém modernismu tak, jak je prezentován encyklikou *Pascendi*, je uměle vytvořen (s čímž nesouhlasíme), zůstává nicméně pravdivé, že takto vyložený modernismus odporuje stálému učení církve.

54/ Na novější podoby modernismu poukázal např. JACQUES MARITAIN: *Le Paysan de la Garonne*. Paris, Desclée De Brouwer 1966; nyní IN: JACQUES ET RAÏSA MARITAIN: *Œuvres complètes*. Fribourg–Paris, Éditions universitaires – Saint-Paul 1992, vol. XII, s. 662–1035.

55/ Srov. také ROBERTO MASI: „L’insegnamento dell’Enciclica «Pascendi» contro gli errori dei modernisti sulla conscenza di Dio“. IN: *Divinitas* 2, 1958, s. 51–68; STANISLAS BRETON: „La philosophie moderniste à la lumière de l’Encyclique «Pascendi»“. IN: Tamtéž: s. 104–123; CORNELIO FABRO: „La «filosofia della fede» nel modernismo“. IN: Tamtéž: s. 124–142; RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE: „L’Encyclique «Pascendi» et le phénoménisme“. IN: Tamtéž: s. 143–149; ALBERTO CATURELLI: „La *Pascendi Dominici gregis*, una enciclica profetica“. IN: *Gladius* 23, 2005, s. 59–73.

56/ Srov. např. *Il programma dei modernisti. Risposta all’Enciclica di Pio X „Pascendi Dominici gregis“*. Ristampa. Torino, Bocca 1911, s. 18. Srov. také ROBERTO MASI: „L’insegnamento...“, s. 52.

57/ *PDG*: čl. 195: s. 210–212.

58/ Tamtéž: čl. 195: s. 212.

59/ Tamtéž: čl. 196: s. 214. Tento základní aspekt modernistické hereze bychom mohli označit jako *solus sensus – pouhý cit*. Omyl zde nespočívá v samotném citu (ne v *sensus*), ale – obdobně jako u dalších herezí – v jeho zvýlučnění (v *solus*).

60/ Tamtéž.

61/ *Humani generis*: s. 563; srov. tamtéž: s. 573–574.

62/ Tamtéž: s. 570.

63/ Tamtéž: s. 571–572.

64/ II. Vatikánský koncil: „Pastorální konstituce *Gaudium et spes* (7. 12. 1965)“, čl. 15. IN: *AAS* 58, 1966, s. 1036 (čes. vyd. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu...*, s. 194).

65/ Srov. *Fides et ratio*: čl. 54: s. 47.

66/ Tamtéž: čl. 54: s. 48 (čes. vyd.: s. 58).

67/ STANISLAV SOUSEDÍK: „*Fides et ratio*. Nová encyklika Jana Pavla II.“. IN: *Katolický týdeník* 10, 1999, č. 9, 8. 2., příloha *Perspektivy*, č. 2, s. I.

- 68/ Srov. *Fides et ratio*: čl. 81–83: s. 68–71.
69/ Tamtéž: čl. 82: s. 69 (čes. vyd.: s. 83).
70/ Tamtéž: čl. 83: s. 70 (čes. vyd.: s. 84).
71/ *Glaube, Vernunft und Universität*: s. 735.
72/ Tamtéž: s. 739.
73/ Srov. *PDG*: čl. 198: s. 216–218.
74/ Tamtéž: čl. 199: s. 220.
75/ Srov. *Dei verbum*: čl. 2–6: s. 818–820.
76/ *Fides et ratio*: čl. 7: s. 11 (čes. vyd.: s. 14). Srov. tamtéž: čl. 15: s. 18 (čes. vyd.: s. 21): „Pravda, kterou nám dává poznat zjevení, není zralým plodem nebo vyvrcholením myšlení rozvíjeného rozumem.“
77/ Tamtéž: čl. 15: s. 17 (čes. vyd.: s. 21).
78/ Srov. *PDG*: čl. 200: s. 220.
79/ Tamtéž.
80/ Srov. tamtéž: čl. 201: s. 222.
81/ Srov. tamtéž: čl. 202: s. 222–224.
82/ Tamtéž: čl. 202: s. 222.
83/ *Humani generis*: s. 566.
84/ *Fides et ratio*: čl. 95: s. 79 (čes. vyd.: s. 93).
85/ *PDG*: čl. 203: s. 226. Obdobně jako v případě náboženského citu nejde o odmítání samotné zkušenosti, ale jejího zvyšňování, tedy o bludnou *sola experientia – pouhou zkušenost*.
86/ Tamtéž: čl. 203: s. 224–228.
87/ Srov. tamtéž: čl. 204: s. 228.
88/ Tamtéž: čl. 205: s. 230.
89/ Srov. tamtéž: čl. 206: s. 230–232.
90/ *Fides et ratio*: čl. 48: s. 43 (čes. vyd.: s. 52).
91/ Srov. *Glaube, Vernunft und Universität*: s. 738.
92/ *PDG*: čl. 208: s. 234–236.
93/ Srov. tamtéž: čl. 210: s. 238–240.
94/ Srov. tamtéž.
95/ Srov. tamtéž: čl. 211: s. 240–242.
96/ Tamtéž: čl. 212: s. 242.
97/ Srov. tamtéž: čl. 212: s. 242–244.
98/ Srov. tamtéž: čl. 213: s. 244–246.
99/ Srov. tamtéž: čl. 214: s. 246–248.
100/ Srov. tamtéž: čl. 215–217: s. 248–256.
101/ Srov. výstižnou prezentaci tohoto typu ekleziologie od BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE: *Le Sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale*. Fribourg–Paris, Éditions universitaires – Cerf 1998, s. 186–194.

102/ *Fides et ratio*: čl. 87: s. 73 (čes. vyd.: s. 87).

103/ Tamtéž: čl. 87: s. 74 (čes. vyd.: s. 87). Modernismus je zde užíván v širším smyslu než v encyklice *Pascendi*.

104/ *PDG*: čl. 222: s. 262.

105/ Srov. *PDG*: čl. 219–222: s. 256–262.

106/ Tamtéž: čl. 220: s. 260.

107/ Tamtéž: čl. 191: s. 208. Srov. také LUIGI CIAPPI: „La persona di Gesù Cristo nell’Enciclica «Pascendi»“. IN: *Divinitas* 2, 1958, s. 69–84.

108/ *Dei verbum*: čl. 19: s. 826 (čes. vyd.: s. 119–120).

109/ Srov. *PDG*: čl. 223: s. 262–266. Srov. také AGOSTINO BEA: „Il modernismo biblico secondo l’enciclica «Pascendi»“. IN: *Divinitas* 2, 1958, s. 9–24.

110/ Tamtéž: čl. 223: s. 262.

111/ Srov. také, co v této souvislosti píše PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Výklad bible církvi* (15. 4. 1993). Přel. prac. skupina Katol. biblického díla v ČR. Praha, Zvon 1996, s. 27–28: „Do jaké míry lze tyto metody [tj. vědecké metody pro studium antických textů] považovat za vhodné pro výklad Písma svatého? Pastorační prozíravost církve dlouho odpovídala na tuto otázku zdrženlivě, protože ony metody, přes své pozitivní prvky, byly často spojeny s postoji odporujícími křesťanské víře.“

112/ Srov. PRUS XII.: „Encyklika *Divino afflante Spiritu* (30. 9. 1943)“. IN: *AAS* 35, 1943, s. 297–325 (čes. vyd. IN: JAN MERELL: *Studium a četba Bible*. Praha, V. Kotrba 1949).

113/ Srov. *Dei verbum*: čl. 12: s. 823–824.

114/ Srov. také JAN PAVEL II.: „Promluva u příležitosti stého výročí encykliky *Providentissimus Deus* a padesátého výročí encykliky *Divino afflante Spiritu* (23. 4. 1993)“. IN: *AAS* 86, 1994, s. 232–243 (čes. vyd. IN: PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Výklad bible...*, s. 9–21).

115/ *Fides et ratio*: čl. 55: s. 49–50 (čes. vyd.: s. 60).

116/ Srov. tamtéž: čl. 224–232: s. 266–289.

117/ Srov. tamtéž: čl. 233–246: s. 288–308.

118/ Tamtéž: čl. 234: s. 290.

119/ Tamtéž: čl. 230: s. 282.

120/ PRUS X. to ještě více zdůraznil ve svém motu proprio „*Doctoris angelici* (29. 6. 1914)“. IN: *AAS* 6, 1914, s. 336–341.

121/ Srov. LEV XIII.: „Encyklika *Aeterni Patris* (4. 8. 1879)“. IN: *Enchiridion delle Encicliche* 3: Leone XIII. Bologna, Edizioni Dehoniane 1997, čl. 49–110: s. 52–93 (čes. vyd. IN: VÁCLAV HLAVATÝ: *Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského*. Praha, Dědictví sv. Prokopa 1885, s. V–XLV).

122/ Je to patrné už z toho, že vedle sv. Tomáše Akvinského byl církvi udělen čestný titul „učitel církve“ (*doctor Ecclesiae*) dalším 32 světcům a světicím.

123/ Srov. především JOACHIM-JOSEPH BERTHIER: *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor communis»*. Vol. I: *Testimonia Ecclesiae*. Romae, ex Typographia „Editrice Nazionale“ 1914; SANTIAGO RAMÍREZ: *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*. Salmanticae, apud Sanctum Stephanum 1952;

ABELARDO LOBATO: „Santo Tomás de Aquino en el Magisterio de la Iglesia desde la *Aeterni Patris* a Juan Pablo II“. IN: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale III: L'Enciclica Aeterni Patris. Suoi riflessi nel tempo*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1981, s. 7–28.

124/ Srov. *Humani generis*: s. 573–574.

125/ II. Vatikánský koncil: „Dekret *Optatam totius* (28. 10. 1965)“, čl. 15. IN: *AAS* 58, 1966, s. 722 (čes. vyd. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu...*, s. 354).

126/ Srov. především *Fides et ratio*: čl. 43–44: s. 38–40; čl. 78: s. 66. Z četné literatury o sv. Tomáši ve *Fides et ratio* srov. GEORGES COTTIER: „Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella «*Fides et ratio*»“. IN: *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* (a cura di MAURO MANTOVANI – SCARIA THURUTHIYIL – MARIO TOSO). Roma, Libreria Ateneo Salesiano 1999, s. 187–194; ZOFIA ZDYBICKA: „San Tommaso nella *Fides et ratio*“. IN: *Doctor communis*, nova series 1, 2001, s. 103–113 a především vynikající studii SERGE-THOMAS BONINO: „Saint Thomas d'Aquin dans l'encyclique *Fides et ratio*“. IN: *La vérité vous rendra libres. Hommage au Cardinal Georges Cottier, O.P., Théologien de la Maison Pontificale* (edd. ERNESTO ROSSI DI MONTELETTA – PATRICK DE LAUBIER – MARC LARIVÉ). Paris, Parole et Silence 2004, s. 139–148.

127/ *Fides et ratio*: čl. 44: s. 40 (čes. vyd.: s. 49).

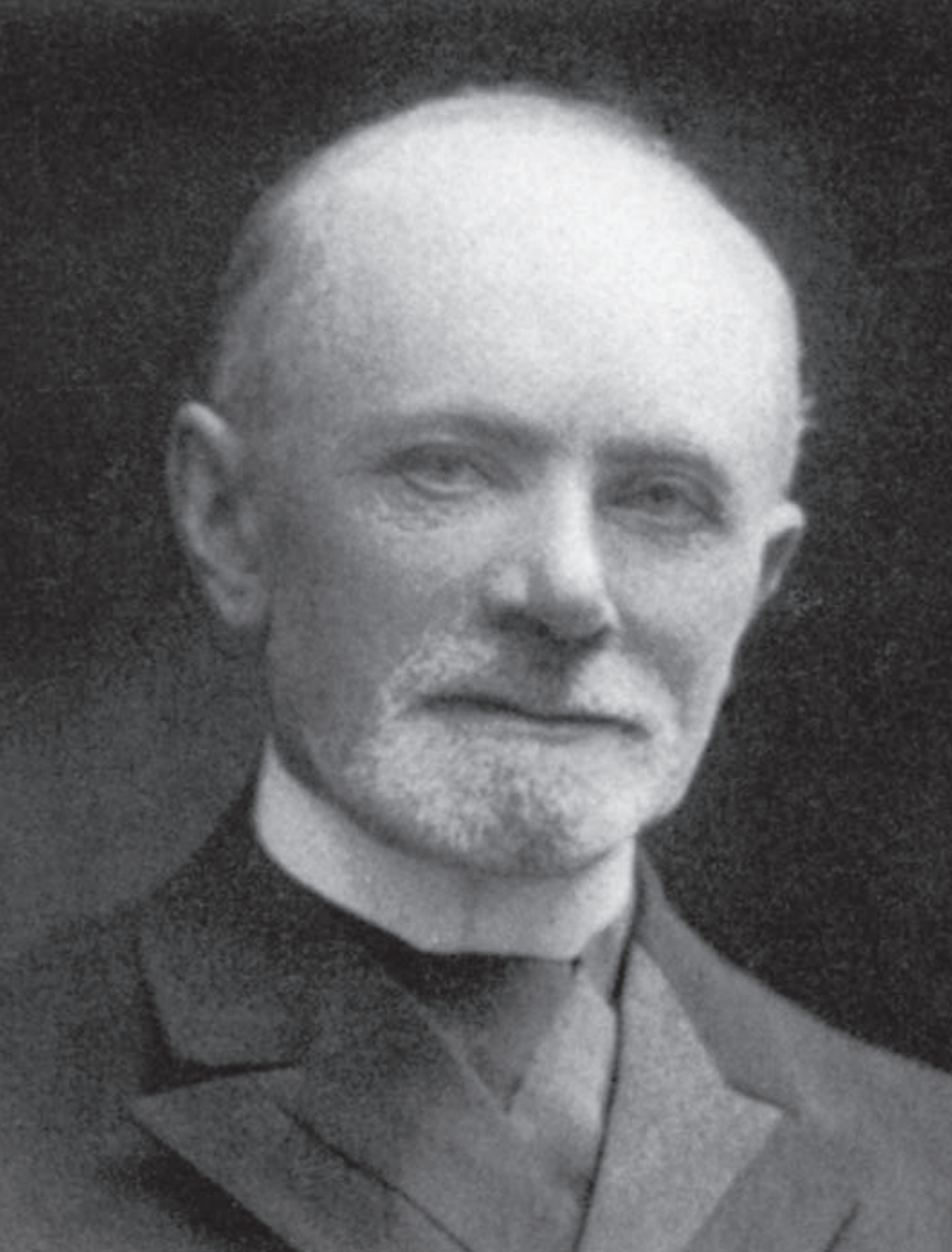
128/ Tamtéž: čl. 61: s. 53 (čes. vyd.: s. 64).

129/ Kanonizační proces Pia X. se musel vypořádat s námitkami proti některým metodám jeho boje proti modernismu: srov. *Romana. Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Pii X. Disquisitio circa quasdam obiectiones modum agendi Servi Dei respicientes in modernismi debellazione una cum Summario Additionali ex officio compilato*. Città del Vaticano, Congregatio de Causis Sanctorum 1950.

130/ *Donum veritatis*: čl. 37: s. 1567 (čes. vyd.: s. 23).

131/ Srov. SERGE-THOMAS BONINO: „Indispensable docilité“. IN: *L'Église, servante de la vérité...*, s. 317–332.

PhDr. Štěpán M. Filip OP, Th.D. (* 1963) vstoupil po vystudování archivnictví na filozofické fakultě brněnské univerzity tajně do české provincie dominikánského řádu, v níž v roce 1992 složil již veřejně své slavné sliby a v roce 1995 byl vysvěcen na kněze. Po postgraduálních teologických studiích na dominikánském studiu v Bologni a na Angelicu v Římě působí nyní jako odborný asistent na teologické fakultě v Olomouci. Tématem jeho doktorské teze je podstata oběti mše sv. podle sv. Tomáše Akvinského – *«Imago repræsentativa passionis Christi»*. *L'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d' Aquino* (Roma 2007). V *Salve* naposledy publikoval článek „«Duše svatých mešních obětí» podle sv. Tomáše Akvinského“ (*Salve* 2/2005).





Benedict T. Viviano OP

Církev v moderním světě a francouzští dominikáni

Základní myšlenkou tohoto článku je, že vedení římskokatolické církve mělo obtíže s přizpůsobením se kulturní a politické realitě dvou století po Francouzské revoluci (1789) a že novou situaci a její výzvy pomohla nakonec církvi vyřešit hrstka převážně francouzských dominikánů. Ačkoliv se tato teze může zdát příliš šovinistická a zjednodušující, bude přesto takto formulována. Další osobnosti, ať už dominikáni, nebo ne, budou průběžně rovněž zmiňovány.

Teze bude vypracována ve čtyřech částech, přičemž každá část bude sestávat z historického období, problémové oblasti nebo tématu a jedné či dvou vůdčích osobností.

- I. Polovina 19. století; parlamentní demokracie; H.-D. Lacordaire;
- II. Přelom století; historicko-kritický přístup k Bibli a církevní doktríně; M.-J. Lagrange a A. Gardeil;
- III. Polovina 20. století; ekumenismus a vztah k odkřesťanštěným městským dělníkům; M.-D. Chenu a Y.-M. Congar;
- IV. Pozdní 20. století; aplikace historicko-kritické metody na christologickou doktrínu; Eduard Schillebeeckx.

I.

Protože Francouzská revoluce byla tak tvrdá k církvi (všechny kláštery a náboženské budovy byly státem vyvlastněny, mnoho kněží, biskupů a jeptisek bylo popraveno nebo vyhnáno do exilu atp.), Svatý stolec neměl důvod být k politickému programu revolucionářů přátelský, a to ani k těm jeho aspektům, které nebyly samy o sobě protikřesťanské nebo nespravedlivé, jako např. ideje parlamentarismu, zastupitelství, rovnosti a demokracie. Říkám „ideje“ demokracie, protože praktická realizace byla často vším, jen ne demokracií. Ovšem i na teoretické rovině měla demokracie často negativní pověst, neboť se mělo za to, že může lehce degenerovat do demagogie a tyranie. Tuto špatnou reputaci měla ostatně s určitými výjimkami – některé náboženské řády a některé země ovlivněné kalvinismem praktikovaly střizlivou a pozitivní demokracii – již od dob klasické filozofie.

V době, která následovala po Francouzské revoluci, bylo církvi bráněno v přijímání nových politických myšlenek v důsledku minimálně dvou faktorů – politického a teoretického. Na praktické rovině odmítal rakouský ministerský předseda

a říšský kancléř kníže Clemens Metternich jakékoliv sblížení mezi církví a konstituční demokracií. Dosahoval toho především uplatňováním říšského práva veta v papežských volbách. Jakýkoliv kandidát mohl být uplatněním tohoto práva vyloučen z volby do papežského úřadu (proto termín „exclusiva“). Všichni papežové v letech 1800 až 1848 byli tedy muži schválení Metternichem, a aby toho dosáhli, museli být protidemokratičtí. Na teoretické rovině pak byla překážka dána knihou *O papežovi* (*Du Pape*, 1819) katolického laického filozofa Josepha de Maistre (1753–1821).¹ Rapsodicky zde popsal spojení trůnu (absolutistická monarchie) a oltáře (absolutistické papežství). De Maistre byl jezuitským studentem v Savojsku a jezuitům zůstal vždy oddán. To mělo neblahý důsledek, totiž že po obnovení řádu v roce 1814 četli jezuité více de Maistra, svého loajálního přítele a patrona, než skutečnou teologii. To je vedlo ke stejnému zápalu pro absolutismus ve státě i v církvi a k nepřátelství vůči jakékoliv formě konstituční demokracie, jaký sdíleli de Maistre a Metternich. Výsledkem bylo, že tento významný řád, který tak podstatně pomohl církvi vyrovnat se s výzvami reformace (jakkoliv jednostranně), nebyl tentokrát s novou situací schopen pomoci. Pokud měla pomoc odněkud přijít, nebylo to ze strany jezuitů. Ti vsadili na koně, který byl předurčen k prohře, což bylo stále jasnější během let 1848, 1870, 1918, 1945 a 1989.

