

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

T. Petráček – Svatí papežové v nesvatém světě

D. Vopřada – Autorita koncilů starověké církve

R. Martinek – Nad knížaty a králi?

M. Kočí – Druhý vatikánský koncil a zápas o jeho interpretaci

Anketa „Papežové a koncil“

M. Vlk, J. Meisner, K. Skalický, B. T. Viviano OP a další

papežové a koncil



4/13



Obsah

Editorial / 5

Tomáš Petráček

Svatí papežové v nesvatém světě

K debatě o roli a proměnách papežské služby v moderní době / 9

David Vopřada

Autorita koncilů starověké církve / 19

Tomáš Petráček

Odvaha a odpovědnost

Papežové a druhý vatikánský koncil / 37

Anketa: Papežové a koncil

(M. Vlk, J. Meisner, K. Skalický, W. Bretschneider, H. Bortnowska,

F. X. Halas, B. T. Viviano, J. Rybář, M. Sievernich) / 57

Radek Martinek

Nad knížaty a králi?

Změna vizuálního obrazu papežství po II. vatikánském koncilu / 85

Radek Tichý

Annibale Bugnini a obnova liturgie / 105

Martin Kočí

Cuius concilium? Quae reformatio?

Druhý vatikánský koncil a zápas o jeho interpretaci / 121

Legenda k obrazovému doprovodu / 141

Recenze a anotace / 143

English Summary / 155

Rejstřík článků 2013 / 159





Editorial

Vážení čtenáři,

II. vatikánský koncil vstoupil ve druhé polovině 20. století do dějin církve, do jisté míry ji proměnil, vyvolal v ní určité reakce, což bylo průvodním znakem všech významnějších koncilů, ale především neztratil ani po půl století na své aktuálnosti. O tom ostatně svědčí i jednotlivé statě v tomto čísle naší revue. Na první pohled je tato změna viditelná v životě církve, ve způsobu, jak je vyjadřován její vztah k Bohu, totiž v liturgii – v užití národních jazyků, v úpravě liturgického prostoru, v účasti věřících na ní, stejně jako i v přizpůsobení liturgických oděvů a symbolů mentalitě 20. století.

Mnohým se zdá, že 21. století by v době globalizace, postmoderny a revolučního nástupu nových technologií vyžadovalo koncil nový. Víme však, že především v důsledku opravdového opuštění evropského paradigmatu došlo k tomu, že se počet věřících katolické církve zdvojnásobil (zcela jistě je to i důsledek demografického vývoje), že stojíme před církví nových kontinentů a nových zadání, což se výrazně začíná uplatňovat v pontifikátu papeže Františka. Nesmíme proto zapomínat, že velké části světa, a to i samotných katolických křesťanů, žily víc jak polovinu století po II. vatikánském koncilu v totální izolaci, jako je tomu například v Číně, Vietnamu a na Kubě. Je zapotřebí dát i těmto křesťanům možnost skutečně II. vatikánský koncil vstřebat, především proto, aby v církvi na jednotlivých kontinentech a v rozdílných oblastech nevznikla příliš velká diferenciace, která by znemožňovala harmonickou výměnu a kontinuální vývoj. Jinak by hrozilo nebezpečí, že se světová, tedy katolická církev bude nejrůznějšími způsoby stratifikovat. Toto nebezpečí je o to vážnější, že jsme v současném světě svědky výrazného vzestupu nacionalistických a separatistických tendencí.

Přes řadu kritik význam ekumeny spíše narůstá, než by se umenšoval, což také nutně vede k potřebě nového uchopení Petrova úřadu. Byl si toho vědom i zesnulý bl. Jan Pavel II., který o tom chtěl v závěru svého pontifikátu vést diskuzi, ale zdravotní stav mu to už nedovolil. Enormní rozměry současné římskokatolické církve vyžadují, jak upozorňuje i současný papež František a což prokázala také kardinálská konzistoř před konkláve, jistou formu decentralizace a větší autonomie místních církví, a to jak na státní, tak kontinentální úrovni. Samotný proces však vyžaduje určitý čas, nicméně novodobé sdělovací prostředky i mobilita dovolují využít k přípravě tohoto nového modelu církve synodálních forem po II. vatikánském koncilu. Nejedná se však o novou ekleziologii, ale spíše