Lepší odpovědí na revoluční situaci byl romantismus, a to včetně romantického náboženského myšlení. Svou knihou *Génius křesťanství* pomohl již v roce 1802 François René de Chateaubriand získat veřejnou podporu Napoleonově obnově (minimálních) práv církve ve Francii. Romantická teologie byla dále rozvíjena od roku 1821 katolickou školou v Tübingen (Drey, Moehler, Hirscher, Kuhn), ovšem bez toho, že by se dotýkala politických záležitostí. Těm se jednoznačně věnoval bretaňský kněz Felicité de Lamennais (1782–1854), který navrhl, aby Svatý stolec vedl hnutí za parlamentní demokracii a odmítl podporu ze strany evropských monarchů.² Jedním z Lamennaisových spolupracovníků byl mladý dijonský kněz Henri-Dominique Lacordaire (1802–1864). Lacordaire byl vychován jako voltairovský bezvěrec a vystudoval práva. V dospělosti se mu dostalo milosti obrácení, stal se knězem a vynikajícím kazatelem ve velkých francouzských katedrálách. V okamžiku, kdy papež Řehoř XVI. odsoudil Lamennaisův projekt, musel Lacordaire zvážit svoje možnosti. Rozhodl se obnovit dominikánský řád ve Francii a kazatelskou službu v duchu liberální parlamentní demokracie. Byl si přitom dobře vědom pozitivních i negativních stránek v dějinách dominikánského řádu. Těmi negativními bylo dlouhé spojení s inkvizicí v roli kladiva na heretiky. Pozitivní stránky zahrnovaly nejen velké světce a doktory jako Tomáše Akvinského, Alberta Velikého a Antonína z Florencie, velké mystiky jako Kateřinu Sienskou a Mistra Eckhardta, velké reformátory jako Jeronýma Savonarolu, Gior-

dana Bruna a Tomáše Campanellu, ale i tradici demokratické samosprávy, která šla až k vlastnímu zakladateli řádu, sv. Dominikovi.³ Zde byla tradice zastupitelské demokracie vtělena přímo do srdce katolické církve, což bylo přesně to, co Lacordaire hledal. Stačilo ji aktualizovat, rozšířit a aplikovat na občanskou společnost.⁴

Metternich, policajt Evropy, však měl špiony všude. Dostal echo o Lacordairově projektu a začal ve Vatikánu tahat za nitky, aby byly Lacordairovy plány zmařeny. Lacordaire byl mocenským zápasem ochromen, ale ne zničen.⁵ Francouzští dominikáni byli skutečně obnoveni, a to v duchu, který nejlépe vystihl Lacordaire na smrtelné posteli: „Umírám jako kající se katolík a nekající se liberál.“ „Liberál“ zde znamenalo: „zastávce parlamentní demokracie“. Užití tohoto ducha na občanskou společnost bylo mocně prosazováno dvěma Lacordairovými přáteli, oddanými laiky Charlesem de Montalembert a Alfredem de Falloux. Svatý stolec se ale pozitivně otevřeně nevyjádřil až do roku 1944 (vánoční proslov Pia XII.) a do II. vatikánského koncilu (*Gaudium et Spes*, § 75, 1965), ačkoliv papež Lev XIII. určitý pokus podnikl. Lacordaire na rozdíl od Lamennaise neopustil ani církev, ani kněžství, ale vytvořil instituce, které ho přežily, a především vytvořil z hloubky katolické tradice model, na kterém mohla církev stavět v momentě, kdy se k tomu odhodlala.⁶

II.

Ačkoliv Bible byla vždy objektem studia, debaty a kontroverzí (vzpomeňme na Justinův *Dialog s Tryfónem*, židovským rabínem, nebo Origenovu debatu s pohanským kritikem Kelsem), v polovině 19. století bylo její studium ovlivněno dvěma faktory, které neměly nic společného se zlou vůlí polemiků. Prvním faktorem bylo Darwinovo domnělé prokázání vývoje druhů (1856). Toto ovlivnilo povrchní chápání pravd biblického obrazu vzniku světa, zejména jak je popsán v Gn 1–11. Druhým faktorem byly mezopotámské objevy starých paralel k biblickým zákonům a legendám, které byly v některých případech starší než Bible sama. Tyto objevy si žádaly pečlivé porovnání s biblickými texty, porovnání prováděné v duchu vědecké objektivity. Katolíkům v tom ale bránily dvě překážky. První překážka byla politická. Státní sekretář v letech 1903–1914, kardinál Rafael Merry del Val, odmítal jakékoliv sbližení s moderním kulturním světem, protože usiloval za účelem znovuzískání Papežského státu o návrat absolutistických legitimistických monarchií ve Francii a Neapoli. To v té době i později vedlo k ne zrovna prospěšným výnosům Papežské biblické komise. Druhá překážka byla teologická. Spočívala v abstraktní doktríně biblické neomylnosti, která byla podsta-

tou „biblické otázky“, jak byla nazývána. Pokud byl autorem Starého i Nového zákona Bůh, jak učil sv. Irenej, jak by mohly být v Bibli chyby, být v záležitostech geografie nebo biologie, které neměly nic společného se spasením? Tak argumentovali abstraktní učenci; byli to často teologové (jako Louis Billot), kteří neměli o detailní studium Bible vůbec zájem. Pro ně to bylo záležitostí matematické dedukce: Bůh pravdy nemůže ve své knize dovolit žádné chyby. Toto však mohli tvrdit jen potud, pokud se nepodívali na to, jak Bůh ve skutečnosti dovolil, aby se jeho kniha vyvíjela. Rovněž zapomněli na Irenejův poukaz, že Bůh byl autorem obou Zákonů, poukaz, který Irenej použil proti Marcionovi, jenž tvrdil, že křesťané mají odmítnout Starý zákon.

Jak se měla církev vyhrabat z jámy, ve které byla polapena některými svými horlivými služebníky? V této klíčové záležitosti je možné poukázat na mnoho faktorů, mnoho hrdinů a několik zlovolníků. Nicméně bez velkého přehánění můžeme tvrdit, že člověkem, který pomohl církvi více než kdo jiný integrovat historicko-kritickou metodu do jejích mnoha přístupů k Bibli, byl Marie-Joseph Albert Lagrange (1855–1938). Byl narozen v Bourg-en-Bresse nedaleko Lyonu a svůj první vysokoškolský titul získal z práv. Když se rozhodl pro vstup do dominikánského řádu, dobrovolně zvolil toulouskou provincii, a nikoliv svou domovskou v Lyonu. Důvodem bylo, že se v té době lyonští dominikáni politicky orientovali na bourbonskou restauračně-legitimistickou reakci, zatímco v Toulouse dominikáni stále zastávali politicky liberální postoje svého hrdiny Lacordaira. Po složení slibů a některých doplňujících studiích na vídeňské univerzitě v oblasti biblických a starých blízkovýchodních jazyků byl Lagrange požádán svým představeným, aby založil v Jeruzalémě školu biblických studií (*Ecole biblique*), která byla otevřena v listopadu 1890. Byla to první škola moderních archeologických a biblických studií v Jeruzalémě. Myšlenka to byla zřejmě tak dobrá a načasování tak zralé, že byl Lagrangeův projekt brzy následován zřízením americké, britské a německé školy. Lagrange udal tempo. Brzy založil odborný čtvrtletník, *Revue biblique* (1892), a plánoval kompletní biblický komentář počínající knihou *Genesis*. Škola brzy bodovala publikováním mozaikové mapy Jeruzaléma z palestinské Madaby, která byla rozhodující pro následující práce na vykopávkách ve Svatém městě. Jiný dominikán, Vincent Scheil, publikoval ve Francii první vydání Chammurabiho zákoníku – assyrsko-babylonského právního zákoníku s důležitými paralelami k biblickému právu. Analýzy těchto paralel vedly k obnovenému zájmu o studium Pentateuchu.

Ve světle dalších událostí je důležité si pamatovat, že Lagrange požíval během prvních 13 let existence Biblické školy (1890–1903) podporu a náklonnost papeže Lva XIII. Rovněž nadaný diecézní kněz Alfred Loisy zastával ve svém pařížském vyučování stále odvážnější stanoviska. Na Lagrangeových publikačních projektech

spolupracoval i jezuita Albert Condamin a Franz Hummelauer se snažil dělat stejnou práci v němčině a latině. Ale v dobách zkoušek, které měly brzy přijít, se oba ocitli na okraji. Lagrange jediný vytrval, aby dál nesl pochodeň, ačkoli měl její plamen hořet málo. Paralela s Lamennaisem a Lacordairem je drsná, ale skutečná. Hummelauer a Condamin byli z biblických studií odvoláni svými představenými.

Lagrange byl požádán svým přítelem ze semináře Pierrem Batiffolem o uspořádání řady přednášek v Toulouse o Bibli a moderní kritice. Přednášky byly brzy publikovány (1903), přeloženy, vyprodány a přetiskovány. Kniha obsahovala jednu jednoduchou myšlenku – při čtení Bible je třeba dávat pozor na různé literární žánry: kromě historie totiž zahrnuje též právníké texty, chvály, prorocství a naučné knihy. Prvních deset kapitol *Genese* není jednoduchá, běžná historie, ale příběh o původu. Kniha vyvolala vůči autorovi ve vysokých církevních kruzích odpor, Lagrange ztratil šanci na jakýkoliv další postup. Ale protože byl znám svou zbožností, pravověrností a svou umírněností, díky svému právnímu smyslu, skrze který chápal, jak se instituce pomalu vyvíjejí, a protože ho v nejtemnějších momentech podpořil jeho představený (Cormier) – mající oprávněnou pověst svatosti –, Lagrange unikl nejhoršímu. Antimodernistický hon na čarodějnice (1907–1914) přišel a odešel. Lagrange přežil a pracoval dál. Pět let poté, co byl bezpečně mrtev, Svatý stolec uznal pravdu jeho knihy z roku 1903, roli literárních žánrů (encyklika *Divino afflante Spiritu*, 1943). Hranice biblické neomylnosti byly uznány na II. vatikánském koncilu (*Dei Verbum*, č. 11, 1965). Lagrangeův duch byl přenesen do Papežského biblického ústavu v Římě brzy po roce 1945 dvěma z jeho mladších jezuitských žáků, Stanislasem Lyonnetem a Josephem Bonsirvenem.

Než uzavřeme tento oddíl, musíme zmínit jednoho představitele systematické teologie, který pomohl Lagrangeovi v jeho zápase o adekvátnější teologii. Ambroise Gardeil (1859–1931) vyučoval systematickou a filozofickou teologii u pařížských dominikánů. Nejznámější je jeho kniha *Les données révélées de la foi* (*Žjevené skutečnosti víry*). Jeho myšlenkou bylo, že reflexe víry, tj. teologie, se má odvozovat z Bible a od prvních křesťanských svědků, církevních Otců, liturgie a koncilů. To se zdá být banální a dostatečně neškodné, ovšem Gardeil publikoval svou knihu v době honu na čarodějnice (1911), kdy platilo oficiální stanovisko, že osobní uvažování o věcech víry musí být pokud možno zcela odstraněno. Pokud už k němu musí dojít, potom se má odvozovat z posledního nasměrování stranické linie magisteria (a nikoliv z Písma nebo tradice). Gardeilova kniha jaksi unikla cenzuře (byla napsána v nejasném a těžkém stylu). Udržovala však plamen pochodně, plamen živého myšlení o víře, myšlení živého prvothními zdroji. Tím Gardeilova kniha přispěla k velké teologické obnově ve Francii, která propukla v letech 1944–1954.⁷

III.

V polovině 20. století, přibližně od roku 1935 do roku 1965, se život církve dostával více do pohybu a stával se komplexnější. Dvěma osobnostmi, které snad udělaly nejvíc na pomoc církvi v jejím vypořádávání se s těžkými otázkami své doby, byli dva pařížští dominikáni: Marie-Dominique Chenu (1895–1990) a Yves Congar (1904–1995). Oblast Congarova působení je jednoduché pojmenovat: ekumenismus, teologické přehodnocení role laiků, plán na reformu církve prostřednictvím velkého ekumenického koncilu. Chenuovy příspěvky je těžší vyjmenovat přesně: historicko-kritický přístup ke studiu Tomáše Akvinského, který zasazuje Tomáše do jeho historického kontextu, obnova studia celého středověkého myšlení, které znovu objevilo zapomenuté postavy, jako byli Anselm z Havelbergu, Otto z Freisingu, Jacques de Vitry (tyto osobnosti podporovaly Congarovu argumentaci v jeho oblasti působení a pomohly formulovat křesťanskou teologii dějin), obnova pastorální teologie, která bere vážněji odcizené životní podmínky odkřesťanštěných městských dělníků.

Toto vše zahrnovalo mnohostranný program. Chenu a Congar se nemohli všemu věnovat sami, a ani to nedělali. Nebyli navíc stejně úspěšní ve všech oblastech. Můžeme ovšem říci, že uvedli vlak do pohybu. V tomto počátečním období na konci 30. let jim byly nápomocny dva faktory: 1) Většina tvrdošíjných zastánců antimodernismu ve vatikánské kurii zemřela do roku 1935. Katolická teologie tedy mohla započít se svým vykročením vpřed. 2) Jezuité ve Francii po roce 1926 pomalu opustili svou monarchistickou pozici, kterou jim vtiskl de Maistre. Stali se spojenci, zejména pak jejich dva patrističtí učenci Henri de Lubac a Jean Daniélou. Když v roce 1937 založil Congar ekumenicko-ekleziologickou edici *Unam Sanctam*, byl jednou z jejích prvních knih de Lubacův *Katolicismus* (1938). Jezuité brzy nato založili svou vlastní teologickou řadu, *Théologie* (1944). Duch obou edic byl označen názvem *nová teologie* (*la nouvelle théologie*). Její základní myšlenkou byl návrat ke klasickým zdrojům křesťanského myšlení, k Bibli, církevním Otcům, středověkým doktorům – jako byl Tomáš Akvinský –, snaha dostat se za předžvýkané učebnicové odpovědi a postavit se z pozic tradice výše zmíněným výzvám současnosti. Tato myšlenka se nazývala *návrat k pramenům*, *ressourcement*.

Zpět k Chenuovi. Ve své knize *Škola teologie, Saulchoir* (*Une Ecole de Théologie, Le Saulchoir*, 1937, na Indexu od roku 1942) Chenu explicitně uvádí, že chce udělat pro Tomáše Akvinského to, co se Lagrange pokoušel udělat pro Bibli – umístit ho do historického kontextu. Tím vzniká explicitní návaznost na minulé stadium. Ale k čemu je to rozhodující? Proč je Tomáš důležitý? Tomáš Akvinský reprezentuje pro většinu běžných křesťanských intelektuálů nejvybranější příklad ideál-

ního spojení víry a rozumu, Krista a kultury, vědy a zjevení. Tomáš dosáhl velké míry koherence, která ovšem není ani absolutní, ani úplná. Přinejmenším od roku 1879 vyzdvihovali moudří papežové Tomáše jako model a normu katolické filozofie a teologie. Tomáš byl zdravý myslitel, velmi vyrovnaný. (To ho činí nezajímavým pro mnoho moderních lidí, kteří dávají přednost nezdravosti jako kulturnímu stylu před zdravostí.) Tudíž to, jak křesťané rozumí Tomášovi, hraje důležitou roli v katolické teologii. V krátkosti nastíníme tři způsoby pochopení Tomáše v průběhu dějin: 1) historický Tomáš, který byl tak troufalý, že si v roce 1277 vysloužil posmrtné odsouzení od pařížského biskupa; 2) protireformační Tomáš na koncilu v Tridentu (1545–1563), kde byl zdůrazněn jeho rozdíl vůči Lutherovi a Kalvínovi a kde byl Tomáš postaven do role církevní autority; 3) maurrasiánský Tomáš francouzského fašismu (hnutí Action Française založené Charlesem Maurrasem). Toto hnutí přeměnilo Tomáše v nadčasového, abstraktního, čistě latinsko-středozemního metafyzika jako protiklad k německým filozofům typu Schelling, Hegel a Schlegel. Maurrasiáni se pokoušeli překovat Tomáše v jakéhosi katolického Plótína. Chenu a velký jezuita de Lubac jim tento záměr překazili tím, že a) odkryli historického smělého Tomáše a b) prokázali jeho soulad s církevními Otcí, který převyšoval jejich vzájemné rozdíly. Congar se poté pokusil Tomáše osvobodit od interpretace tridentského koncilu a ukázat ho jako ekumenickou osobnost. Ve stejné době laický tomistický filozof Jacques Maritain pokládal základy pro křesťansko-demokratické strany, které se v Evropě objevily po porážce fašismu (*Integrální humanismus*, 1936).

Chenu a Congar měli velký vliv na hnutí pracujících kněží, která se snažila zasáhnout necírkevní masy. Tyto aktivity je vedly ke kompromisům s odbory vedenými komunisty, což skončilo jejich (dočasným) odsouzením a vyhnáním v roce 1954. (Chenu ovlivnil pastýřský dopis pařížského arcibiskupa kardinála Emmanuela Suharda.) S ohledem na osobní politické názory a ve světle pádu komunismu (1989–1991) se některá jejich stanoviska mohou jevit jako mylná, nicméně pastorální problémy, které se snažili řešit, zůstávají skutečnými a palčivými stejně jako dříve. Jejich obavy o sociální spravedlnost byly dále rozvinuty Louisem Lebretem OP a vedly k sociální encyklice *Populorum Progressio* (1967) a apoštolskému listu *Octogesima Adveniens* (1971). Jejich spolubratr H.-D. Feret jim pomáhal formulovat teologii dějin a konvertita Louis Bouyer pomáhal s ekumenismem a liturgicko-biblickou obnovou. Congarovy výsledky se nerozlišitelně spojují s výsledky II. vatikánského koncilu (1962–1965), jehož je Congar hlavním architektem, a to zejména v oblastech ekleziologie, ekumenismu, náboženské svobody, laictví a kněžství. Nebudeme to dále rozebírat, jen podotkneme, že se Congarova kniha *Pravá a falešná církevní reforma* (1950) stala podkladem koncilu svolaného papežem Janem XXIII. Tento papež četl Congarovu tlustou knihu ještě v době, kdy se jakožto nuncius v Paříži

připravoval na to sdělit mu, že kniha nesmí být znovu vydávána nebo překládána do dalších jazyků. Četba v něm ovšem zasadila semínko, které ho vedlo ke svolání koncilu poté, co byl zvolen v roce 1958 papežem. Congarův pobyt na poušti trval pouze čtyři roky, 1954–1958, mnohem méně než Lagrangeův. Dožil se toho, že jeho myšlenky převládly. Zemřel dokonce jako kardinál.⁸

IV.

Naše čtvrtá a poslední část bude krátká a jednoduchá. V době po II. vatikánském koncilu (1966–2000) byli katolíci nejdříve zaneprázdněni vstřebáváním jeho podnětů, přizpůsobením se a aplikací jeho výstupů. V mnoha záležitostech to bylo jednoduché a rychlé, protože koncil často pouze oficiálně potvrdil to, jak mnoho lidí uvažovalo, a v některých případech i žilo již dříve, např. v otázce náboženské svobody a tolerance v zemích jako Holandsko, Anglie a Spojené státy. Samozřejmě docházelo k mnoha praktickým chybám, a to zvláště od církevních představitelů, kteří se náležitě nepřipravili v předchozích obdobích. Katolíci si prošli od krátké koncilní euforie (1966) pokoncilní krizí, katastrofismem a nářky. Ušlechtilé naděje vzbuzené koncilem byly často hořce zklamány. Nejdříve přišel odchod mnoha kněží, zbožných mužů a žen, a dokonce biskupů. Potom přišla encyklika o plánovaném rodičovství (1968), která vedla k zásadní krizi církevní autority. Zdálo se, že se chvějí samy základy církve. Staré problémy ještě nebyly vyřešeny, a již se vynořovaly nové, např. role žen. Kněžství, manželství a duchovní život se začaly rozkládat. Na pomoc přišla nová křesťanská hnutí jako např. hnutí charizmatické obnovy.

Několik teologů uprostřed této vřavy neztratilo hlavu a orientaci a pokračovalo v tiché a vytrvalé práci křesťanské vzdělanosti a reflexe. Jedním z nich byl vlámský dominikán vzdělaný u pařížských spolubratrů, Eduard Schillebeeckx. Schillebeeckx (narozen 1914) byl aktivní ještě před koncilem, a to zvláště v oblasti teologie svátostí. Tento profesor na holandské univerzitě v Nijmegen se stal na koncilu i poté poradcem holandských biskupů. Byl hlavním přispěvatelem do *Nového holandského katechismu* z roku 1966 a zakládajícím editorem mezinárodní teologické revue *Concilium*. Po velké krizi v letech 1968–1969 se rozhodl vrátit zpátky do školy. Cítil, že se církev musí obrátit ke svým základům, k Ježíši Kristu jako pravému Bohu a pravému člověku, Spasiteli všech a milostiplnému osvoboditeli. Ale toho nemohlo být dosaženo tím, že se jednoduše opakují staré poučky. Schillebeeckx po desetiletí vyučoval christologii Tomáše Akvinského. Nyní bylo třeba probodit se ohromným množstvím současných historicko-kritických materiálů o historickém Ježíši, o nejranějších christologiích (zvláště v pracích Helmuta Koesterera a J. M. Robinsona *Trajectories through Early Christianity*)⁹ a o biblických doktrínách o hříchu a zlu, ospravedlnění, posvěcení, osvo-

bození a spasení z milosti. Schillebeeckx poté shrnul všechny tento materiál do dvou tlustých svazků nazvaných v angličtině *Ježíš* a *Kristus* (*Jesus* a *Christus*).¹⁰ Knihy byly rychle přeloženy do všech hlavních evropských jazyků (bohužel kromě francouzštiny). Jedním z mnoha cílů této významné práce bylo formulování myšlenky, že po přijetí historicko-kritických metod pro studium Bible a Tomáše Akvinského nemůže ani křesťanská, a tedy trojiční dogmatická teologie zůstat v zakleté zahradě navždy izolována od těchto přístupů. Tyto metody musí být vpuštěny i do vnitřní svatyně.

Schillebeeckx pokračoval v příspěvcích k teologii služby (což mu vysloužilo vatikánský soud a následné zproštění žaloby), k ekleziologii, misiologii a světovým náboženstvím. Zde mu byli společníky Hervé Legrand a Claude Geffré. Jeho christologická práce byla paralelně doprovázena prací R. E. Browna o příbězích dětství a pašijí a J. P. Meiera o historickém Ježíši. Je pravděpodobně ještě brzy na to posuzovat, zda Schillebeeckxova práce bude trvalým příspěvkem ke katolické teologii. Porota stále zasedá.

Tím zde uzavírám svou tezi, že to byli zejména francouzští dominikáni, kteří pomohli církvi vyrovnat se se třemi či čtyřmi hlavními výzvami vyvolanými Francouzskou revolucí a najít pro ně adekvátní trvalé řešení. Pokud se budeme ptát, proč to byli právě tito mužové, kteří se těmto úkolům věnovali více než jiní, může být krátkou odpovědí poukaz na to, že mottem dominikánského řádu je *veritas* (pravda, srov. Jan 8,32). V nejlepší smyslu to znamená, že dominikáni mají hledat pravdu pro ni samotnou, jako vlastní cíl bez ohledu na politické důsledky. Znamená to, že zmínění autoři často mluvili v nevhodný moment (2Tim 4,2), nevhodně, naivně, bláznovsky. Znamená to, že se dostali do konfliktu s autoritami. Ale „velká je pravda, a nejsilnější ze všech“.¹¹ Někdy je nejlepší a nejpříhodnější službou všem říkat církvi a pro církev pravdu, ovšem činit tak s láskou (Ef 4,15). Možná je to tento soubor hodnot a tato historie, která nedávno vedla peruánského diecézního kněze a zakladatele teologie osvobození Gustava Gutierrezke k tomu, že vsadil na francouzské dominikány.

Z anglického originálu „The Church in the Modern World and the French Dominicans“, který vyšel ve *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50, 2003, přeložil David Kolman.

POZNÁMKY:

1/ ISAISH BERLIN: *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. New Jersey, Princeton U. P. 1991. Kapitola 5.: „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism“, s. 91–174.

- 2/ Viz ALEC R. VIDLER: *Prophecy and Papacy: A Study of Lamennais, the Church, and the Revolution*. Cambridge, University Press 1954.
- 3/ ERNEST BARKER: *The Dominican Constitution and Convocation*. Oxford, Clarendon 1913.
- 4/ JOHN COURTEY MURRAY: *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*. New York, Sheed and Ward 1960.
- 5/ BERNARD MONTAGNES: „Ouverture ou résistance à la modernité? Le rétablissement de l'ordre dominicain au dix-neuvième siècle“. IN: *History of European Ideas* 3, 1982, s. 182–192.
- 6/ LANCELOT C. SHEPPARD: *Lacordaire*. London, The Catholic Book Club 1964; HENRI LACORDAIRE: *Essay on the Re-Establishment in France of the Order of Preachers*. Dublin, Dominican Publications 1983.
- 7/ Nejlepší Lagrangeova biografie je od BERNARD MONTAGNES: *Le Père Lagrange (1855–1938): L'exégèse catholique dans la crise moderniste*. Paris, Cerf 1995 [v češtině viz TOMÁŠ PETRÁČEK: *Marie-Joseph Lagrange. Bible a historická metoda*. Krystal, Praha 2005 – pozn. red.].
- 8/ Chenuova kniha *Škola teologie: Saulchoir z roku 1937* byla přetištěna spolu se čtyřmi esey historiků vysvětlujícími její význam. Paris, Cerf 1985. Viz rovněž článek ROBERT GUELLUY: „Les antécédents de l'encyclique *Humani Generis* dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet“. IN: *RHE* 81, 1986, s. 421–497; kromě mnoha knih v angličtině o a od Congara viz nyní YVES CONGAR: *Journal d'un théologien 1946–1956*. Paris, Cerf 2000; pro 20. léta viz PHILIPPE CHENAU: *Entre Maurras et Maritain: Une génération intellectuelle catholique (1920–1930)*. Paris, Cerf 1999; srov. EUGEN WEBER: *Action Française*. Stanford, Stanford University Press 1962.
- 9/ Philadelphia, Fortress 1991.
- 10/ BENEDICT T. VIVIANO: *Trinity–Kingdom–Church: Essays on Biblical Theology*. Fribourg, University Press 2001, s. 75–78 (NTOA 48).
- 11/ Viz 1Ezd 4,41; 3,12 podle Vulgáty.

Benedict T. Viviano OP (* 1940), americký dominikán, teolog a biblista. Po doktorských studiích biblické vědy a rabínské literatury prvních staletí vydal roku 1978 svoji dizertaci *Studium jako bohoslužba. Abot a Nový zákon* (*Study as Worship. Aboth and the New Testament*). Skrze akademické působení ve Spojených státech (Aquinas Institute v Dubuque/Iowa a v St. Louis [1972–1981/1981–1984]) se stal profesorem slavné dominikánské Ecole biblique pratique v Jeruzalémě (1984). Kromě znalostí rabínské a obecně židovské literatury prvních staletí po Kristu proslul jako specialista na Matoušovo evangelium, které také zpracoval pro dnes již legendární *New Jerome Biblical Commentary* (1989). Od roku 1995 působí jako profesor Nového zákona na Univerzitě Fribourg (Švýcarsko), kde přednáší synoptická evangelia a pavlovské spisy (viz soubor studií *Trinity–Kingdom–Church. Essays in Biblical Theology*, 2000). V roce 1988 vydal práci *Království Boží v dějinách* (*Kingdom of God in History*), která byla přeložena do francouzštiny a v současné době se připravuje vydání německé, italské a české verze.





Josephus

Dei et Apostolicæ

Episcopus Regiæ

Sancti Palatii Præfatus Domesticus

Romanus, hinc Cæsariæ et Regiæ

Intimus actualis, et Theol. Doctor

Dominus in Chrost, Podlažice, Chlum, Gajezdce, Roubovice etc. etc. etc.



Doubrava

Sedis Gratiæ

Pradecensis

Solis Pontificio assistens, Comes

Apostolicæ Majestatis consiliarius

Comitum regni Bohemiæ membrum

Zpráva královéhradeckého biskupa Josefa Doubravy o modernismu z roku 1906

Úvod

Pro ilustraci dobového kontextu modernismu je vhodné uvést něco z původních pramenů. Samozřejmě lze zařadit odstavce z encykliky *Pascendi* nebo naopak vybrané citáty z děl Afreda Loisyho či George Tyrrella. To jsou ale buď dokumenty polemicko-úředního charakteru, či naopak sofistikované vrcholy modernistického myšlení. Mezi těmito póly, kterými se toto číslo *Salve* zabývá v jednotlivých studiích, zůstává rozsáhlá „šedá“ zóna naprosté většiny věřících, kněží a biskupů, která nepatřila ani k odhodlaným modernistům, ani k zarputilým antimodernistům. Byli to lidé, kteří prožívali radosti a starosti své doby a bojovali o svou víru v prostředí, pro které křesťanství žité v církvi nebylo už zdaleka tak samozřejmé jako v předchozích staletích.

Zvláště cenným pramenem jsou pak vhledy do myšlení a starostí jednoho ze stovek tehdejších biskupů, který odpovídal za jednu velkou a lidnatou diecézi – královéhradeckého Josefa Doubravy. Nebudeme zde prezentovat speciální hlášení o „stavu modernistické hereze“, ale pouze část souhrnné zprávy o diecézi. V Tajném vatikánském archivu¹ se dochoval soubor biskupských relací, relativně podrobných zpráv o stavu jednotlivých diecézí, které biskupové museli v pravidelných intervalech sepisovat a odesílat do Říma.² Jedná se ovšem o pramen specifické, úřední povahy, s množstvím čísel a statistik, sledující na prvním místě „uchopitelné“ záležitosti, jako jsou počty bohoslovců a kněží, majetkové zajištění institucí a dodržování kanonických předpisů.³ Hodnota jednotlivých relací velmi odvisí od pečlivosti daného biskupa a jeho ochoty zprávu podrobně a s jistým nasazením sestavit. V případě naší zprávy biskup Doubrava roku 1906 notně přesahuje „povinné minimum“ a odesílá do Říma poctivou, podrobnou a osobně angažovanou bilanci vlastní diecéze.⁴

Msgr. Josef Doubrava (1852–1921) patřil mezi biskupy jazykově českého a nešlechtického původu, který neodpovídá klišé „rakušáckých“, národu odcizených katolických prelátů c. a k. mocnářství. Narodil se v Mníšku pod Brdy, vstoupil do malého semináře v Praze a v roce 1872 do arcibiskupského semináře tamtéž. Po tehdy standardním čtyřletém studiu byl roku 1876 vysvěcen na kněze a působil jako kaplan v Petrovích u Sedlčan a administrátor v Dublovicích. V roce 1883 složil doktorské zkoušky z teologie na pražské teologické fakultě, kde pak v letech 1883–1891 přednášel církevní právo. Přitom od roku 1883 působil jako vicerektor

a v letech 1890–1898 jako rektor arcibiskupského semináře v Praze. Roku 1898 byl jmenován kanovníkem metropolitní kapituly u sv. Víta, působil na konzistoři a jako soudce u církevního soudu a nadále publikoval odborné články ke kanonickému právu.⁵ Jako zdatný církevní právník se vzorovou kněžskou dráhou byl ideálním kandidátem na biskupský stolec.⁶ Dne 9. února 1903 ho Jeho Apoštolské veličenstvo František Josef I. jmenoval a Jeho Svatost papež Lev XIII. dne 22. června 1903 potvrdil sídelním biskupem v Hradci Králové.

Hradec Králové nepatřil mezi nejbohatší (Olomouc) ani nejprestižnější (Praha) biskupské stolce, ale diecéze zahrnovala asi čtvrtinu území Čech s celkovou populací 1 544 500 osob, z nichž valná většina (1 476 650 osob) byli katolíci. Rodným jazykem asi pětiny obyvatelstva byla němčina. K duchovní správě takového množství duší měl k dispozici 1 053 kněží (947 diecézních a 88 řeholních).⁷ Na území diecéze se nacházely jak úrodné zemědělské oblasti, tak horské, spíše chudší regiony, a to včetně dynamicky se rozvíjejících průmyslových center. Celkově se jednalo o hospodářsky a sociálně vyspělé území, kde katolická církev výrazně ovlivňovala každodenní život a měla vlivné institucionální postavení. Doubrava přebíral diecézi více než sedm měsíců po smrti (22. 11. 1902) oblíbeného a aktivního biskupa Eduarda Brynychy. Zpráva z roku 1906 je Doubravovou první relací. V oddílu věnovaném kléru nejprve biskup shrnuje klasickou činnost a působení kněží, ve své většině dobře připravených a oddaných svému poslání, jen se cítí povinen zmínit novou hrozbu, která dle jeho soudu ohrožuje jeho kněžstvo.⁸

Edice zprávy

Sed vitae cleri ita laudabili nec umbrae desunt, quarum – sincere referro – mentionem facere debeo. Mittens defectus – ut ita dicam – quotidianos, quos in clero ubique producit humana fragilitas, quosque secundum ss. canonum decreta et paterni animi sensa diligenter corripo, in specie haec commemoro:

Nonnullis abhinc annis in hanc – ut in alias dioeceses – irrepsit extrinsecus ratio, quam dicunt „modernam“, quae, licet proferat sententias quasdam vitae ecclesiasticae utiles, tamen in aliis errat,

Ale ani na tak chvályhodném životě kněžstva nechybějí stíny, o nichž – dávaje poctivou zprávu – se musím zmínit. Pomíjějce nedostatky – řekněme – všední, ke kterým kněžstvo všude na světě svádí lidská slabost a které podle předpisů církevního práva a veden otcovskou péčí pečlivě napravuji, chtěl bych zmínit zvláště toto:

V několika posledních letech do této diecéze – stejně jako do jiných –, vniklo cizorodé učení, které se nazývá „moderna“, které, přestože přináší některé přínosné myšlenky pro život církve, přece

atque ad suas sententias clerum, imprimis iuniorem – perducere conatur. In peculiari ephemeride propagantes consilia sua, modernistae imprimis contra coelibatus obligationem declamant, et de principiis christianae-ecclesiasticae auctoritatis errant. –

Officio meo convenienter diligentem ad ista „modernae“ conanima animum dirigens, et de remedio quaerendo cum aliis episcopis, imprimis cum Emmo Metropolitae, consilia habens, id iudicavi maxime aptum ad repellendas a clero meo sententias erroneas „modernistarum“, ut iam seminarii alumni aperiatur earum periculosus error, atque illi e clero, quos resciverim commercium habere cum modernistis, data et quaesita occasione ipse paterne admoneam.

Quod utrumque magno cum solatio meo fructus bonos tulit, habitis in seminario a doctore, rationis „modernae“ oppugnatore – quantum iustum est – gravissimo, exercitiis, et a me habito colloquio cum pluribus sacerdotibus, qui in consiliis „modernae“ occupati, post meas rationes auditas pro certo affirmabant, rationem modernistarum in multis paulatim amittere, quam sibi comparasset, factionem.

Porro conquerendum est de scandalo quoque, quod elapso quadriennio tres sacerdotes dioecesani – apostatae – dederunt.

Anno enim 1902 tempore ante obitum decessoris mei duo capellani seducti mulierum vesano amore, ab

v jiných hlásá omyly a usiluje pro své myšlenky svěst kněze, především pak ty mladší. Modernisté šíří své názory ve zvláštním časopise, kde na prvním místě bojují proti povinnému celibátu a také hlásají bludy o principech křesťansko-církevní autority.

Hledě si pečlivě svých povinností, obrátil jsem svoji pozornost na tyto „moderní“ snahy a při hledání správného léku jsem se radil s dalšími biskupy, především s Jeho Eminencí Metropolitou [pražským]. Usoudil jsem, že k tomu, abych odvrátil od svého kněžstva mylné nauky „modernistů“, bude nejvhodnější, aby již alumni semináře rozeznali jejich nebezpečné omyly, a také těm z kněžstva, o kterých jsem seznal, že se stýkají s modernisty, jsem dával otcovské napomenutí – buď příležitostně, nebo jsem je kvůli tomu přímo vyhledal.

Obojí z toho k mé velké útěše přineslo hojné ovoce. V semináři proběhla duchovní cvičení dávaná doktorem, který je bojovníkem proti učení „moderny“ – jak je to správné – nejtvrdším, a já osobně jsem vedl pohovory s řadou kněží, kteří se zapletli s myšlenkami „moderny“, ale kteří mě poté, co vyslechli mé argumenty, ujistili, že poznenáhlu opouštějí názory modernistů a také skupinu, kterou si vytvořili.

Dále si musím postěžovat na pohoršení, že se totiž během posledních čtyř let vyskytli tři diecézní kněží – odpadlíci od víry.

ordine defecerunt atque profana negotia secuti, ut cum libidinis suae obiecto vivere possint, hucusque nullam spem dant reconciliationis. Tertius, quem amissum deploro, sacerdos iunior Pragae studens iam ab ao 1901 philosophiae, seductus a famoso, nostrae studiosae iuventutis daemone, professore philosophiae Masařík, ab ordine et religione apostatam se declaravit anni elapsi ultima die.

Conatus mei, ut eum, opera doctoris et professoris theologiae, quem delegavi Pragam, miserrimum ac periclinantem avertam a misera apostasia, successu carebant. Id soli est – utique tristi – solatio, quod multi affirmant, istum apostatam miserum esse animi vitio, atque clerum populumque, qui noverint eum, non demittere spem de reditu eius.

Komentář

Tolik malý výsek ze zprávy biskupa Doubravy, která má značnou výpovědní hodnotu. Především ukazuje způsob, jak se biskupovi modernismus jevil. V roce 1906 ještě nebyl modernismus *en bloc* odsouzen, takže Doubrava může svobodně říci, že modernistické nauky obsahují pro církev i mnoho pozitivního. V souladu se středoevropským charakterem katolického modernismu se jako hlavní problém a těžiště omylů jeví snaha zdobrovolnit celibát, a především otázka církevní autority.⁹ Tedy záležitosti spíše praktické, disciplinární povahy, které souvisejí s reformou církevních struktur a jejího života. Doubrava na jedné straně oceňuje zájem modernizujících kněží zkvalitňovat působení církve a její službu, obává se ale zároveň rozkladu církevní kázně a poslušnosti. Obává se změny.¹⁰ Zajímavá je zmínka o „démonu naší studující mládeže Masaříkovi“, která prozrazuje, jakému

V roce 1902, ještě před smrtí mého předchůdce, byli dva kaplani svedeni zběsilou láskou k ženám, opustili kněžství a oddali se světským zaměstnáním, aby mohli žít s objekty svých chtíčů, takže až dosud jejich jednání nedává žádnou naději na smíření. Třetí, jehož odpadu zvláště želim – mladý kněz, který studoval v Praze od roku 1901 filozofii –, sveden proslulým démonem naší studující mládeže, profesorem filozofie Masaříkem, opustil kněžství a prohlásil se posledního dne minulého roku za bezvěrce.