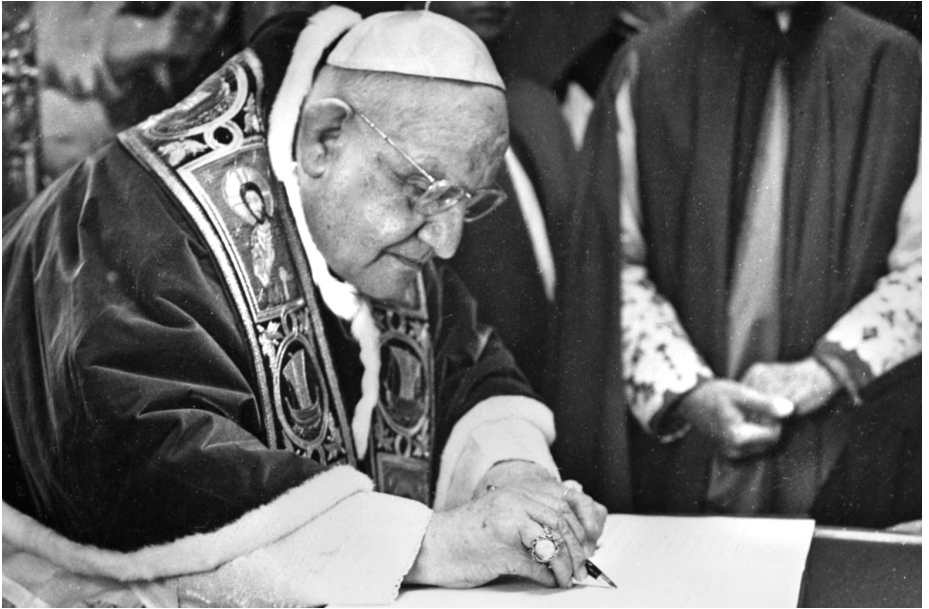
o reflektování teologického vývoje před i po II. vatikánském koncilu, který je podle mého soudu životaschopný i akční.

Autoři jednotlivých článků tohoto *Salve* si zmíněných problematik všímají, jako například Tomáš Petráček ve své úvaze o proměnách papežské služby v moderní době, či článek Radka Martinka o změně vizuálního obrazu papežství po II. vatikánském koncilu. Ve stati Radka Tichého se odráží stále živá diskuze o liturgické reformě. Tato reflektuje skutečnost kulturního, a tedy i kultovního liturgického ztvárnění dějin spásy. Závažnou problematikou se zabývá studie Martina Kočího, která hovoří o zápase, který představuje interpretace II. vatikánského koncilu, a o zcela zřejmém fenoménu přijetí II. vatikánského koncilu v kontextu teologicko-kulturního vývoje, jak jednotlivce, tak i určitých oblastí.

V anketě revue *Salve* zachycujeme výpovědi nikoliv přímých protagonistů II. vatikánského koncilu, ale spíše poradců a pamětníků, kteří sledovali koncil očima pozorovatelů. Vždy pro nás proto zůstanou cenné deníky a paměti samotných koncilních otců a jejich odborných poradců, jako např. deník otce Yvesa Congara OP *Mon journal du concile* (Můj deník z koncilu, 2002).

Myslím, že téma II. vatikánského koncilu předkládané našemu čtenáři nabývá vzhledem k aktivitě papeže Františka na své aktuálnosti. Případná diskuze o jednotlivých článcích tohoto čísla může představovat II. vatikánský koncil v reflexi čtenářů *Salve*. Je to určitě závažný, ale i dobrodružný úkol, proto takovéto setkání velmi doporučuji.