Mé pokusy, abych tohoto spouštějícího se nešťastníka, kterého jsem kvůli doktorátu a profesuře teologie poslal do Prahy, odvrátil od neštěstí odpadu od víry, neměly úspěchu. Jenom to poskytuje – byť hořkou – útěchu, že podle mnohých lidí sám nebohý odpadlík na duši strádá a že kněží i lidé, kteří ho znali, neztrácejí naději na jeho návrat.

renomé se Tomáš Masaryk těšil mezi katolickým klérem.¹¹ Skutečnost, že si biskup dal záležet na tom, aby i v latinském textu zdůraznil prapůvodní „neelegantní“ formu filozofova jména, dokládá, s jakým pohrdáním a odporem o něm píše.

Biskup zřejmě považoval průnik „moderních myšlenek“ za vážný problém. Většina předchozích biskupských zpráv v kapitole o mravech a chybách kněží totiž vlastně jenom chválí – ovšem až na malé výjimky, které se logicky vzhledem k celkovému počtu kněží musí vyskytnout. Ti pak jsou napomenuti ústně, anebo musí strávit nějakou dobu rozjímáním v klášteře. Takový popis chování diecézního kléru je velmi obecný, ale v zásadě odpovídá realitě. Je překvapivé, jak málo „problémových“ kněží, alespoň podle dobového chápání problémovosti, se do roku 1918 v relacích vyskytuje – zřejmě tu sehrál svoji roli pečlivý výběr kandidátů, důsledná formace a hlavně neustálý dohled vikářů, okolních farářů a celé farní obce. Vždyť Doubravova zpráva uvádí pouze tři suspendované kněze za čtyři roky v tělese o více než tisíci mužích!

Biskupa ale trápily i jiné a závažnější problémy. V 8. kapitole o životě věřícího lidu se Dobrava rozsáhle rozepíše o hrozbách, které oslabovaly katolickou víru mezi lidem. V českojazyčném prostoru si především stěžuje na socialistické antiklerikální proudy, které šíří materialismus a ateismus. Významným fenoménem v podhorských oblastech Orlických hor a Krkonoš byl rozmach spiritistického hnutí, které mělo centrum v Nové Pace a oživilo „bludařský“, nábožensky neklidný charakter tohoto regionu. V relacích se objevuje také alkoholismus, který, jak biskup konstatuje, ničí člověka duševně i tělesně. Rozmach lihovarnictví učinil pálenku dostupnější a vyvolal skutečnou epidemii.¹² Německé oblasti diecéze zase postihlo hnutí „Los von Rom“, byť ne příliš významně.¹³ Diecézi se nevyhnuly ani národnostní třenice, při nichž právě antikatolické hnutí apelovalo na německé věřící, aby opustili církev, která je „počešťuje“.¹⁴

Ale ani toto – přes všechnu tíživost – nejsou hlavní strasti vzorného biskupa své doby.¹⁵ Nejvíce mu překáží patronátní právo, které mu svazuje ruce při obsazování far, do kterého vlastně nemůže zasáhnout. Snaží se blokovat smíšená manželství katolíků s protestanty.¹⁶ Netěší ho ztráta kompetencí církve v charitativních, školských a dalších oblastech společenského života a nechápe, stejně jako jeho předchůdci, proč se státní orgány stavějí k církvi tak chladně a odtaziť, proč parlament schvaluje nové zákony omezující práva a privilegia církve a proč stát svými zákony nezasahuje proti socialistické a antiklerikální propagandě.

Doubravova zpráva o šíření „moderních myšlenek“ v řadách diecézního kléru představuje jen část starostí, které mu jeho úřad přinášel. Podobných zpráv existovala celá řada a v souhrnu vytvářely tlak na „řešení“, na to, aby se „něco stalo“, aby centrální církevní orgány zasáhly a vyjasnily situaci. Prozrazují neblahý reflex

obracet se „nahoru“ s prosbou o „řešení“, pasivně čekat na stanovisko církevní vrchnosti, na zásah autority. Ale biskup Doubrava se s tím nespokojuje, sám přijme opatření v rámci své diecéze a řeší záležitost na úrovni církevní provincie ve spolupráci s pražským arcibiskupem. Místo trestů se snaží s kněžími osobně mluvit a přesvědčovat je. Přesto takové raporty vytvářely atmosféru ohrožení a přispěly k disciplinárnímu zásahu příštího roku. Doubravova zpráva a její kontext nám nabízejí konkrétnější, a tedy přesnější pohled na (anti-)modernistickou krizi – alespoň v českých a středoevropských poměrech to nebylo něco, co by zmítalo celou církví, co by jí otřásalo od základu, na co by každý věřící myslel několikrát denně. Problém modernismu, stejně jako antimodernistického boje, se dotkl především církevních elit, tedy hlavně kněží a malé části vzdělaných laiků. Důsledky pro tisíce a miliony katolíků se projevíly později a nepřímo, ale to neznamená, že bychom je mohli banalizovat.

Dokument přeložil, uvedl a okomentoval Tomáš Petráček.

POZNÁMKY:

1/ Název Archivum Secretum Vaticanum odkazuje na skutečnost, že archiv byl skutečně veřejnosti, a to včetně veřejnosti odborné, nepřístupný až do pontifikátu Lva XIII., který ho roku 1881 otevřel badatelům.

2/ Adresátem byla Kongregace koncilu (Congregatio Concilii), která byla založena motu proprio Alias Nos Nonnullas papeže Pia IV. dne 2. 8. 1564 na podporu prosazení dekretů tridentského koncilu (viz první název nové kongregace: Congregatio super Executione et Observantia Sacri Concilii Tridentini et Aliarum Reformationum). Pravidelné informování o stavu diecéze v zásadních bodech církevní správy k tomu patřilo.

3/ Struktura relací: začínají základními informacemi o založení, rozloze a poloze diecéze, o obyvatelstvu atd. Další (celkem 9) kapitoly rozdělené do mnoha nestejně dlouhých podkapitol se týkají biskupa, jeho povinnosti a vykonaného díla za uplynulou dobu, diecézního a řeholního kněžstva, řeholnic, semináře, nemocnic a charitativních zařízení, škol, věřícího lidu a návrhů na případné změny.

4/ Relace hradeckých biskupů od založení diecéze až do roku 1906 se nacházejí v Archivio Segreto Vaticano (ASV), fondo Sacra Congregatio Concilii. Relationes Reginae Gradecii. n. 681 a, b.

5/ V *Časopise katolického duchovenstva* a *Archiv für katholisches Kirchenrecht* psal pod pseudonymem D. Mnišický, upomínajícím na místo narození. Publikoval také beletrii, básně i prózu, např. v časopisech *Lumír* a *Světlozor*.

6/ Studium teologie v Římě na některé z papežských univerzit patří k vzorovému curriculum vitae až od konce 19. století, kdy jsou v Římě zakládány jednotlivé národní kněžské koleje, včetně té české (Collegium Bohemorum, 1884).

7/ Převážná většina z nich patřila k premostrátské kanonii Želiv, která měla 6 inkorporovaných far, a k benediktinskému opatství Broumov s 10 inkorporovanými farami.

8/ Reprodukujeme tu celou 15 podkapitolu „De cleri vita et moribus“ z 3. kapitoly „De clero dioeceseos saeculari“.

9/ V případě modernistického časopisu může jít v roce 1906 buď o *Nový život*, který se soustřeďoval na literaturu, nebo o časopis *Bílý Prapor* (vycházel 1902–1906). K tematice podrobněji viz PAVEL MAREK: *Apologetové nebo kacíři? Studie a materiály k dějinám české Katolické moderny*. Rosice 1999, s. 107–122 a také MARTIN C. PUTNA: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998, s. 280–296.

10/ Doubrava stál v čele církevního odboru Archeologického sboru muzea království Českého a také řada dalších prelátů měla zájem o historii, ale spíše památkářského, starožitnického typu. Byli to skvělí sběratelé starožitností, uměli je třídít a klasifikovat, ale nemysleli historicky, dějinně, neměli smysl pro vývoj, proměnu historických forem.

11/ Oním mladým knězem, kterého Masaryk zřejmě svedl k odpadu od katolické víry, se zdá být P. Václav Štěpán (* 19. 2. 1870, vysvěcen 25. 7. 1894), který podle údajů hradecké biskupské konzistoře pobýval od roku 1901 v Praze, ale po roce 1905 se bezestopy vytrácí z přehledů hradeckého kléru. Je tak jediným, kdo odpovídá údajům v Doubravově zprávě, včetně mladého věku. Přesto překvapuje absence oznámení o jeho suspenzi a exkomunikaci, ale to může rovněž souviset s vyjádřenou nadějí na jeho obrácení a návrat zpět do lůna církve.

12/ Pálený, „tvrdý“ alkohol a rafinovaný cukr, substance, které se ještě v 18. století prodávaly v lékárnách jako léčiva užívaná v malých dávkách zámožnou klientelou, se v 19. století staly zbožím masové spotřeby, které pomáhalo statisícům obyčejných lidí snášet odvrácenou tvář průmyslového revoluce a vznik společnosti nového typu.

13/ Problém modernismu mezi věřícími nezmiňuje vůbec, zjevně je omezen na jistý okruh kněží, ale nezasahuje, alespoň dle Doubravovy zprávy, „obyčejné“ lidi.

14/ Je pravdou, že Doubrava měl k dispozici jen 93 německých kněží (a 942 českých), což rozhodně neodpovídá 1/5 poměru mezi obyvatelstvem. Ale to nebyla jeho chyba, ani diskriminace: německy mluvící kandidáti kněžství prostě jen dávali přednost hmotně lépe zajištěným faram v rakouské části habsburského soustátí. Doubravovi pak nezbyvalo, než do německy mluvících farností posílat české kněze.

15/ Viz italsky psané poznámky k jeho zprávě: „Si potrebbe lodare molto un Vescovo tanto zelante et una diocesi tanto bene organizzata“. „Je třeba velmi pochválit tak horlivého biskupa a tak dobře zorganizovanou diecézi.“

16/ Podobný prostor jako „moderním“ myšlenkám věnuje Doubrava snaze dosáhnout indultu, aby kněží nemuseli sloužit povinnou mši za farníky, ale mohli mešní stipendium věnovat na splácení církevního spolkového domu Adalbertinum.



Jaroslav Hrdlička

Idea „zápasu“ ve střetech českých radikálně modernistických nacionalistů a jejich odpůrců v letech 1919–20 (Karel Farský, František Kovář a František Kordač)

I.

Literatura o katolickém modernismu se během minulého století rozrostla do značné šíře a zahrnula nepřehledné množství pramenů.¹ Modernismus je v ní zobrazen jako věroučně, kulturně, duchovně i politicky nejednotný ideový proud vyvíjející se v průmětech s dobovou filozofií a z pozitivismu vycházející historickou vědou.

Především pramenné bádání o tomto proudu nám otvírá hlubší vhled do postavení římskokatolické církve v národních společnostech Evropy posledních dvou desetiletí 19. a 1. poloviny 20. století. Modernismus zde zasáhl s různě odstupňovanou intenzitou i dobou účinnosti řadu osobností v církvi i za jejími hranicemi.

Aby toto své poznání doložil, musí být církevní historik připraven na rozsáhlou práci s prameny.² Působení modernismu za hranicemi církve mu například může doložit i průzkum textů meziválečných, českých i německých, středoškolských učebnic literatury. Z katolického prostředí zase vyšla argumentace o společenské, národní a literární ozvučnosti modernismu.³ Ta se promítla i do učebnic katolického náboženství mezi světovými válkami.⁴

V tomto textu jsem si dal za úkol krátce zachytit ideu „zápasu“ ve střetech českých radikálně modernistických nacionalistů Karla Farského a Františka Kováře i jejich učitele na Teologické fakultě české UKF a posléze vážného odpůrce prof. Františka Kordače v letech 1919–20.

II.

Rok 1918 se odehrával ve znamení aktivizace národního citění mezi katolickým duchovenstvem v Čechách a na Moravě. Nacionalismus radikálních českých katolických modernistů a úžeji zakladatelů Církve československé husitské (ČČSH) byl jedním z výhonků stromu národního uvědomění 19. a počátku 20. století. V jeho základech nalezneme názory českých osvícenců, myšlenky první i druhé generace žáků Bernarda Bolzana, přátel Karla Havlíčka Borovského vyšlých z pro-

středí pražského semináře i českých romantických nacionalistů.⁵ Na jejich osudech můžeme sledovat pokračující rozchod části české společnosti s katolickou církví 2. poloviny 19. století i vzdalování se Čechů a Němců.⁶ Samotný český politický i kulturní nacionalismus zpočátku neviděl v katolické církvi nepřitele. Po roce 1848 však dochází k postupnému, několik desítek let trvajícimu rozštěpení církevních a politicko-kulturních elit národa. I na tuto situaci modernisté reagovali.

Věnujme pozornost nejprve profesor Františku Kordačovi. Ten na Teologické fakultě české Karlo-Ferdinandovy univerzity začal působit od roku 1905.⁷ Zde ovlivnil své radikálně modernistické žáky Karla Farského (1880–1927) i Františka Kováře (1888–1969). Oba teologové působili později v CČSH v úřadu patriarchy, každý však v jiné době. Farský po odeznění tzv. pravoslavné krize v letech 1925–27, Kovář ve složité politické situaci po ukončení II. světové války.

Dnes již klasická hodnocení Kordače podali v římskokatolické církvi autor *Českého kněze* Josef Doležal, v CČSH Miloslav Kaňák.⁸ Podle základního vymezení Pavla Marka byl Kordač „názorovým ustrojením konzervatívec, což jej přivedlo do styku s českou katolicky orientovanou šlechtou a špičkami staročeské strany“.⁹

Kordač se ze strany části dobových věd obával relativizace hodnot křesťanské kultury. Byl jedním z podporovatelů do jisté míry uzavřeného novotomismu, který se bránil výbojům moderních věd. Svou dobu prožíval jako revoluční a přechodnou. Západní kultura pro něj byla zasažena po staletí narůstajícím subjektivismem, pesimismem vůle a herezemi ochromujícími i díky vině lidských představitelů církve moderní lidstvo. Evropu vnímal jako otevřenou záplavě komunistické ideologie, v níž měla římskokatolická církev (kdysi zachraňující výtěžky antické kultury z trosek západní části římské říše) sehrát i v přítomnosti obdobnou roli a bránit hodnoty křesťanské kultury před nástupem doby temnoty.

Ve svém ideovém zápase byl Kordač podstatně dynamičtější než jeho předchůdce v úřadu, pražský arcibiskup Pavel Huyn (1868–1946), jehož náboženské úvahy se nesly spíše v rozjímavém duchu.¹⁰ Apologetický rys Kordačova díla můžeme vnímat i v souvislosti s vývojem politického katolicismu v Čechách a na Moravě před I. světovou válkou.¹¹ Své myšlenky domýšlel také pod vlivem encykliky Lva XIII. *Rerum novarum* (z 15. května 1891) do sociální roviny.¹² Tím oslovoval i své radikálně sociálně citící žáky, budoucí členy CČSH.

Myšlenkový vývoj novověké Evropy Kordač rozdělil do několika fází:

- 1) Reformace 16. století jako odluka od římskokatolické církve;
- 2) Odluka od Krista Boha a nadpřirozené zjevení víry v 18. století;
- 3) Degradace a negace ducha jménem materialismu 18. a 19. století. Revoluce ve Francii;

4) Sociální revoluce počátku 20. století;

5) Nihilismus a bolševická revoluce jako dovršení předešlého vývoje.¹³

V přelomové situaci římskokatolické církve v nově vzniklém Československu mohl Kordač své konzervativní názory uplatnit v úřadu pražského arcibiskupa. Svědectvím jeho střetů s modernismem jsou především teologovy pastýřské listy.

V jednom z nich ze 17. prosince 1919 představil arcibiskup dějiny spásy jako zápas mezi Kristem a Antikristem, tvořící osu lidských dějin. Jidášze označil za prvního kněze odpadlíka, který předešel své moderní následovníky. Vyjádřil přání oddělit radikální reformisty od zbytku českého kněžstva: „Ortel pronesený Kristem nad Jidášem platí každému knězi zrádci v kritickém boji s nepřítelem: ‚Lépe by mu bylo, kdyby se byl nenarodil.‘ Pročež se nesmí déle krýt počtem členů Jednoty duchovenstva“, kdo jsou Kristu a jeho církvi věrni a nedají se déle terorizovat. Neporušenost víry a čest českého kléru v dějinách vyžaduje rozluky.“¹⁴

Prožitek zápasu mezi různými ideovými proudy v arcidiecezi vyvrcholil u arcibiskupa požadavkem rozluky radikálních modernistů od zbytku kněžstva na jemu svěřeném území. V listu pak dále podal svou představu řešení krizového stavu. Jako odrazíště svého pojetí reformy arcidieceze viděl na prvním místě opravu teologického školství: „Naše republika má hybné síly křesťanské víry a vědy v přítomné době na výsost zapotřebí. Proto jsem navrhl sv. Otcí na prvním místě reformu studií filozofie a teologie ve smyslu organického vývoje doby patristické a scholastické, která v sobě zahrnuje i výtěžek klasické filozofie řecké Platonovy a Aristotelovy.“¹⁵

Z podnětu Lva XIII. se měla tato reforma rozšířit studiem sociologie a dobové sociální problematiky. Pro přítomnost viděl Kordač jako důležité i studium epoch husitství a protireformace českých i evropských dějin, završené edicemi dobových pramenů z římských archivů. Svá očekávání takto pojaté reformy shrnul následovně: „Jen důkladná reforma studií filozofických a teologických v naznačeném směru může imunizovat klérus před bludy modernismu, jenž vznikl z racionalismu a protestantského subjektivismu.“¹⁶

Reforma studií měla být provázena výchovou vůle k askezi osvícené vědou a vírou. Měla vést bohoslovce arcidieceze k pochopení a přijetí celibátní praxe. Arcibiskup v listu vyjádřil svoji mnohaletou zkušenost z úřadu rektora kněžského semináře s adepty bohosloví přicházejícími z veřejných gymnázií a zvyklých na pohlavní nekázeň, které čtyři roky seminární kázně nezruší.¹⁷ Nekontrolovaná sexualita se tedy teologovi stávala jedním ze zdrojů ideové radikality duchovenstva.

Kordač zásadně odmítl i modernistický historismus v dějinách dogmatu a církevního práva (označovaný s jistou důsledností jako evolucionismus): „Moder-

nisté převzali [...] tyto teorie evoluční o vzniku církve vykládající, že obce starokřesťanské si své představené samy volily a vnášejí dokonce moderní teorie demokratické autonomie obecní a státní do správy obcí apoštolských neb starokřesťanských.¹⁸

Zápas s radikálním modernismem se pro arcibiskupa na půdě jeho arcidiecéze stal bojem se vším, co mu ohrožovalo jeho model církve i křesťanské kultury v moderním světě.¹⁹ Zde měl možnost razantně odmítnout vše, co řadu let pedagogické činnosti odhaloval jako kořeny společenské i církevní krize. Odtud reagoval odmítavě i na snahy radikálních modernistů o zdobrovolnění celibátní praxe v západní církvi i uvedení českého jazyka do liturgie v rámci jejího ponárodnění. Tuto reformu liturgie pokládal za sociální zločin vůči českému národu. Latinskou bohoslužbu vnímal jako nutné pojitko rychle se nacionalizujícího římskokatolického prostředí.²⁰

III.

Kordačovi radikálně modernističtí žáci církevní model svého učitele využili jako odrazíště úsilí o svou reformu dobové církve. Zanechali nám i svědectví o tom, jak na ně Kordač působil svým zjevem. Takto jej popsal František Kovář: „Vysoký, hubený, s bílými, ale hustými ještě vlasy – přísnou tvář, vypadá jako ideál středověkého jezuita. A ta mluva jeho! Pádně, vážně, přesvědčivě – že člověku mráz po zádech přebíhá při jeho řeči!“²¹ V deníku Kovář zachytil i pedagogovy přednášky: Ten „vykládá traktát *O Bohu*, že člověk [...] musí věřit! A když unesen odchýlí se od látky a začne vykládat o říší dobra, krásna, pravdy, práva, nebo když rozhorlen ničí chybné názory moderních filozofů, materialismu, idealismu.“²²

Tyto přednášky nenechávaly posluchače chladnými. Kovář si o tom poznamenal: „Po hodinách Kordačových jsou vždycky hádky. Někdo odporuje důkazům [...], mluví proti nim, dokazuje opak, jiný zase jich hájí [...]“.²³

Jak dokládá studentův zápisník, pisatele oslovovala Kordačova filozofická argumentace o vztahu víry a vědy, římskokatolické i reformační teologie, skepsi moderní vědy, vztazích filozofie a teologie. Od svého učitele řada jeho žáků převzala ideu zápasu jako formy střetů oficiální a reformní teologie v katolické církvi. Tuto inspiraci nezapře další Kovářův deníkový zápis: „Filozofie jest generální bas historie, která je realizací idejí. Čím více lidstvo přebírá přesvědčení materialismu a nihilismu, tím větší rozklad jeví se v něm. Počátek tohoto rozkladu dlužno hledat v reformaci, neboť tehdy poprvé vystoupilo se proti autoritě. Tehdy Luther snažil se podvrátit a zbourat základy křesťanství. Principem boje nynějšího je individualismus víry oproti normě víry a tradici božské. Systém subjektivního individua-

lismu založil Kant, který postavil se proti cítění všech věků a všech národů a přispěl tak k rozpoltění kultury.²⁴

Kordačem demonizovaný individualismus Kovářů v době jeho studia „znehodnotil cenu evidentních zásad metafyzických. Odvrat od pramene víry měl [...] v zápětí za následek odvrat od světla rozumu.“²⁵

Student si uvědomil i politickou rovinu každého teologického zápasu, když s učitelem uvažoval, že „každý Luther náboženský má svého Luthera politického“.²⁶ Před Kovářem se otvíral učitelův sugestivní prožitek církve jako pevnosti stojící nad bouřemi kacířských filozofických i teologických směrů, subjektivistických a individualistických projevů myšlenkové pýchy.²⁷ Zprvu toužil též zpevňovat hradby této katolické pevnosti. Modernistická inspirace dalších studijních let jej však vedla k touze otevřít brány hradu víry a sestoupit do světa pod ním.

I přes orientaci na díla modernistických biblistů Kovář nezapřel jistý přetrvávající Kordačův vliv i v dalších letech svého vývoje v římskokatolické církvi. Prozrazuje to i nikdy nevydané rukopisné torzo jeho studie o sv. Augustinovi z přelomu roku 1917/18 s pesimistickým zachycením přítomnosti: „Dnešní doba má mnoho společného s dobou jeho. Úpadek mravů, bloudění názorové, liberalismus, bolševismus, propast myšlenková a mravní.“²⁸

Podobně jako učitel, i žák vnímal přítomnost jako otevřenou záplavě ateistického barbarství, v níž římskokatolická církev stejně jako na sklonku antiky může sehrát záchrannou roli. Na rozdíl od Kordače se to však mělo dít ne cestou pouhého uchovávaní křesťanských hodnot, ale aktivním dialogem s moderní kulturou. Jinde mladý teolog uvažoval: „Spojit vědu a víru, autoritu a svobodu, demokracii a zákon [...] ve shodě s pokrokem v oblasti filozofie a dějin i se sociálními přáními.“²⁹ Kovářovi se stal Augustin inspirací po celý život jako myslitel, který se pokusil nalézt cestu z propastí doby. I ve své studii o světcích doporučil působit ve společenské i církevní krizi „silou myšlenky a silou života jako Augustin. Naukou vybudovat zeď, o kterou by se rozbily všechny náporů nepřátel.“³⁰

Kovářův radikální modernismus tedy nesl i po rozchodu s učitelem mnohé kordačovské rysy. Žák od učitele přebíral část jeho argumentace a přizpůsoboval ji svému teologickému myšlení. Radikálně modernistická inspirace vedla postupně Kováře k promýšlení významu tohoto ideového proudu pro reformu v římskokatolické církvi. Jestliže znalec dějin katolického myšlení 19. století Ted Schoof vidí katolický modernismus jako výzvu novoscholastické a novotomistické teologie, kordačovské prvky v Kovářově radikálně modernistickém myšlení jsou dokladem toho, že novoscholastika inspirovala i odsouzený modernismus a radikální modernisty.³¹

S protestantským teologem Ernstem Troeltschem posléze Kovář modernismus pochopil jako konkrétní časové vyjádření trvalého reformního pohybu v římskokatolické církvi: „Modernismus je tou nejsamozřejmější věcí na světě, byl vždy v katolicismu a bude vždy v nějaké formě. Je to přizpůsobení se církve modernímu světu, přijetí jeho vědeckých metod.“³²

Po několika měsících intenzivní činnosti v radikálně modernistickém křídle obnovené Jednoty katolického duchovenstva Ohnisko (v němž se snažil uskutečnit radikalizovaný Kordačův program) se Kovář 27. listopadu 1919 naposledy setkal se svým učitelem. Jeho vzor z doby bohosloveckého studia, nyní arcibiskup, revoluční cestu žáka zcela odmítl. Sdělil mu stroze, že považuje jeho směřování za „přínejmenším pochybné“.³³ Žákovi neodpustil i jeho odmítání svého jmenování do arcibiskupského úřadu.³⁴

Myšlenkový vývoj novověké Evropy Kovář na sklonku svého pobývání v římskokatolické církvi rozděloval do fází:

- 1) Reformace 15. a 16. století – cesta k dobové reformě římskokatolické církve;
- 2) Osvícenství 18. století – hledání nových cest reformy římskokatolické církve;
- 3) Revoluce a liberalismus 19. století – základna demokratizace římskokatolické církve;
- 4) Sociální revoluce a modernistické hnutí počátku 20. století – prostor radikální reformy římskokatolické církve.³⁵

Stručně zde zachytil, v čem a jak názory svého učitele překonal.

IV.

Dalším z radikálních modernistů z CČSH ovlivněných Kordačem byl Karel Farský. Na sklonku roku 1909 na Teologické fakultě české UKF (za děkanátu prof. Antonína Vřeštála) získal doktorát teologie.³⁶ Pohlcený studiem děl novozákonních teologů i spisů filozofů a přírodovědců spjatých s pozitivismem směřoval od vědy spíše k časové publicistice a organizační činnosti ve vedení radikálně modernistických organizací.

Podobně jako Kovář, i Farský si z učitelova působení odnesl především vědomí převratnosti a revolučnosti své doby pro katolickou církev. Prožitek dějinného zlomu přetavil a konkretizoval do zápasu radikálních modernistů s tradičně orientovanými silami v církvi. Dospěl k přesvědčení, že situace v římskokatolické církvi v Čechách a na Moravě dozrála k zásadnímu revolučnímu řešení *via facti*. Radikálně modernistická inspirace jej vedla ke snaze ne pouze otevřít bránu hradu víry, ale pokusit se budovat novou církev ve světě pod ním.

Cenným dokladem jeho postupně se radikalizujících názorů je text ze sklonku roku 1920 *Žápas o svobodu ducha v Církvi československé*. Zde využil Kordačovu ideu zápasu po svém. Pochopil české dějiny jako proces boje s Římem, pro který vytvořilo základy již misijní úsilí soluňských bratří i prostorové umístění Čech a Moravy.³⁷ Zásadní revoluční zlom českých dějin zasadil do roku, ve kterém vznikla ČČSH: „Dějepisci nastávajícího tisíciletí přenesou hranici mezi středověkem a novověkem k roku 1920, k závěrku války světové. To nutno mít na paměti.“³⁸ Nově vzniklý církevní útvar na sklonku roku 1920 vnímal jako spásně dějinný prostor, v němž se v konkrétním čase i národním prostředí může uskutečnit radikálně modernistický program. ČČSH se snažil budovat jako laboratoř radikálního modernismu, v níž bude hluboko pod hradem církve uskutečněno to, o čem snily generace reformátorů.³⁹ Jako hlavní cíl nové církve viděl „vrátit národu po tisíciletém kulturním útlaku svobodu duchovní a na základě uvědomění náboženského pracovat k jeho povznesení mravnímu pro zajištění lepší budoucnosti.“⁴⁰

Farský se rozhodl pro subjektivně zakotvený výběr národních tradic a vlastní národně-náboženskou cestu nové církve motivovanou občanskými hlasy zdola. „Neboť má-li světová válka mít pro svět jeden hlavní veliký účinek pro budoucnost: odstranění absolutistického církevnictví, kterým lidstvo se až dosud vychovávalo jednak k bezpáteřnosti, jednak k fanatické neomylnické štvavosti, bude vedle tohoto negativního účinku světové války pozitivním úkolem lidstva vystavět nové řády v duchu důkladné obrody celého křesťanství, ano veškeré kultury lidství v duchu pravdy, lásky a opravdového všelidského bratrství, které musí počínat v lůně obce, národa a jít světem.“⁴¹

Věc ČČSH se Farskému měla stát především náboženským zájmem většiny českého národa. Ten byl veden k opuštění podle teologa zásadní krizí zasažené římskokatolické církve. Farského ambicí bylo tedy vybudování mocného, několikamilionového národně-církevního útvaru zaplňujícího z velké části duchovní prostor spojený dříve v Čechách a na Moravě s římskokatolickou církví. Na zakladatelský čin reagovalo během jednoho roku více než půl milionu lidí, kteří to dali najevo přestupem k nové církvi.⁴²

Jak dokládají protokoly jednání diecézní rady ČČSH z roku 1922, Farského úsilí o budování nové církve zdola jej i jemu blízké spolupracovníky v nové církvi vedlo i ke snaze spojit proti římskokatolické církvi a Římu do jedné široké národní fronty ČČSH, legionáře i členy Volné Myšlenky.⁴³

V listu českomoravských biskupů na vznik ČČSH i revoluční vize jejích zakladatelů, svých žáků, odmítavě zareagoval arcibiskup Kordač i s českomoravským biskupským sborem.⁴⁴ Své žáky tak učitel zahrnul mezi ty, kdo mu chtěli infikovat hrad církve nemocemi moderní doby. K církevnímu schizmatu v římskoka-

tolické církvi v Československé republice po 8. lednu 1920 se na sklonku téhož roku vyjádřil i papež Benedikt XV. Jako pražský arcibiskup, i on důrazně odmítl požadavky radikálních modernistů.⁴⁵

V.

Jak ukázal v jedné ze svých vynikajících studií Karel Skalický, po odchodu radikálních modernistů do ČČSH se čas nezastavil ani v římskokatolické církvi. Studie dokládá, kam se zde posunuly po II. vatikánském koncilu pohledy na směřování evropské společnosti oproti Kordačovi. Skalický podává pohyb evropských revolucí ve 2. tisíciletí po Kristu takto:

- 1) Papežská revoluce za svobodu církve v císařství (11.–13. století);
- 2) Revoluce za svobodu křesťana v církvi i ve státě (14.–17. století);
- 3) Měšťanská revoluce za svobodu občana a člověka ve státě (18.–19. století);
- 4) Proletářská revoluce za svobodu od zbídačujícího vykořisťování (19.–20. století);
- 5) Revoluce „sametová“.⁴⁶

I sociální okružní list papeže Pavla VI. *O pokroku národů* dal zaznět řadě témat, jež Kordačovi radikálně modernističtí žáci na úrovni své doby pocítovali jako pro církve živé.⁴⁷

Odrasovou inspiraci radikálně reformních žáků svými myšlenkami si arcibiskup Kordač patrně nikdy plně neuvědomil. Neexistují o tom žádné zásadní prameny doklady. Přesto z odstupu let můžeme sledovat, jak se v konkrétním čase i prostoru jeho konzervativní ideje přetavily v revoluční. Klasik pravil výstižně „*Maiores pennae nido*“ (Horatius) – „Křídla jsou větší než hnízdo.“

Tento příspěvek vznikl v rámci řešení výzkumného záměru MSM 0021620803
*Církve v českých zemích a otázka nacionalismu – historické problémy, jejich překonání
a výhled směrem k mnohonárodnostní a multikulturní evropské společnosti.*

POZNÁMKY:

- 1/ SCHERER, R.: „Modernismus“. IN: LThK, 7. díl. Freiburg im Breisgau, Herder 1962, s. 514–515.
- 2/ BARTNIK, C.: „Historia Kościoła“. IN: *Encyklopedia katolicka*, 6. díl. Lublin, KUL 1993, s. 954.
- 3/ MENŠÍK, J.: *Literární rukověť k čítance pro 7. třídu českých středních škol*. Praha, Bursík & Kohout 1929, s. 99; BITNAR, V.: *Inferiorita české literatury katolické*. Praha, Václav Petr 1941, s. 29–30.
- 4/ AUGUSTIN, B.: *Žákladní náboženská nauka. Apologetika*. Praha, ČAT 1934, s. 53.

- 5/ KUTNAR, F.: *Obrozenecký nacionalismus*. Praha, Vyšehrad 1940, s. 7; LÁŠEK, J. B.: „František Náholovský a reformní program z roku 1848 na obnovu církve v Čechách“. IN: *Theologická revue* 6, 1987, s. 174; TENTÝŽ: „Osvícenství, toleranční patent a katolický reformismus“. IN: *Theologická revue* 1, 1981, s. 3.
- 6/ WINTER, E.: „František Palacký Pater Patriae“. IN: *Památník Palackého 1798–1968*. Ostrava, Profil 1968, s. 72.
- 7/ MAREK, P.: *Arcibiskup pražský prof. dr. František Kordač*. Olomouc, FF UP 2005, s. 48.
- 8/ DOLEŽAL, J.: *Český kněz*. Praha, ČAT 1931, s. 98; KAŇÁK, M.: *Karel Farský*. Praha, Blahoslav 1951, s. 26.
- 9/ MAREK, P.: *Arcibiskup pražský...*, s. 48.
- 10/ HUYN, P.: *Geheimnisvoller Sagen. Geistliche Betrachtungen über Jesu Leden und Jesu Trost*. Freiburg im Breisgau, Herder 1936, s. 5–7.
- 11/ DOLEŽAL, J.: *Politická cesta českého katolicismu 1918–1928*. Praha, Ústředí křesťansko-sociálních dělnických organizací v Čechách 1928, s. 13.
- 12/ DOLEŽAL, J.: *Český...*, s. 102; HANUŠ, J.: *Historie moderní doby*. Brno, Barrister & Principal 2004, s. 136; LEV XIII.: *Rerum novarum*. Olomouc, Lidové knihkupectví 1935.
- 13/ DOLEŽAL, J.: *Český...*, s. 100. Do rozkladných civilizačních prvků vřadil Kordač i husitské hnutí.
- 14/ Pastýřský list arcibiskupa FRANTIŠKA KORDAČE ze 17. prosince 1919 IN: *Ordinariátní list pražské arcidiecése*, č. 12, 1919, příloha, s. 2.
- 15/ Tamtéž: s. 2.
- 16/ Tamtéž: s. 2.
- 17/ Tamtéž: s. 2.
- 18/ Tamtéž: s. 3.
- 19/ DOLEŽAL, J.: *Český...*, s. 100.
- 20/ Pastýřský list arcibiskupa FRANTIŠKA KORDAČE z 22. prosince 1919 IN: *Ordinariátní list pražské arcidiecése*, č. 1, 1920, s. 3; Pastýřský list arcibiskupa FRANTIŠKA KORDAČE ze 17. prosince 1919 IN: *Ordinariátní list pražské arcidiecése*, č. 12, 1919, příloha, s. 3–4.
- 21/ KOVÁŘ, F.: *Deník z 20. října 1909*. Neinventarizovaný Rodinný archiv Františka Kováře; ANONYM: „Z theologické fakulty české university“. IN: *Vlast* 10, 1908, s. 956.
- 22/ KOVÁŘ, F.: *Deník z 20. října 1909*. Neinventarizovaný Rodinný archiv Františka Kováře.
- 23/ KOVÁŘ, F.: *Deník z 3. listopadu 1909*. Neinventarizovaný Rodinný archiv Františka Kováře.
- 24/ KOVÁŘ, F.: *Žápisník z let 1909–10*. ÚAM CČSH, neinventarizovaný fond Františka Kováře; KOVÁŘ, F.: *Žápisky ze semináře prof. Františka Kordače*. Nedatovaný, ÚAM CČSH, neinventarizovaný fond Františka Kováře.
- 25/ KOVÁŘ, F.: *Žápisník z let 1909–10*. ÚAM CČSH, neinventarizovaný fond Františka Kováře.
- 26/ Tamtéž.

- 27/ DOLEŽAL, J.: *Český...*, s. 102.
- 28/ KOVÁŘ, F.: *Svatý Augustin*. Nedatovaný rukopis úvahy, neinventarizovaný Rodinný archiv Františka Kováře, s. 2.
- 29/ KOVÁŘ, F.: *Myšlenky: červený zápisník*. Neinventarizovaný Rodinný archiv Františka Kováře.
- 30/ KOVÁŘ, F.: *Svatý Augustin...*, s. 2.
- 31/ SCHOOF, T.: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha, Vyšehrad 2004, s. 143. Neoscholastické a modernistické průměty lze doložit např. v periodiku *Archa* (1912–1948) vydávaném K. D.-Lutinovem po zákazu modernismu.
- 32/ KOVÁŘ, F.: *Výpisky: Ernst Troeltsch – Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. 2. vydání, Tübingen 1922, s. 53–54. Rodinný archiv Františka Kováře (První vydání: *Die neue Rundschau* 1909.); *Týž: Výpisky a myšlenky*. Kožený zápisník, neinventarizovaný Rodinný archiv Františka Kováře. Schopnost formulovat radikálně reformní myšlenky doložil Kovář i svými výpisky z děl řady velkých náboženských myslitelů i historiků (Tomáše Akvinského, Jaroslava Golla, Adolfa Harnacka, Immanuela Kanta, Alfreda Loisyho, Tomáše G. Masaryka, Johna H. Newmana, Josefa Pekaře, Jana Slavíka či George Tyrella).
- 33/ KOVÁŘ, F.: *Životopis*. Neinventarizovaný Rodinný archiv Františka Kováře.
- 34/ KOVÁŘ, F.: „K obsazení pražského arcibiskupství“. IN: *Právo národa* 16, 1919, s. 3.
- 35/ KOVÁŘ, F.: *Zápisník 1919*. ÚAM-CČSH, neinventarizovaný fond Františka Kováře.
- 36/ FARSKÝ, K.: *Doktorský diplom z 4. prosince 1909*. Archiv Katedry náboženských dějin a církevního práva UK HTE, karton 1. Jeho promotorem se stal prof. Josef Pachta. PEŠKOVÁ-KOUNOVSKÁ, O.: *Farský žije*. Praha, ÚR CČS 1937, s. 6.
- 37/ FARSKÝ, K.: *Zápas o svobodu ducha v Církvi československé*. Praha, CČS 1920, s. 1.
- 38/ Tamtéž: s. 18.
- 39/ KOVÁŘ, F.: *Zápis ze schůze Ohniska 16. června 1919*. ÚAM-CČSH, neinventarizovaný fond Františka Kováře.
- 40/ FARSKÝ, K.: *Zápas...*, s. 19.
- 41/ Tamtéž: s. 19.
- 42/ LÁŠEK, J. B.: „K problematice typologického vývoje CČSH“. IN: *Theologická revue* 1, 1988, s. 15; HAJN, A. (ed.): „Církev československá (CČS)“. IN: *Ročenka Československé republiky*. Praha 1927, s. 291–292.
- 43/ Protokol schůze DR-CČSH z 17. června 1922, ÚAM-CČSH, fond Protokoly DR 1921–22. Schůzi předsedal K. Farský. KUDLÁČ, A. K. K.: *Příběh(y) Volné myšlenky*. Praha, Lidové noviny 2005, s. 170.
- 44/ „Pastýřský list biskupů česko-moravských“. IN: *Ordinariátní list pražské arcidiecése* 10, 1920, s. 89.
- 45/ *Acta Apostolicae Sedis-Commentarium Officiale*, 1920, Num. 14, 17. prosince: Allocutio SS. D. N. Benedicti PP. XV., s. 585–588.