✱ fra Dominik Duka OP





Tomáš Petráček

Svatí papežové v nesvatém světě

K debatě o roli a proměnách papežské služby v moderní době

Úvod

V tomto příspěvku se chceme zamyslet nad paradoxem, jak je možné, že se církev, vedená v moderní době tolika svatými papeži,¹ setkává s tím, že se jí alespoň na Západě stále více lidí odcizuje. Čtenářům *Salve* jistě nemusíme vysvětlovat základní pojmy, jako jsou církev a papežství, ani jejich biblické zakotvení a vzájemný vztah. V západní církvi hraje papežství postupně stále větší roli, která se neomezuje na oblast náboženského života, ale zasahuje do formování celé společnosti, do vzniku států a jejich uspořádání či do mezinárodních vztahů.² Díky emancipačnímu procesu raného a vrcholného středověku představují pontifikáty papežů, jako byli Inocenc III. a Bonifác VIII., vrchol papežského nároku na dominanci v celé západní civilizaci, čímž ale ihned vyvolávají protitlak, který vede k vytvoření složité plurality autorit formálních (císař, králové, arcibiskupové a opati, univerzity a řády) a neformálních (světci, poustevníci, mniši, svaté ženy typu Kateřiny Sienské), které papežskému nároku poskytují potřebný korektiv. Právě z jejich soupeření, vyvažování a doplňování vychází onen unikátní dynamismus, kreativita a otevřenost středověkého křesťanství a civilizace, které díky latině jako komunikačnímu jazyku a síti klášterů i univerzit vytvářejí unikátní jednotu v pluralitě. Důležitou součástí identity papežství a velkou část zájmu papežů představuje péče o církevní stát ve střední Itálii a role papežů jako arbitrů a přímých účastníků mezinárodní politiky. Rovněž se jim postupně daří prosazovat roli papežství dovnitř jednotlivých místních církví.³

Tento jistě nikoliv dokonalý, ale životaschopný a odolný – vzpomeňme na schopnost vyrovnat se s následky morové epidemie v polovině 14. století – model společnosti a církve dostane těžký zásah v podobě reformace 16. století, kdy papežství zcela ztrácí vliv nad velkou částí Evropy, která se přimkne k protestantským konfesím a papežství považuje za symbol nepřítele a esenci všeho, co je na katolicismu špatné. Papežství přijde o postavení mezinárodního arbitra, ale rovněž oslabí možnost ovlivňovat místní církve, neboť výměnou za loajalitu vládnoucích dynastií vůči katolicismu jim papežové předali pravomoci nad místními církvemi, které předtím získali ve 13.–15. století. Celkové oslabení role papežství v evropské

civilizaci a rovněž uvnitř církve patří k celku zásadních proměn, kterými západní křesťanství prochází v reakci na reformaci a které vedou k oslabení jeho sebevědomí, otevřenosti a kreativity.⁴ Určité zapouzdření církvi do obranného postavení, proměna pestrého středověkého křesťanství na vyhraněná, militantně ideologizovaná „vyznání“, je zřejmě hlavní příčinou ztráty jejich adaptativní a inovativní schopnosti. Tato proměna vedla v 18. století k rozvoji paralelních myšlenkových proudů, které zčásti již opouštějí rámec křesťanské víry.

Piánská éra nebo příliš dlouhé církevní 19. století

Základním přelomem v dějinách církve⁵ je vznik radikálního osvícenství a Francouzské revoluce, které vedly k pokusu o radikální dechristianizaci ve Francii a vytvoření nové „laické“, sekulární, a dokonce antiklerikální a antináboženské tradice nejen ve Francii, která se chápe jako nositelka pokroku a inovativní síly Západu právě proti silám minulosti, jejichž oporu tradiční církev a náboženství vůbec představují. Během revoluce a napoleonských válek zanikne mnoho církevních institucí v celé Evropě, papežové Pius VI. a Pius VII. jsou vězni revolučního režimu, zanikne dokonce církevní stát, ačkoliv je později na Vídeňském kongresu (1814–1815) nečekaně potvrzeno jeho obnovení. Celkově vyzněla první zkušenost církve s modernou výhradně negativně, zkušenost se změnou se znovu jako u reformace jeví z hlediska vedení církve jako vedoucí jednoznačně k horšímu. Reakcí je přimknutí se k restauračním režimům, popření dějinnosti a utopická nostalgie po idealizované minulosti.

Můžeme si povšimnout zvláštního posunu v periodizaci. V obecných dějinách mluvíme o dlouhém 19. století, které trvá od Francouzské revoluce roku 1789 do roku 1914. Typické pro něj jsou dynamické proměny společnosti, trendy jako urbanizace, industrializace, nacionalizace, demografická, technologická a demokratická revoluce, které změny tvář státu, společnosti, ekonomiky a kultury v míře nikdy v dějinách nevidané. Dokonce i v době restauračních režimů (1815–1830) je typický dynamismus, radikální proměna světa od subsistenčních forem přes prožívání každodennosti až po změnu mentality. Snad až přepálené období vývoje, kdy dynamika změn neustále akceleruje své tempo, končí teprve v chaosu světové války.