46/ SKALICKÝ, K.: „Revoluční dynamika evropské civilizace“. IN: *Teologické texty* 5, 1999, s. 149–153.

47/ PAVEL VI.: *O pokroku národů (Populorum progressio)*. Okružní list z 26. března 1967. Řím 1968, s. 6. I tento oficiální text rozpoznal sociální otázku jako světovou.

ThDr. Jaroslav Hrdlička (* 1959) vyučuje na Katedře církevních dějin a práva na Husitské teologické fakultě UK v Praze. V době studia na HTF se řadu let orientoval především na Památník národního písemnictví. Zde si uvědomil, že je pro společnost i církve nutné zpracovat řadu zasutých a tabuizovaných témat, povzbudit sebevědomí církve (československé husitské i katolické) a přispět k jejímu sebepoznání. Vědeckou cestu vidí i pod vlivem svých učitelů historiků A. Molnára, J. B. Láška a předního systematického teologa československé církve husitské Z. Kučery v pramenném bádání podloženém zkoumáním pohybu teologického a filozofického myšlení v naší vlasti. Roku 1996 spoluzaložil „Společnost Vlastimila Kybala“. Z její pudy pokračoval v badatelské práci v Archivech PNP, AV ČR, NM, MZ aj.



Milost rozumět své době a milovat ji

Rozhovor s Bernardem Montagnesem OP

Jak jste se setkal poprvé s fenoménem modernismu?

K tomu, že jsem se začal hlouběji zabývat modernistickou krizí, jsem se dostal přes svá bádání o dějinách Biblické školy v Jeruzalémě a o jejím zakladateli, otci Lagrangeovi. Byl jsem tak přiveden k tomu prozkoumat zblízka jednu kapitolu dějin modernismu, které univerzitní historici nevěnovali do té doby pozornost. A jsou zde i další osobnosti, které ještě zůstaly stranou pozornosti a jimž by stálo za to se věnovat, jako např. Msgr. Batiffol.

Říká se, že vy sám jste se setkal ještě v 50. letech s projevy antimodernistického boje a pocítil jeho osten na vlastní kůži. Jak ovlivňovala modernistická krize život církve v době ještě před koncilem?

Během mých studií teologie na Svatém Maximinu jsme byli obšťastněni encyklikou *Humani generis* (12. srpna 1950). Nestarali jsme se tehdy o to, co ji spojuje s encyklikou *Pascendi* (8. září 1907), přitom v době Pia XII. nedávala represivní opatření odpověď na nevyřešené otázky o nic víc než v době Pia X.

Co se týče mých začátků ve vyučování, lze říct, že se nepovažovalo za vhodné klást kritické otázky na adresu maritainovského tomismu, který byl ve Svatém Maximinu považován za nepřekonatelnou formu otevřenosti modernímu myšlení.

Jste znám jako autor základních prací o legendárním dominikánském biblistovi M.-J. Lagrangeovi. Co vás konkrétně přivedlo ke studiu jeho osobnosti?

Když jsem byl řádovým archivářem v Římě, měl jsem za úkol utřídit fondy kláštera sv. Štěpána v Jeruzalémě, v nichž jsem objevil dobře dochovanou korespondenci otce Lagrange s magistry řádu, počínaje otcem Frürwirthem až po otce Gilleta. V jiném fondu se nacházela Lagrangeova korespondence s otcem Cormierem, kterou otec Lagrange shromáždil v roce 1934 k procesu jeho blahořečení.

Do přepisování těchto dopisů jsem se pustil poté, co mě otec Vesco, ředitel Biblické školy, přizval ke spolupráci na oslavách stoletého výročí školy, které se připravovaly na rok 1990, a když mě v roce 1987 pozval k prozkoumání archivů v Jeruzalémě.

Nebylo možné studovat osobnost otce Lagrange bez toho, že by se člověk pustil do obecnějšího bádání o modernismu, obdobného tomu, jakému se věnoval v oblasti

francouzského univerzitního světa Emile Poulat, jehož práce pro mě představovaly nejlepšího průvodce. Později jsem se přes svá bádání dostal do kontaktu s Lorenzem Bedeschim a s centrem Urbino, kde jsou uchovány archivy Paula Sabatiera.

Díky Lagrangeovi jste důkladně poznal vývoj katolické biblistiky konce 19. a 1. poloviny 20. století. Po mém soudu se jedná o jednu z řady promarněných příležitostí církve, ze kterých se ostatně tento obor do dneška zcela nezotavil. Nebo se možnosti tehdejších katolických biblistů přeceňují? Lze Lagrange, stejně jako další biblisty (B. Allo, V. Zapletal), označit za nevinné oběti antimodernistického boje, nebo bylo na jejich přístupech i z dnešního pohledu něco problematického? A pokud ano, nebylo lepší ponechat jim jistý časový prostor, aby jejich přístupy dozrály a zkorigovaly se ve volné diskuzi?

Jako průkopník se musel Lagrange potýkat s nepříznivými podmínkami a poznal úděl průkopníků odsouzených k tomu, aby trpěli pro věc, kterou hájí. Chybil snad v tom, že měl, jak se dnes s oblibou říká, pravdu příliš brzy, v době, kdy jí veřejnost nebyla připravena naslouchat? Z námitek, které proti němu tehdy jeho protivníci vznášeli, nezůstalo nic. Co se týče odmítnutí ze strany hierarchie, ta byla pronesena čistě ve jménu účelnosti, ze strachu z pohoršení maličkých (či věřících, to vyjde nastejno). Je příliš jednoduché dát mu za pravdu teď, když je po všem, mělo mu být nasloucháno hned.

Rektor Biblického institutu, otec Mackenzie, k tomu ve své recenzi *Osobních vzpomínek* otce Lagrange, vydaných otcem Benoitem v roce 1967, sám poznamenává: „Jakkoli uznáváme dobrou vůli a počestné rozpaky mnoha jeho odpůrců, nemůžeme nelitovat škody, kterou církvi svou nechápavostí a svými předsudky způsobili. Je snadné říci, že Lagrange předběhl svou dobu, ale je tomu opravdu tak? Bylo by asi třeba říci, že byl člověkem právě své doby a že přinášel poselství, které bylo pro církev v jeho době naléhavé. Je nám nyní zřejmé, že když tehdejší církevní autority odmítly toto poselství přijmout, byla promarněna velká příležitost. [...] Ale je snadné být chytrý, když už se stalo, a možná by bylo naivní myslet si, že teologové a hodnostáři mohli tehdy uvažovat jinak.“¹ Tyto úvahy se stejně tak týkají i dalších odvážných vědců, věrných křesťanské víře, kterým církevní autority kladly překážky namísto toho, aby je podpořily.

Proces Lagrangeovy beatifikace byl zahájen již počátkem 90. let, v jaké je nyní fázi? Nebrání jeho úspěšnému dokončení přetrvávající skvrna na jeho pověsti jakožto modernistického teologa?

Diecézní proces probíhal na biskupství v Toulonu od roku 1990 do roku 1992 a jeho platnost byla potvrzena Kongregací pro svatořečení. Od té doby došlo při

vypracování pozice případu k mnoha zpožděním, domnívám se, že především proto, že toto svatořečení není nesené hnutím lidového nadšení, jaké v případě učeného exegety ani nemůžeme očekávat. Na památce otce Lagrange nemůže spočívat žádné podezření z modernismu, to by bylo příliš nespravedlivé.

Co se týče úcty k otci Lagrangeovi, tu dobře vyjádřil otec Benoit v roce 1967, když byly ostatky zakladatele školy ukládány v Jeruzalémě, v bazilice sv. Štěpána. „Shromáždění v modlitbě okolo jeho hrobu, v jistotě, že je stále mezi námi a modlí se s námi, se společně s ním budeme modlit, aby Bůh dopřál [...] všem synům církve, aby tak jako on překonali krize víry, které zuří ještě dnes, a jako on pracovali poctivě, střízlivě, odvážně a pokorně ve službě Slovu.“

Nakolik lze vznik této krize připisat na vrub nevyřešenému vztahu církve k moderní době, který se vlekl od Francouzské revoluce? Jak souvisela krize víry s výkladem Písma?

Moderní kritická věda a tradiční kněžské vzdělání byly, zvláště v případě interpretace Bible, v 19. století ve vážném rozporu, který byl s to vzdálit od církve ty, kterým byla jako pravdy víry představována tvrzení, jež historická kritika ukázala jako nepravdivá. „Je třeba, aby v současné krizi poskytla *Revue biblique* útočiště vzdělaným lidem, kteří nechťejí, aby byl katolicismus zničen exegezí, ať už z opovážlivosti, či z hlouposti. Domnívám se, že pošetilství pana Filliona škodí pověsti církve stejně jako troufalosti pana Loisyho,“ píše otec Lagrange v roce 1904.

Lze modernistickou krizi definovat jako náhlý, v leccems naivní a nepromyšlený příklon k moderní vědě, který je následován (panickou, či sebezáchovnou) reakcí většiny věřících a vedení církve? Padlo tu jméno Loisyho...

Autority v církvi znepokojovalo právě to, že se mladí – zvláště v seminářích –, odrazovaní veteší, jež jim byla předkládána, a okouzlení novinkami, které s sebou přinášela historická kritika, nechávali strhnout naivním pokušením. Jak napsal v roce 1903 otec Lagrange na téma evangelia a církve: „Neopomenula se jediná příležitost k tomu, aby se zdůraznilo, že kniha pana Loisyho je smutným znamením doby. Ale jeden vědec, jakkoli významná je jeho osobnost, netvoří dobu sám o sobě. Smutným znamením doby je přijetí, kterého se jeho knize dostalo, a zmatek, který odhalila.“ Jak zjednat nápravu? Tak, že budeme, jak si to přál Lagrange a někteří další, odvážně čelit problémům, či tak, že se budeme chránit defenzivními opatřeními, jak o tom rozhodly církevní autority? Pomohla kdy policejní opatření k rozřešení intelektuálních otázek?

Dnes víme, že integristické skupiny zaměřené na boj proti modernistům byly velmi dobře organizované a měly podporu z nejvyšších církevních kruhů (Sapiniéra). Existovaly podobné struktury i mezi modernisty?

Neodpovídalo by realitě představit si, že by ti, kdo odmítali ustrnutí církve na pozicích, jež považovali za překonané, a kteří se považovali za progresisty, tvořili jakousi tajnou skupinu určenou k převratu v církvi. Nešlo o žádné spiklence, kteří by byli organizováni v hnutí podobném Sapiniéře integristů, ale tvořili jistě různé sítě vztahů, podle toho, jak si byli blízcí a jak přátelské poměry k sobě chovali. Byl zde okruh přátel Loisyho, von Hügela, Genocchiho, Paula Sabatiera atd.

Přitom však tito muži pokroku a modernizace nebyli zdaleka s to shodnout se na vytvoření nějaké soudržné koalice. Lagrange a jeho přítel Batiffol považovali Loisyho a jeho přátele za protivníky, zatímco konzervativní staromilci měli Lagrange a Batiffola za modernisty. Věrnost církvi je vedla k tomu, že museli bojovat zároveň na dvou opačných frontách.

Nakolik se do zápasů mezi modernisty a antimodernisty promítaly dobové politické konflikty ve Francii, Itálii a dalších zemích, především spor mezi monarchisty a republikány, mezi autoritativními a absolutistickými a naopak liberálními a prodemokratickými hnutími?

To je podnětná otázka, kterou však nejsem s to úplně zodpovědět. Ale můžu říci, že odvážná otevřenost Lagrange souvisí hluboce s tím, že byl, jak sám vyzdvihuje už v projevu při otevření Biblické školy 15. listopadu 1890, liberálem lacordairovské inspirace: „Pokusme se my, kteří milujeme všechno krásné a dobré, co miluje naše doba, projít s ní životní cestu.“

Modernisté například často deklarovali svoji touhu po odhalení pravdy pomocí moderních vědeckých metod...

Můžu každopádně říct, že za své pojetí koherence pravdy vděčí Lagrange své tomistické formaci: „Věřili jsme, že můžeme mít důvěru v sílu pravdy.“ Pravda vědy a pravda víry si nemohou protřečít, ovšem pod podmínkou, že ani jedna strana nebude prosazovat jako dokázaná tvrzení, která přesahují vědu či Zjevení. Přehnané závěry se mohou objevit na obou stranách. Dekrety Biblické komise, které tolik sužovaly exegety za pontifikátu Pia X., byly považovány za dokumenty magisteria až do doby, kdy byly roku 1955 prohlášeny za překonané.

Není sporu o tom, že v myšlenkovém kvasu přelomu 19. a 20. století celá řada teologů a exegetů podlehl nadšení z moderní vědy a filozofie a vzdálila se podstatě křesťanské víry. Existují nějaká základní kritéria jak odlišit skutečné modernisty od poctivých věřících badatelů? Které z jejich přístupů jsou trvale nepřijatelné?

Alespoň v oblasti biblické exegeze se rozhodující kritérium týká jejího předmětu – je Bible obyčejný dokument dějin náboženství, který patří výhradně do kompetence věd, jež se zabývají textem a jeho prostředím, nebo je to Slovo Boží přijaté církví a v církvi, osvětlené různými vědami, které jsou nutné k interpretaci textu, a jehož interpretace je založena na víře? Toto kritérium vyznačuje dělící čáru mezi exegezí na Sorbonně a exegezí v církvi, abychom užili obratu Paula Dreyfuse.

Ve Francii byly do kategorie modernistů zařazeni stejně Alfred Loisy i M.-J. Lagrange, mohl byste právě na jejich příkladu naznačit různé typy „modernizujících autorů“?

Rozdíl mezi Loisym a Lagrangem spočívá v tom, co jsem právě zmínil. Lagrange se k tomu vyjádřil ve svém úvodu k 2., rozšířenému vydání *Historické metody* (*La Méthode historique*) z roku 1904: „Bible je smíšená látka, zároveň historický dokument a inspirovaná kniha, a tato smíšená látka je základem smíšeného statusu exegeze.“

Lze odhadnout, jaké procento kněží, teologů či laiků opustilo v době modernistické krize církev? Jaké byly jejich osudy?

Aby bylo možné představit statistické zpracování následků krize, bylo by třeba mít přístup k nějaké kvantitativní dokumentaci, jaká, zdá se, neexistuje. Zajímavou dokumentaci naproti tomu představují literární díla, ať už se jejich hrdinové od víry vzdalují, nebo ji znovu nalézají. Lucienne Portier publikoval v roce 1973 článek o odrazech či přítomnosti modernismu v románu,² který by si žádal mnohá doplnění. Jean Guittou v roce 1935 přinesl svědectví o tom, jakou službu prokázal otec Lagrange křesťanským vysokoškolským vzdělancům, kteří se vzdálili (či mohli vzdálit) od víry pod vlivem biblické kritiky.³

Co říkáte na oblíbenou tezi integristických katolíků, že na II. vatikánském koncilu zvítězily modernistické myšlenky?

Odkdy nebo kvůli čemu by se snad církev měla stát nehybnou fosilií? Živé tělo se stále rozvíjí a přitom si stále zachovává svou identitu. Toto je živá tradice naší církve.

V moderní katolické historiografii se prosazuje názor, že pro církev byla větším problémem nikoliv modernistická, ale antimodernistická krize. Jaký je váš pohled?

Antimodernisté nesou obrovskou zodpovědnost za latentní pokračování krize: zastírání otázek položených víře neznamená jejich vyřešení, otázky budou tím spíše přetrvávat a nadále znepokojovat.

Existují svědectví (Paul Claudel), že práce exegetů jako Lagrange skutečně znejišťovaly dosavadní obraz katolické víry nejen u prostých věřících (např. rozdělení knihy Izajáš na dvě části). Církev celé 19. století, ale prakticky dodnes argumentuje potřebou brát ohledy na prostou víru prostých věřících. Opravňuje to učitelský úřad církve k disciplinárnímu „ukázněvání“ teologů a exegetů?

Vzpomínám si na kanovníka Jacquesa Leclercqa, profesora na univerzitě v Lovani, který si při jedné ze svých přednášek posteskl, že hierarchie měla vždy největší hrůzu z pohoršení prostých a slabých, nikdy z pohoršení silných a učených. Pastorage vycházející z této obavy nepřipravuje člověka k tomu, aby se střetl s podněty, jež křesťanské víře přináší současná kultura.

Co se týče teologů, je normální, že jim magisterium – protože vykonávají úřad církve – může občas říci, že se v jejich učení nepoznává. Zároveň by však měla být pravidlem svobodná výměna svobodných názorů.

Lze zformulovat nějaké základní poučení z doby modernistické a antimodernistické krize? Zvláště pro současnou církev, její představitele, pro teology a pro věřící?

Pracovat, pracovat a ještě pracovat, ale zároveň věnovat pozornost práci a bádání druhých, sdílet s Lacordairem milost rozumět své době a milovat ji.

Vy sám jste prožil celou 2. polovinu 20. století, která v církvi znamenala dobu velkých proměn. Jak tyto změny hodnotíte? Jaké jsou podle vás největší výzvy církve pro budoucnost? Jaký vývoj katolické církve a vůbec křesťanství jako celku jakožto historik a teolog očekáváte?

Nic mě neopravňuje k tomu, abych předvídal budoucnost. Ale je třeba se na ni připravit schopností naslouchat a přijímat, bez níž není možné žádné rozlišování.

Kněžské svěcení jsem přijal v roce 1950, takže jsem zažil všechna očekávání poválečného *renouveau*. Koncil představoval velikou naději, jež nebyla zkla-

mána. Den co den děkuji Bohu za liturgickou reformu, která pro mě osobně znamenala velkou milost. Duch Boží, který vede svou církev, působí mezi námi. Deo gratias.

Děkuji za rozhovor.

Připravil Tomáš Petráček, Toulouse, 9. dubna 2007.
Z francouzštiny přeložila Klára Jelínková.