Oproti tomu církevní dlouhé 19. století trvá od roku 1789 do roku 1958 a pro řadu papežů stejného jména a podobného naladění se mu říká piánská epocha (1775–1958, od Pia VI. po Pia XII.). Na jedné straně se církev snaží působit jako brzda a retardační síla v oblasti společenského a politického vývoje, na straně

druhé využívá moderní prostředky komunikace či mobilizace lidových mas (spolky a sdružení). Nejvýraznější odpovědí církve na modernu je zrod ultramontanismu, který se vyrovnává s problémem, jak zabránit revoluci a udržet politickou a sociální stabilitu – ve společnosti není možné udržet řád bez náboženství, není pravého náboženství mimo katolicismus, není katolicismu bez papežství a papežství nemůže vykonávat svoji moc bez potvrzení absolutní a svrchované papežské autority. Během relativně krátké doby, od pontifikátu Řehoře XVI. (1831–1846) k dogmatům I. vatikánského koncilu (1870), byly tyto principy vtěleny do života a učení církve. Ultramontanismus se stále více identifikuje s katolicismem vůbec, a to za stálého a souvislého potlačování všech alternativních pojetí a sebedefinování katolicismu.⁶ Tento obrat odpovídal dobové potřebě, poskytl církvi jistou stabilitu⁷ a vyrůstal ze zkušenosti pronásledování v době Francouzské revoluce a následné revoluční vlny, včetně politiky osvěcensko-liberálních vlád v Evropě. Jednoznačně ale preferoval pouze jedno pojetí církve a její role ve společnosti a stavěl církve na vyloženě politické pozice, které ji opakovaně vedly ke konfrontaci s politickými proudy a režimy, které církve vnímaly jako nepřitele a rivala.

Postoj papežství k mnoha otázkám byl určován rovněž snahou doslova za každou cenu udržet existenci papežského státu, jehož styl výkonu moci papežství spíše škodily. Vzpomeňme jen na proslulou aféru Mortara, kdy úřady církevního státu odebraly židovské rodině malé dítě, tajně pokřtěné křesťanskou chůvou.⁸ V první polovině 19. století města církevního státu jako Ancona, Ravenna, Ferrara a Bologna zažijí velký rozmach liberálních a zednářských tajných společností jako reakci na režim církevního státu, čehož důsledkem jsou dodnes nejvíce sekularizované a antiklerikální regiony Itálie. Přesto i po zániku papežského státu roku 1870 přetrvává nostalgie a touha obnovit ho, což vedlo k podpoře monarchických aktivit, jež slibovaly návrat do předrevolučních poměrů. Frustrace ze ztráty papežského státu a opakované střety s elitami italského státu vedly k posilování mentality „vatikánského vězně“ a Lev XIII. dokonce zvažoval, že přestěhuje papežství mimo italské území.⁹

Ztráta role v mezinárodní politice a církevního státu vedla k systematickému posilování úlohy papežství uvnitř církve, ke koncentraci moci na jeho straně a k vybudování kultu osoby papeže. Nejde jen o prosazení dogmat o univerzálním jurisdikčním primátu papeže a papežské neomylnosti, které opět posunuly vnímání papežství směrem k absolutní moci a vyvolaly sérii konfliktů s evropskými státy (*Kulturkampf*), ale rovněž o systematickou centralizaci. Všechny řády musely například přesunout své generaláty do Říma, v té době se dále zřizují národní semináře, kde jsou formovány budoucí církevní elity místních církví v jednotném římském duchu. Revolučním krokem bylo zavedení nového kodexu kanonického

práva roku 1917, poprvé v jednosvazkovém manuálu zcela po vzoru moderních občanských zákoníků. Nešlo jen o zjednodušení komplikovaného systému kanonického práva, ale do nového zákoníku byla vtělena nová situace uspořádání vztahů uvnitř církve, především posílení práva papežství nad místními církvemi. V rozporu s do té doby platnou situací si papež nárokuje právo na jmenování biskupů a i kvůli rozpadu tradičních monarchií bezprostředně na konci I. světové války papežství mohlo tuto důležitou pravomoc soustředit ve svých rukou. Rovněž v dalších ohledech představuje kodex z roku 1917 završení centralizačních tendencí v životě katolické církve a posun k další juridizaci a klerikalizaci církve.¹⁰

Stejně důležitý je systematický rozvoj kultu osoby papeže. Poprvé v dějinách díky cílevědomé politice vatikánské kurie a využití moderní techniky znali na konci 19. století i obyčejní katolíci kdekoliv na světě jméno papeže a jeho tvář. Napomáhaly tomu i dlouhé pontifikáty výrazných osobností, vždyť celou druhou polovinu 19. století vládli jenom dva papežové. Druhý z nich, Lev XIII., navíc dokázal oslovit veřejnost desítkami dokumentů a vyjádření, které pozitivně formulovaly církevní nauku. Věřící i kněží mají k osobě papeže důvěrný vztah daný směsí obdivu, úcty a odstupu, který je ale zpravidla mnohem těsnější než s vlastním místním biskupem. Opět díky výrazným osobnostem papežů 20. století se tato fixace na osobu papeže stále posiluje, stejně jako ztotožnění papežství a katolicismu. Ačkoliv najdeme rozdíly mezi pocitem respektu a obdivu vůči Piu XII. a důvěrnou oblibou lidského Jana XXIII., osoba papeže je v církvi stále přítomnější a důležitější. Dosavadní vrchol představuje bezesporu aktivistický pontifikát Jana Pavla II. K posilování kultu papežství a jeho nositele přispějí pak i dovršené, probíhající a plánované kanonizace zatím šesti z nich, fenomén, který je v dané míře opět v dějinách církve něčím novým.

Vrcholem negativního vymezování vůči moderní společnosti je pontifikát papeže Pia X. s jeho příznačnou dvojakostí.¹¹ Na jedné straně nekompromisní prosazování antimodernistického pohledu na církev a svět s problematickým systematickým potlačováním a kaceřováním všech inovativních proudů, které nevyznávaly ultramontanistickou ideologii, od historicko-kritické metody v historii a biblistice po literaturu a politický život, a to s pomocí vysoce problematických metod udávání, štvání, veřejné dehonestace a nedodržování principu spravedlivého procesu. Na straně druhé nařídí stejný papež radikální modernizační impulzy právě v podobě nového kodexu kanonického práva, reformy breviáře, dekretů o časném a častém svatém přijímání a řady dalších. Celkově dá Pius X. opět, stejně jako Pius IX. a jeho předchůdci, přednost konsolidaci vlastních řad a upevnění hradeb obležené pevnosti před inovativními impulzy svého předchůdce Lva XIII.

Papežství mohlo hrát roli kompetentního kritického korektivu vývoje moderní společnosti, ale svojí nerozlišenou kritikou modernity *en bloc* se samo vyřazovalo z možnosti skutečně vývoj ovlivnit. Vývoj společnosti 19. století byl provázen mnoha jevy, hlavně v sociální oblasti, které si zasloužily radikální kritiku. Mohly však evropské elity a veřejnost brát vážně hlas, který například v oblasti svobody náboženství zastával pozici, že omyl nemá právo na existenci a podporu a že plnost pravdy má pouze katolická církev? Z tohoto pohledu vyplývalo, že kde je katolicismus většinové náboženství, má stát povinnost mocensky zajišťovat jeho pozici a potlačovat všechny ostatní náboženství a konfese, zatímco tam, kde jsou katolíci v menšině, má dotyčný stát povinnost poskytnout katolíkům plnou náboženskou svobodu a občanskou rovnost, přičemž obojí „logicky“ vyplývá ze skutečnosti, že katolicismus je jediné pravé náboženství a jenom to má právo na státní podporu a ochranu.¹² Až na II. vatikánském koncilu zazní osvobozující věta, že si katolíci nemohou nárokovat jiná práva, než která jsou sami ochotni poskytnout jiným. Když se v otázce náboženské svobody argumentovalo právě tradicí, kardinál Bea to tehdy charakterizoval slovy: „Ano, toto není tradiční učení, ale ani život dnes není tradiční.“¹³

Zvládnutý předěl od premoderny k postmoderně?