POZNÁMKY:

1 *Biblica* 49, 1968, s. 104–106.

2 „Reflets ou présence du modernisme dans le roman“. IN: *Littérature et société, Recueil d'études en l'honneur de Bernard Guyon*. Paris 1973, s. 281–298.

3 „L'œuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange“. IN: *Cahiers de la nouvelle journée* 28, Paris 1935, s. 215–224.

Bernard Montagnes OP (* 1924), francouzský teolog, filozof a církevní historik. Nejprve přednášel dvacet let středověkou filozofii, později působil jako řádový archivář v Marseille, Římě a Toulouse. Zabývá se především dějinami provincie Toulouse a osobnostmi jako H. Cormier, D.-H. Lacordaire a G. Savonarola. Zmiňme alespoň jeho monografii *Architecture dominicaine en Provence* (1979) a souborné vydání jeho článků *Les Dominicains en France et leurs Reformes* (2001). Od 80. let zveřejnil celou sérii článků k životu a dílu legendárního francouzského dominikánského exegety Marie-Josepha Lagrange. Od roku 1990 je postulátorem procesu blahorečení této významné postavy dějin katolické biblické vědy a autorem důkladného životopisu *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique* (2005). Díky své práci se stal mimořádným znalcem osudů katolické progresivní exegeze v době (anti-)modernistické krize. V červnu 2007 přijal nejvyšší akademický titul udělovaný v dominikánském řádu – Magister sacrae theologiae.



Církev v době (anti-)modernistické krize

Přehled hlavních událostí

- 1789 Francouzská revoluce představuje přes slibné počátky první tvrdou konfrontaci nového světa s tradicí katolické církve. Počáteční podíl francouzských duchovních při zásadních reformách společnosti se brzy změnil v nelítostné pronásledování církve, kterou se vůdci revoluce pokusili rozdělit krutým násilím na katolických věrných Římu a založením národní „konstituční“ církve, která se ale sama později nevyhnula pronásledování. Snem vůdců jakobínského teroru bylo vytvoření nové společnosti, zcela oproštěné od vlivu církve. Vedení církve reaguje příklonem k evropským mocnostem, které bojují proti revoluční Francii, a především naprostým a nerozlišeným odmítnutím prakticky všeho, co nese a hlásá Francouzská revoluce.
- 1830 Další pokus o smíření mezi církví a modernou. Francouzští kněží Félicité Lamennais a Dominique-Henri Lacordaire spolu s filozofem Charlesem Montalambertem zakládají časopis *Avenir (Budoucnost)* a navrhují, aby se církev a papežství postavily do čela zápasu evropských národů za národní, politickou, sociální emancipaci a lidská a občanská práva.
- 1832 Papež Řehoř XVI. odsuzuje encyklikou *Mirari Vos* svobodu svědomí a tisku, odluku církve a státu a další návrhy liberálních katolíků jako absurdní a nepřijatelné kompromisy s duchem moderní doby.
- 1848–1849 Celou Evropou proběhne vlna protiautoritářských revolucí a revolt, nejednou s protiklerikálním ostnem. Papež Pius IX., zprvu naděje italských nacionalistů, kteří v něm viděli vůdce sjednocené Itálie, je vyhnán Garibaldim z Říma. Po pobytu v Gaetě je dosazen rakouskými a francouzskými vojáky do čela znovuobnoveného církevního státu. Prestiž papežské moci utrpí další ránu.
- 1858 Inspirován novým fenoménem mariánských zjevení (La Sallette, Rue du Bac) přistoupí Pius IX. k vyhlášení dogmatu o Neposkvrněném početí Panny Marie. Jde v podstatě o první výkon papežské neomylnosti ještě před přijetím samotného dogmatu.
- 1864 Pius IX. vydává encykliku *Quanta Cura* a seznam 80 odsouzených „dobových omylů“ nazvaný *Syllabus*, který opět výslovně odsuzuje svobodu svědomí, svobodu kultu a tisku a myšlenku, že by se měl papež smířit s moderním světem.
- 1869–1870 Jednání I. vatikánského koncilu, který stihl projednat jen malou část své agendy. Sněmu se účastnilo asi šest stovek biskupů. Přijetí konstituce *Dei Filius* o zjevení a poznatelnosti Boha. Nejvíce času pohltila diskuze o papežském jurisdikčním primátu a neomylnosti.

- 1870 Schválení dogmatu o papežské neomylnosti a o papežském jurisdikčním univerzálním primátu nad celou církví. Definitivní zánik papežského církevního státu způsobený odchodem francouzského vojenského kontingentu a vpádem italské armády. Papež a kurie, ale i mnozí katolíci utrpí hluboké trauma. Papež se prohlásí vatikánským vězněm, po desítky let vůbec neopouští město a zakáže italským katolíkům jakkoliv se podílet na politickém životě Itálie. Jde v podstatě o konec světské moci papeže.
- 1871 Mnichovský profesor, nejuznávanější historik a znalec rané církve té doby Ignác Döllinger je exkomunikován z církve pro nepřijetí dogmatu o papežské neomylnosti a primátu, jejichž údajné trvání od počátku pokládá za odporující historické pravdě. Spolu s ním odchází celá řada katolických intelektuálů a vysokoškolských profesorů. Aniž by k nim kdy sám Döllinger vstoupil, vzniká Starokatolická církev, která také odmítá obě dogmata, ale větší ohlas najde jen v některých oblastech Německa a Švýcarska.
- 1871–1914 Vyhlášení dogmat o papežské neomylnosti a primátu posloužilo celé řadě vlád v Evropě, především Německu a Holandsku, ale i Rakousku, Francii a Belgii, aby prohlásily dosavadní dohody se Sv. stolicí za neplatné „pro změnu partnera“ a zahájily vládní a zákonná opatření na omezení či eliminaci vlivu a postavení církve ve společnosti, školství, kultuře, rodinném životě a politice. Kulminace zápasu mezi církví a antiklerikálními vládními elitami představují léta 1871–1878 a 1904–1914.
- 1879 Encyklika Lva XIII. *Aeterni Patris* – učení sv. Tomáše se stává přikázaným modelem pro veškerou církevní filozofii a teologii. Vedle podpory tzv. třetí scholastiky (římská jezuitská škola tomismu), měla encyklika pozitivní dopad v tom, že podnítila vlastní studium původních děl sv. Tomáše a kritický výzkum historického Tomáše (edice *Commissio Leonina*, historik Mandonnet, později Chenu a další).
- 1890 Založena dominikánská *Ecole biblique* v Jeruzalémě (ředitel M.-J. Lagrange OP) a dominikánská teologická fakulta ve švýcarském Fribourgu (kde působí pozdější „modernističtí“ exegeti Vincent Zapletal, Vincent Rose a Bernard Allo, historik Pierre Mandonnet vedle pozdějších proslulých antimodernistů Alberta-Marie Weisse a Sadoka Szabó.
- 1893 Vychází encyklika *Providentissimus*, která umírněně podporuje rozvoj biblických studií, ale nepředstavuje základní souhlas s historicko-kritickou metodou.
- 1893 Francouzský kněz Alfred Loisy, nejznámější a kontroverzní postava progresivní katolické biblické exegeze, musí kvůli příliš odvážným tezím o otázce autorství a kompozice některých biblických knih na příkaz arcibiskupa Richarda opustit výuku na Katolickém institutu v Paříži.
- 1897 Mezinárodní kongres katolických učenců ve Fribourgu. Soukromý učenec baron Friedrich von Hügel a M.-J. Lagrange OP přednesou odvážné a novátorské příspěvky

ke studiu SZ, především teorii o pramenech v Pentateuchu, která zpochybňuje Mojžíšovo autorství celého souboru a otvírá otázku kompozice a autorství biblických knih a potažmo otázku inspirace a uplatnění historicko-kritické metody na Bibli.

- 1901–1903 Tato doba představuje nejsvobodnější a nejdynamičtější období katolické progresivní exegeze (doba mezi smrtí kardinála Camilla Mazelly SJ v roce 1900 a zesnutím papeže Lva XIII.).
- 1902 Lev XIII. zřizuje *Papežskou biblickou komisi* (PBK) na podporu a rozvoj katolické exegeze. Vycházejí zásadní publikace: Alfred Loisy: *Evangelium a církev*, M.-J. Lagrange OP: *Historická metoda a její využití pro studium Bible*, Vincent Zapletal OP: *Biblická zpráva o stvoření ve světle nejnovějších vědeckých objevů*.
- 1903 Smrt Lva XIII. Volba Pia X., jehož heslo „Instaurare omnia in Christo“ je chápáno nejen pastoračně, ale také politicky (obnova církevního státu). Na Index je uvedeno pět exegetických a historických prací Alfreda Loisyho.
- 1904 Nejznámější německý progresivní exegeta Franz von Hummelauer SJ musí na příkaz generála jezuitů odejít jako kaplan na berlínské předměstí a opustit exegezi, stejně jako řada dalších progresivních jezuitských exegetů. Začínají tiskové kampaně tradicionalistického tisku proti „modernizujícím“ autorům. Místa na římských seminářích a fakultách obsazují konzervativní biblisté.
- 1905 Vychází první z celkem 14 dekretů PBK k biblickým otázkám. PBK se mění na dohlížecí orgán, který postupně silně omezí pole působnosti katolických exegetů. Ve Francii dochází k „nepřátelské“ odluce státu a církve. Majetek církve je zkonfiskován včetně kostelů, řády jsou znovu zakázány.
- 1906 Vychází dekret o Mojžíšově autorství Pentateuchu, který vylučuje teorii pramenů a zavazuje všechny katolické exegety zastávat tradiční názor, že Mojžíš je autorem všech pěti knih Mojžíšových.
- 1907 Přísný zákaz publikace Lagrangeova komentáře ke *Genesi* a knihy jezuita Condamina o Izajášovi kvůli teorii o existenci Deuteroizajáše.
3. července vychází dekret *Lamentabili* a 8. září encyklika *Pascendi*, které odsuzují modernismus jako „snůšku všech herezí“.
Vincenc Zapletal OP vydává po velkém zápase s cenzurou a mnoha kompromisech kritický komentář k *Velepísmi* problematizující Šalomounovo autorství knihy.
- 1908 Nejprísnejší exkomunikace Loisyho, tichý odchod anglického jezuita George Tyrrella, vynikajícího spirituálního teologa a originálního myslitele, a několika dalších teologů, exegetů. Drtivá většina obviňovaných navzdory nepochopení a pronásledování zůstává v církvi. Vychází další dekret Papežské biblické komise zapovídající teorii o Deuteroizajášovi.
- 1909 Dotvoření tajné celoevropské integristické zpravodajské sítě Sapiniéra, která se s vědomím nejvyššího vedení církve soustředí na udávání a osočování údajných modernistů

a organizuje proti nim ostré kampaně v tisku. V jejím čele stojí podsekretář Státního sekretariátu Msgr. Umberto Benigni.

Založení Papežského biblického institutu v Římě, který měl pod vedením jezuitu Leopolda Foncka neutralizovat vliv progresivních dominikánských exegetů z Jeruzalémské biblické školy a vytěsnit je z církve.

Vychází dekret PBK o historičnosti a doslovném výkladu událostí v prvních kapitolách knihy *Genesis*.

- 1910 Odsouzení francouzského katolického hnutí Sillon, které se snažilo o smíření s demokracií a republikánskou formou vlády. Zavedení Antimodernistické přísahy pro všechny držitele jakýchkoliv církevních úřadů, skládané také před kněžským svěcením.

Vychází další dekret PBK – potvrzení Davidova autorství převážné většiny žalmů, bez výjimky pak všech, které jsou jako davidovské označeny v Novém zákoně.

Vincenc Zapletal OP po aféře ohledně jeho (nejprve Piem X. přímo zakázané, a nakonec povolené) kandidatury na post rektora univerzity ve Fribourgu pronáší svůj slavný rektorský projev „O některých úkolech katolické exegeze“, kde hájí katolickou progresivní exegezi, její potřebnost a oprávněnost. Problémy při studiu Bible jsou reálné a zákazy je nemohou vyřešit.

- 1912 Lagrangeovy knihy jsou zakázány v seminářích, následuje jeho nucený odchod na neurčito z Jeruzaléma. Slavný patrolog a historik Luis Duchesne se ocitne na Indexu. Následuje útok římských úřadů na slavnou jezuitskou školu bollandistů v Belgii a jejího ředitele Hippolyta Delehaye. Kvůli pozvánkám pro Lagrange a Zapletala je málem zapovězen religionistický kongres v Lovani.

- 1913 Poslední z tvrdých tiskových kampaní proti údajným modernistům po celé Evropě, hlavně ve Francii, Itálii a Švýcarsku.

- 1914 Smrt Pia X., zvolení Benedikta XV., encyklika *Ad beatissimi* mající uklidnit poměry uvnitř církve.

- 1914–1918 I. světová válka. V Belgii je náhodně objeven archiv Sapiniéry, díky němuž mohli historici zjistit význam této integristické organizace, její celoevropské aktivity a napojení na kardinály Merryho del Val, de Laie a samotného papeže Pia X.

- 1921 Státní sekretář kardinál Gasparri rozpouští Sapiniéru, Benigni se přidává k fašistickému hnutí.

- 1929–1930 Postupně umírají vlivní integrističtí kardinálové: Merry del Val, van Rossum.

- 1936 Změny v Papežské biblické komisi – nastupují budoucí kardinál Bea SJ a dva Lagrangeovi žáci Jacques Vosté OP a budoucí kardinál Tisserant.

- 1937 M.-D. Chenu OP vydává svůj malý spis o teologické škole le Saulchior, který znovu doceneňuje historické dimenze církve a objev skutečné autentické patristické a scholastické tradice proti „mělké“ tradici neoscholastické – příprava „la nouvelle theologie“.

- 1938 Umírá Lagrange a Zapletal.
- 1940 Umírá Loisy a Condamin.
- 1943 V encyklice *Divino afflante Spiritu* papeže Pia XII. se po čtyřiceti letech uznává existence literárních druhů v Bibli. Chenu a jeho spisek *Le Saulchoir* jsou uvedeni na Index zakázaných knih.
- 1955 Polooficiální, ale faktické uznání neplatnosti dekretů PBK, vyhlášena „plena libertas“ pro otázky literární kritiky, autorství, datace vzniku, integrity a kompozice textu Písma svatého.
- 1962–1965 Druhý vatikánský koncil a dogmatická konstituce *Dei Verbum* definitivně rehabilitují historicko-kritickou metodu při výkladu Bible. V dalších dokumentech se koncil inspirovat řadou jiných návrhů „modernizujících“ teologů počátku století (národní jazyky v liturgii, nové pojetí církve, úloha laiků atd.).
- 1967 Zrušení antimodernistické přísahy a zrušení Indexu zapovězených knih.
- 1987 Beatifikace litevského „modernisty“ Jurgise Matulaitise, který byl kdysi obviněn ze sociálního modernismu.
- 1990 Zahájení beatifikačního procesu M.-J. Lagrange OP, zakladatele Jeruzalémské biblické školy.
- 1992 Promluva papeže Jana Pavla II. k případu Galileo, v níž přirovnává Galileovu aféru k biblické otázce v době modernistické krize. Papež prohlašuje, že lidé jako Lagrange by dokázali provést nezbytná rozlišení, kdyby dostali čas a příležitost.
- 2002 Joseph kardinál Ratzinger ke 100. výročí PBK prohlašuje, že učitelský úřad v období modernismu nepřiměřeně zúžil prostor pro teologické bádání (tento text je publikován i česky v časopise *Communio* 2003, č. 3).

Přehled připravil Tomáš Petráček.



Legenda k obrazovému doprovodu

obálka: *Příběh končí. Ale my stojíme stále před otázkou: Kdo je Robur? Dozvíme se to někdy? Dnes už to víme. Robur, toť budoucí věda, snad už věda zítřka. Totť jistá záloha budoucnosti.*

Létá ještě Albatros zemským ovzduším, říší, kterou mu nikdo nemůže vzít? Nelze o tom pochybovat. Objeví se snad Robur Dobyvatel jednoho dne, jak to slíbil? Ano! Přijde prozradit tajemství svého vynálezu, který může změnit sociální a politické podmínky světa.

Budoucnost vzdušné dopravy náleží letounům, a ne balónům! Konečné dobytí vzduchu je vyhrazeno Albatrosům!

(JULES VERNE: *Robur Dobyvatel*. Praha, Státní nakladatelství dětské knihy 1964. Překlad Václav Netušil. Původní francouzské ilustrace L. Benetta a G. Rouxe.)

s. 1, 52 Papež sv. Pius X., vlastním jménem Giuseppe Sarto (1835–1914).

s. 7 Marie-Joseph Lagrange OP (1855–1938), dominikánský biblista, zakladatel Biblické školy v Jeruzalémě a *Revue biblique*.

s. 8 a/ Marie-Joseph Lagrange OP; b/ sv. Pius X.; c/ Alfred Loisy.

s. 62 Eudoxe Irenée Mignot (1842–1918), arcibiskup z Alby.

s. 84 Kardinál Rafael Merry del Val (1865–1930), státní sekretář papeže Pia X., jeden z vůdců antimodernistického boje.

s. 109 Alfred Loisy (1857–1940), jeden z nejlepších biblistů a orientalistů své doby, hlavní představitel a symbolická postava katolického modernismu, exkomunikovaný roku 1908.

s. 110 Henri-Dominique Lacordaire OP (1802–1864), geniální kazatel a obnovitel dominikánského řádu ve Francii, představitel prodemokratického a liberálního katolicismu.

s. 121 Vincent Zapletal OP (1867–1938), významný (německy píšící) český biblista, během svého působení na univerzitě ve Fribourgu opakovaně obviňovaný z modernismu.

s. 122 Max Švabinský: Josef Doubrava (1852–1921), sídelní biskup královéhradecký, kolovaná mědirytina, 1913.

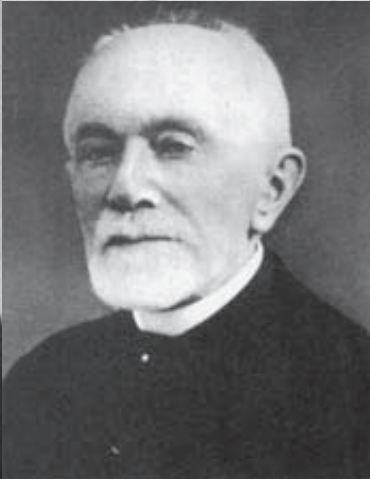
s. 130 a/ Lev kardinál Skrbenský, svobodný pán z Hříště (1863–1938), arcibiskup pražský (1899–1916), arcibiskup olomoucký (1916–1920); b/ František Kordač (1852–1934), arcibiskup pražský (1919–1931); c/ Karel Farský (1880–1927), zakladatel a první patriarcha Církve československé; František Kovář (1888–1969), významný činovník a pozdější patriarcha Církve československé.

s. 142, 150 Bernard Montagnes OP, Magister Sacrae Theologiae (foto: Mikuláš Buzický OP).

s. 156 Vatikán, Sixtinská kaple 12. února 1930 – kardinál Rafael Merry del Val asistuje papeži Piu XI. u slavnostní bohoslužby k výročí papežské korunovace.