Dvojdílná sebevražda západní civilizace v podobě dvou světových válek zásadně otřásla všemi jistotami, institucemi a hodnotami. Lidé se přimkli k alternativním myšlenkovým proudům, kolektivistickým utopiím a ideologiím a papežové Pius XI. a Pius XII. pochopili, že církev má zcela jiné nepřátele než demokratické liberální politické proudy. Přesto jsou jejich inovační a reformní impulzy polovičaté, což je ovšem po desetiletích tradicionalistické formace všech složek církve a v atmosféře antimodernistické hysterie zcela pochopitelné. I sami papežové museli překonávat svoji tradiční formaci, někdy rezignovali na změnu¹⁴ a někdy se zase zřejmě lekli své odvahy. Asi není náhodou, že nejméně dva pontifikáty 20. století se vyznačují rozdělením na odvážné kroky první poloviny pontifikátu a spíše retardační druhou polovinou, která dopad reforem umenšuje, či dokonce neguje (Pius XII., Pavel VI.).

Po II. světové válce dojde k proměně politické mapy spojené s nástupem křesťanskodemokratických stran k vládě a s vytvořením základů sjednocené Evropy. Po více než sto padesáti letech vytěsňování a sebevydělávání mimo hlavní proud vývoje evropské společnosti se katolíci v západní Evropě opět ujali své původní historické role inovativní síly evropské společnosti, řada katolíků se výrazně

prosazuje i na poli umění a kultury. Pro vedoucí představitele církve tak příchod moderní doby už není jen sled katastrof, které situaci neustále jen zhoršují. Na jednu vidí, že změny v oblasti politiky a mentality mohou přinášet dobré plody a že budoucnost není jen temnou hrozbou.

Druhý vatikánský koncil znamená zdařilé, byť pozdní vyrovnání se s modernou. Jan XXIII. byl skutečně přechodový papež, který uzavřel epochu piánského papežství, dokonce s aspirací překonat éru konstantinovské a tridentské církve, a otevřel církvi cestu do budoucnosti. Díky papežům Janu XXIII. a Pavlu VI. a koncilu se církev konečně znovu setkala a vyrovnala s problémy moderního člověka, znovuotevřela si přístup k Bibli a ke své autentické a široké starověké a středověké tradici. Je ironií dějin a dalším paradoxem v periodizaci obecné a církevní historie, že se toto vyrovnání s modernou koná ve chvíli, kdy už končí a je vystřídána érou, které říkáme postmoderna. Jen heslovitě ji můžeme vyjádřit pojmy jako globalizace, zrod a první šok z vytvoření společnosti masového konzumu, kulturní revoluce roku 1968 a její zpochybnění všech jistot, hodnot a institucí, patří sem rozpad kolektivních identit, individualizace lidského života a důraz na jeho absolutizovanou autonomii a svobodu – to všechno jsou faktory, které nedovolily, aby se naděje vkládané do koncilní obnovy mohly naplnit.

Důvodem je i nedostatečná vůle pokračovat v obnově církve pružnějším, odvažnějším a důslednějším reagováním na nové výzvy. Už pontifikát Pavla VI. představuje syntézu prvků pontifikátů Pia XII. a Jana XXIII.,¹⁵ ale vzhledem k výrazné změně, kterou znamená koncil a prosazování jeho reform, je spíše s podivem, že zpětná a brzdná reakce nebyla ještě větší, byť tato tendence hlavně v některých segmentech života církve za pontifikátů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. narůstala. Vyvažovací pohyb je pochopitelný, zvláště když se z výše uvedených důvodů nenaplnila často naivní a přehnaná očekávání, ale vzhledem k narůstající dynamice změny ve společnosti se tím vytváří další napětí. Církev má určitý čas na reakci, předtím než trendy ze západní společnosti doputují do zemí třetího světa, kde církev stále roste, ale otálení s adekvátním a přesvědčivým vyrovnáním se s výzvami současné doby si již nemůže znovu dovolit. Žijeme ve světě, který je ještě radikálnější změněný oproti 60. letům 20. století.