- s. 159 a/ Félicité Lamennais (1782–1854), nejprve čelný protagonista ultramontanismu, později zakladatel liberálního katolicismu, po své exkomunikaci bojovník za demokracii a lidská práva; b/ Charles Forbes de Montalembert (1810–1870), vlivný francouzský myslitel a politik, představitel liberálního katolicismu; c/ Ignaz von Döllinger (1799 až 1890), německý kněz, církevní historik a patrolog, profesor mnichovské univerzity, odmítl dogma o papežské neomylnosti pro jeho nedoložitelnost z tradice církve; d/ Antonio Rosmini (1797–1855), originální italský myslitel a teolog, řada jeho myšlenek na reformu církve byla církevními autoritami odsouzena; e/ papež Pius IX. (1792 až 1878); f/ Szádok Szabo OP (1869–1956), maďarský teolog, vůdčí osobnost antimodernistického proudu v dominikánském řádu; g/ Umberto Benigni (1862–1934), italský kněz a kuriální hodnostář, zakladatel tajné celoevropské špiónážní a denunčiací integristické sítě Sodalitium Pianum (Sapiniéra), později fašistický aktivista; h/ Hipolyte Delehaye SJ (1859–1941), vynikající znalec církevních dějin, ředitel proslulé školy bollandistů v Belgii, opakovaně postihovaný za „modernizující“ tendence „příliš kritického“ zpracování dějin světců a kanonizací; ch/ papež Lev XIII. (1810–1903).
- s. 160 a/ kardinál Mariano Rampolla del Tindaro (1843–1913), státní sekretář Lva XIII., prosazoval otevřenější postoje v otázce moderních vědeckých metod i demokratických politických systémů; b/ George Tyrrell SJ (1861–1909), anglický jezuita, brilantní spirituální teolog, nejlepší teoretik cílů a motivací modernistického „hnutí“; c/ Pierre Mandonnet OP (1858–1936), francouzský církevní historik působící na univerzitě ve Fribourgu, opakovaně obviňovaný z modernismu; d/ Antonio Fogazzaro (1842–1911), slavný italský spisovatel, autor románu *Il Santo* (*Světec*), jehož četba údajně přiměla Pia X. k rozhodnutí vydat encykliku *Pascendi*; e/ Alfred Loisy (1857–1940); f/ Ernesto Buonaiuti (1881–1946), italský kněz a významný teolog, exkomunikovaný představitel liberálního a prodemokratického katolicismu; g/ Hyacinthe-Marie Cormier (1832–1916), generální představený dominikánského řádu v kritických letech 1904–1916, účinně bránil odsouzení „modernizujících“ dominikánů jako Lagrange, Zapletala či Mandonneta; h/ papež Benedikt XV. (1854–1922); ch/ Yves M.-J. Congar OP (1904–1995), teolog, jeden z hlavních teologických poradců na II. vatikánském koncilu.
- s. 168 28. 8. 2007 uběhne 100 let od beatifikace sv. Zdislavy papežem Piem X. Při této příležitosti bude v bazilice sv. Vavřince a sv. Zdislavy v Jablonném v Podještědí slavnostně umístěna busta papeže sv. Pia X. Na obrázku je použit výřez fotografie modelu od akademického sochaře Petra Nováka (Foto: Václav Novák).





English Summary – (Anti-)modernism 1907–2007

Otto Weiss

The Catholic Modernism

(Concept – Selfidentification – Forms – Effects)

The German historian and theologian, the author of many basic works on modernism and antimodernism in Germany and Italy, provides in the present study a synthetic view on the phenomenon of modernism. He starts from an analysis of the very name „movement“ and explains its intrinsic incoherency. In fact, there can be no talk about a „movement“ in the right sense of the word. The only thing uniting all the „modernists“ was a distaste for neoscholastic theology of the „Roman school“, and a conviction that the Church in its life and teaching must respond to radical changes in modern world. Further, Weiss gives historical context of the time and a very successful picture of the various „modernisms“ in some European countries (Germany, Italy, France, England), and the U.S.A. The main stress is put quite understandably on the German speaking area where modernism was not so much of a theory, rather it was a practical way of reform Catholicism. The author thoroughly examines the integrist drift in the Church that was allowed – during the pontificate of Pius X. – to eliminate progressive theologians, exegetes, and historians. He strives to follow the subsequent acting of modernism, including the question of its influence on Vatican II. Generally, he sees modernism as part of a wider phenomenon of liberal Catholicism. From early 19th century, long unsuccessfully, it made an effort to reconcile the Church with modern times, with the ideas of human and civic rights, with individualism and democracy.

Guy Bedouelle OP

Pius X.: an Intransigent Pope or a Reformer?

Article of the French professor of Church history at the University of Fribourg, the president of the famous Centre d'études de Saulchoir in Paris, introduces us to the various aspects of the personality of Pope Pius X as well as the complex background of his times. Even today this Pope is characterized as a reactionary by some (conflict with modern society – condemnation of the so called modernism and the subsequent „atmosphere of pillory“) or a courageous saint by others (abolishing the right of veto of some powers in the papal election, the far-reaching internal Church reform – communion of children, implementing the reforms of Vatican I, or laying grounds for a new legal Code). Bedouelle questions these antitheses, often artificial, and puts them in their theological and political context. He points at the continuity of accents with the preceding and the subsequent pontificates, and creates a multiform picture of the Pius who „in many ways was a conservative, and yet was one of the greatest reform Popes in the history“.

Tomáš Petráček

An Archbishop and "His Modernist"

(E. I. Mignot and A. Loisy – a History of Forbidden Friendship)

This contribution shows on a concrete example that the modernistic crisis cannot be seen in a simplistic way – as a conflict of the conservative representatives of Catholic hierarchy and the progressive, critical Catholic scholars on faculties of theology and philosophy. He acquaints us with the bishop of Fréjus, later archbishop of Albi in Southern France, Irenée Mignot, who was lively interested in the questions of scientific exegesis and his whole life long he strived to defend the historical-critical method's place in the Catholic Church and exegesis. Although he produced many an interesting reflection and text on the theme, he became more famous as a friend of one of the modernistic leaders of baron Friedrich von Hügel as well as a protector of a prominent modernist, the French exegete Alfred Loisy. The axis of this study is, on the one hand, the attempt to defend Loisy from the attacks of conservative exegetes and hierarchs, on the other, the effort to fight Loisy's tendency towards subjectivism and rationalism. Mignot suffered from the Church's condemnation of modern scientific methods and the progressive radicalization of Loisy that eventually led to excommunication. Mignot considered the whole conflict as an unfortunate misunderstanding and a mistake although he was fully aware of the one-sidedness and errors in some radical theses of modernist authors. He believed that further study and free discussion could eliminate the excesses and transform the new methods into an effective instrument in service of the Church.

Štěpán M. Filip OP

The Modern Encyclical Against Modernism,

thus What Is Still Valid in the *Pascendi Dominici Gregis* Encyclical?

The article by a Dominican from Olomouc, Štěpán M. Filip, tries to define which theses of the encyclical *Pascendi Dominici gregis* are still relevant and up-to-date. After laying down basic principles of explaining Church's magisterial documents and providing a brief presentation of the encyclical the author demonstrates its doctrinal continuity with subsequent teachings of the magisterium, especially in Pius XII's *Humani generis* encyclical, some parts of the Vatican II documents, John Paul II's *Fides et ratio* encyclical, and the present Pope's speech at the Regensburg University. On this basis, a claim is made on the constant validity of the main purpose of the encyclical, namely, its condemnation of the philosophical-theological system of modernism. This is further illustrated by some theses of the modernistic doctrine, especially regarding the philosophical grounds of phenomenism and immanentism; the concept of faith and its relation to reason; the dogma's origins and development; the origins and nature of Scripture; its criticism; the Church's origins and nature. Of continual relevance is also the special recommendation of St. Thomas Aquinas's doctrine as a remedy against modernism.

Benedict T. Viviano OP

The Church in the Modern World and the French Dominicans

The core of the article is the fact that the Roman Catholic Church's leadership had some difficulties to adapt to the cultural and political reality two hundred years after the French revolution (1789), and that, eventually, the new situation and its challenges were met by the Church with the help of a little group of predominantly French Dominicans.

In the mid 19th century, the key theme was the issue of parliamentary democracy refused by the monarchistic politicians (Metternich) having strong influence on the Church and by some lay authors (de Maistre). A change of attitude in the Church was effected, most of all, by the Dominican H.-D. Lacordaire who could point, among other things, to democratic principles at the roots of the Dominican Order.

At the turn of the century, the core of the dispute was the historical-critical method used in approach to the Bible and to the Church's doctrine. Its recognition was achieved especially by a Dominican Bible scholar M.-J. Lagrange, founder of the École Biblique in Jerusalem, who called attention, among others, to the presence of literary genres in the Bible.

The middle of the 20th century was marked by efforts on the part of Dominicans M.-D. Chenu and Y.-M. Congar for a renewal in the areas: theology, ecclesiology, ecumenism, study of the work of Thomas Aquinas in its historical context as well as relationship to city workers. Their work will mostly contribute to the results of Vatican II.

The post Vatican II crisis has been accompanied by the regenerative work of the Dutch theologian Edvard Schillebeeckx who has tried to apply the historical-critical method also to Christological doctrine.

The 1906 Report on Modernism by Joseph Doubrava, the Bishop of Hradec Králové

The edition of the 1906 report of the Hradec Králové bishop Doubrava for the Roman curia is a concrete example of wrestling with manifestations of modernism. The report written with an extraordinary carefulness shows the diocese as having very little or no problems of this sort. The bishop handles the presence of modernistic ideas by emphasizing effective and non-violent enlightenment in the seminary as well as personal dialogues with priests. In relation to several cases of priests leaving the Church he mentions the negative influence on young clerics of the Prague professor of philosophy, Masaryk. On the basis of his report Doubrava thus appears to be a reconciliatory and fatherly bishop that solves the arisen „danger“ most of all by positive steps leading to a peaceful dealing with the situation. The commentary of Tomáš Petráček places the document into wider historical context of the Hradec Králové diocese.

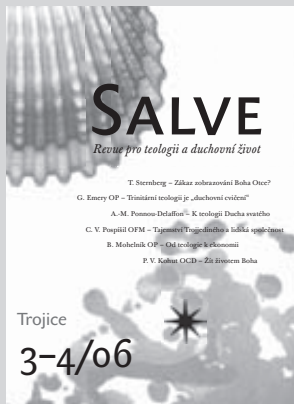
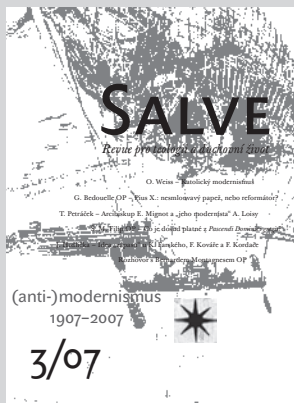
Jaroslav Hrdlička

The Idea of „Struggle“ in the Conflicts of the Czech Radical Modernistic Nationalists and their Oponents in 1919–20 (Karel Farský, František Kovář, and František Kordač)

The article of a historian of the Czechoslovak Hussite church points out interconnectedness in the thought of the Catholic archbishop František Kordač and his disciples who later became prominent representatives of the Czechoslovak Hussite church, Karel Farský and František Kovář. The historical mind of Kordač was strongly influenced by his vision of contemporary times as a break-point period, a revolutionary time, alongside with an idea of a struggle being started in the Church that had to be resolved by him as the archbishop – in a conservative way. This sharpened view (by the way, it also motivated Kordač in his effort for an ecclesial school system reform) had a strong emotional impact on his disciples. If Kordač saw the Church as a fortress in need of defense, this view was shared by a radically modern Kovář who, however, destroyed it and called for a outward and downward journey. His view of history resulted in a break through the Church built ghetto. Farský went even further. For him it was important, no longer just to open the gates, but even to build a new church in the world under the fortress. This was implemented by starting the Czech national church.

**The Grace to Understand and Love One's Own Times
Interview with Bernard Montagnes OP**

Bernard Montagnes OP, French theologian, philosopher, and Church historian, is a prominent connoisseur of history of the Dominican province of Toulouse and of the lives of such persons as H. Cormier, D.-H. Lacordaire, and G. Savonarola. In June 2007 he obtained the supreme academic title granted in the Dominican Order – magister sacrae theologiae. In the interview he touches on the difficulties of the Catholic Biblical scholarship and theology in the times of the modernistic crisis (giving as an example especially Fr. Lagrange), and also on the difference between an authentic development of tradition and an understanding of tradition as a petrified fossil. Trusting in the Holy Spirit and the authority of the truth, Fr. Montagnes emphasizes „there is no solution in camouflaging the questions posed to faith; still they will survive and disturb all the more“. The interview was led by Tomáš Petráček.



Pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává nakladatelství Krystal OP. Šéfredaktorem je Mons. Dominik Duka OP. Vychází čtyřikrát ročně. Rozsah jednoho čísla je cca 130 stran. ISSN 1213-6301

vyšlo: (...) 2/01 – teologická fakulta; 3/01 – dominikáni v dialogu; 4/01 – svoboda; 1/02 – setkání v Evropě; 2/02 – poslušnost; 3–4/02 – ...jako muže a ženu je stvořil; 1/03 – Χαιρε Μαρια; 2/03 – křesťanství na Nilu; 3/03 – chudoba (*rozebráno*); 4/03 – víra a rozum (*rozebráno*); 1/04 – migrace a integrace; 2/04 – víra ve filmu (*rozebráno*); 3/04 – čistota (*rozebráno*); 4/04 – sakrální architektura (*rozebráno*); 1/05 – ženy v církvi; 2/05 – eucharistie; 3/05 – spravedlivá válka?; 4/05 – hledání univerzality; 1/06 – mnišství (*rozebráno*); 2/06 – Maritain (*rozebráno*); 3–4/06 – Trojice; 1/07 – teologie (a) umění, 2/07 – prostituce; 3/07 – (anti-)modernismus;

připravujeme: 4/07 – co je teologie?; 2008 – kazatelství; duchovní hudba; život intelektu aj.

Salve můžete získat: V celé distribuční síti Karmelitánského nakladatelství (<http://www.kna.cz>) a dále např.: **PRAHA** – Knihkupectví Oliva, Jilská 7, Praha 1; Knihkupectví Kalich, Jugmanova 9, Praha 1; kostel sv. Jiljí a klášter dominikánů, Husova 8, Praha 1; studentský kostel Nej-sv. Salvátora, Praha 1; **BRNO** – Knihkupectví Cesta, Rašínova 5; Knihkupectví Donum, Petrov 9; **OLOMOUČ** – Knihkupectví Studentcentrum, Křížkovského 14; Klášter dominikánů, Slovenská 14; **HRADEC KRÁLOVÉ** – Knihkupectví Pastýř, Velké nám. 36; katedrála Svatého Ducha; kostel Panny Marie; **PLZEŇ** – Klášter dominikánů, Jiráskovo nám. 30/814; **PÍSEK** – Knihkupectví Lednická, Drlíčov 149/16; **KROMĚŘÍŽ** – Knihkupectví Studentcentrum, Riegrovo nám. 133; **JABLONĚ V PODJEŠTĚDÍ** – Klášter dominikánů, Klášterní 33; **UHERSKÝ BROD** – Klášter dominikánů, Mariánské nám. 61; **ÚSTÍ NAD ORLICÍ** – Knihkupectví Flétna, 17. listopadu 69; **ZNOJMO** – Klášter dominikánů, Dolní Česká 3; aj.

Nejlepší způsob jak pravidelně odebírat Salve je objednávkou na adrese distribuce: Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz, e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 104 410; distribuce pro knihkuppe: Krystal OP, Husova 8, 110 00 Praha 1, tel. 224 237 750, e-mail: krystalop@volny.cz

Cena jednoho čísla 48 Kč, roční předplatné včetně poštovného 170 Kč, sponzorské předplatné 300 Kč a více.

Budoucnost Salve je závislá na sponzorství několika velkorysých dárců. Chcete-li naši revue číst i v následujících letech, prosím, podpořte ji i Vy! Číslo účtu: 68 73 90 04, kód banky: 0400, variabilní symbol: 60971.

adresa redakce: SALVE, Velké náměstí 35, 500 01 Hradec Králové, tel. 495 063 625, e-mail: dominika@diecezhk.cz

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ¶ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 16 let existence. Během této doby prošlo také vývojem v odbornosti, grafické tváři, obrazovém doprovodu i tiskové kvalitě.
- ¶ Náklady samozřejmě rostou, a tak nyní překračují náš zisk z prodeje jednotlivých čísel. Jsme odkázáni na několik velkorysých dárců.
- ¶ Nechceme zvyšovat cenu za výtisk, která je v současnosti mnohem nižší než skutečné náklady.

Podpořte, prosím, finančně revue Salve – staňte se naším podporovatelem!

Číslo účtu: 68739004, kód banky: 0400, variabilní symbol: 60971.

Adresa redakce: Salve, Velké náměstí 35, 500 01 Hradec Králové

Volejte na telefon: 495 063 625

Pište na e-mail: dominika@diecezehk.cz

Další informace o revue SALVE najdete na <http://salve.op.cz>.



28. 8. 2007

100. výročí beatifikace sv. Zdislavy sv. Piem X.

bazilika sv. Vavřince a sv. Zdislavy v Jablonném v Podještědí



SOLID PAINTER
CLYDE A SHATO

Souvislosti 1/07 ■ Kontext / Yves Bonnefoy – Emanuel Frynta – Patrik Ouředník
 – Petr Šrámek – Viktor Kopasz ■ **Rozhovor** se Zbyňkem Hejdou ■ **Literatura** /
 Zsuzsa Rakovszky – Jorgos Seferis – Jerzy Jarniewicz – Pavel Hoza – Sylva Fischero-
 vá – Zdeněk Volf – Dario Fo: Netopejrov – Dopisy Karla VI. Schwarzenberga Libuši
 Halasové ■ **Překladatel a redaktor** / Anketa – Diskuse nad překladem povídek
 M. Atwoodové a románu I. McEwana ■ **Paní de Lafayette** / Závěš Šuman – Georges
 Poulet – Martin Pokorný ■ www.souvislosti.cz



PAINTER



STUDIA THEOLOGICA 28

léto 2007

ročník IX, číslo 2

Teologický časopis Cyrilometodějské teologické fakulty Univerzity Palackého,
Teologické fakulty Jihočeské univerzity,
Teologické fakulty Trnavské univerzity
a Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy

František Kunetka:

Od oratio ad sponsas velandas k benedictio nuptialis

Petr Mareček:

Projev úcty mudrců

Jiří Kašný:

Biblická východiska instituce manželství

Michal Opatrný:

Evangelizační potenciály v Charitě

František Urban:

Marienlexikon a mariologie ve světle trinitologie

Marta Hošťálková:

*Václav Kubiček, první vyučující katechetiky
na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Olomouci*

Petra Otýpková:

ThDr. Leopold Dýmal – myšlení a dílo



SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu

číslo 3 ročník 17 (2007)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Biskupství královéhradecké vydává:
Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Norbert Schmidt a Martin Bedřich

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Lawrence Čada SM, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Tomáš Chudý, Klára Jelínková, Jan Linka, Benedikt Mohelník OP,
Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP, Jan Regner SJ, Albert-Peter Rethmann,
Alexius Vandrovec OSB a další přátelé

sídlo redakce /

SALVE, Velké nám. 35, 500 01 Hradec Králové

tel.: 495 063 625, e-mail: dominika@diecezezhk.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Josefa Strettiová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: studio Lacerta (www.sazba.cz)

tisk: PBtisk, Prokopská 8, Příbram

internetové stránky: Lukáš Kratochvíl (<http://salve.op.cz>)

distribuce /

Postservis, odd. předplatného, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, www.periodik.cz

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 104 410

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenkou poštou.)

cena 48 Kč

roční předplatné včetně poštovného 170 Kč, sponzorské 300 Kč

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301

Vyšlo 8. září 2007, 100 let od vydání encykliky *Pascendi Dominici gregis*.