Karl Rahner uvedl, že koncil otevřel třetí epochu dějin církve. První byla krátkou etapou židokřesťanské komunity, druhou vymezuje helenizace křesťanství s dominancí evropského, převážně západního křesťanství. Druhý vatikánský koncil otvírá dobu světové církve. Ta se nesměle hlásila o slovo už na koncilu, ale hlavní témata vzešla stále ještě z evropské kultury a vyrovnávala se s traumaty církevních dějin Západu. Přesto v řadě svých opatření už otvírá cestu ke skutečně světové církvi. Zavedení národních jazyků do liturgie a větší volnost při tvorbě

studijního plánu teologické formace kněží otevřely prostor pro skutečnou inkulturaci křesťanství v misijních územích rozvojového světa.¹⁶ Přes všechnen pokrok se zdá, že teprve s papežem Františkem začne doopravdy snaha o vytvoření světové církve bez evropského paternalistického přístupu.

Kritéria „úspěšného“ papežství?

Dnešní situace papežství je v důsledku proměn církve v novověku a moderní době oproti středověku vyostřena. Jak postupně papežství ztrácelo světskou moc v podobě církevního státu a vliv na utváření křesťanské Evropy po reformaci, systematicky naopak utužovalo a zvyšovalo své pravomoci nad vnitřním životem církve až k dosažení nominálně prakticky absolutní moci, která koncentruje zákonodárnou, výkonnou i soudní moc v církvi, včetně kontroly nad místními církvemi. Z převzetí takové míry moci v církvi ale rovněž plyne skoro absolutní odpovědnost za církev, což je břemeno, které nutně vede ke komplexu potřeby ji zachraňovat, které se ještě spíše týká římské kurie a nutně komplikuje přiměřenou, efektivní a uměřenou službu univerzální církvi. Situaci ještě zatěžuje rozvoj kultu osoby papeže, který dosáhl netušených rozměrů a v souvislosti s rozvojem komunikačních prostředků a posunu mentality postmoderní doby dělá z papeže jednu z globálních mediálních celebrit, jejíž každé gesto, slovo a část oblečení vyvolávají zájem a debatu.

Když Jan Pavel II. vyzval k dialogu o formě služby papeže v církvi, šlo o nutnost obnovy skutečně tradičního petrinského charizmatu v církvi, které ve starověku i středověku spočívalo ve službě rozlišení a posouzení nových teologií, spiritualit, řádů, pastoračních přístupů, duchovních hnutí a proudů. Řím nikdy nebyl primárně centrem inovačních trendů v církvi, které naopak přicházely z jednotlivých místních církví. Pokus převzít i tuto roli vedl ke vzniku záplavy církevních dokumentů a k nezdravé situaci, kdy se v teologii převážně komentují papežské encykliky a studuje myšlení papežů místo autentického teologického promýšlení skutečných aktuálních problémů. Snaha kontrolovat všechny důležité segmenty církevního života a zavazovat nositele církevních služeb sérií různých přísah vyjadřuje odpovědnost papežství za církev, ale rovněž prozrazuje silnou přítomnost antimodernistické mentality založené na nedůvěře ke kreativním silám církve, obavu ze změny, inovace a samotných dějin, obavu z různých domino efektů a možnosti chyby. Opomíjí se tak zkušenost církevních dějin, že skutečně krizové prvky vznikají právě ignorováním dějinnosti církve a neschopností reagovat včasnými adaptivními mechanismy.¹⁷

Dle našeho soudu tedy svatost papeže ve smyslu naplnění jeho zcela unikátní a specifické služby spočívá v úkolu rozlišení a moderování vývojových a adaptačních trendů, v pečlivém rozeznávání zrna od plev, v trpělivosti počkat, aby čas ukázal, který z nových trendů prokáže svoji nosnost a který nikoliv, v odvaze rozloučit se s formami zbožnosti, myšlení a pastorače, které pro svoji nesrozumitelnost již neoslovují, ve schopnosti vynášet z pokladnice staré i nové věci, které církev v daný historický moment potřebuje. Ve schopnosti využít svého historicky vzniklého postavení a globálního statusu k hlásání evangelia a oslovení lidstva, ale zároveň ve schopnosti ponechat prostor pro hledání forem inkulturace křesťanské zvěsti nejen v prostředí misijních církví, ale rovněž k oslovení sekularizované společnosti kdysi křesťanského Západu.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

- 1/ Postupně již byli kanonizováni či beatifikováni: Pius IX., Pius X., Jan XXIII. a Jan Pavel II., přípravné procesy probíhají u Pia XII. a Pavla VI.
- 2/ K. SCHATZ: *Dějiny papežského primátu*. Praha 2002.
- 3/ Viz např. Z. HLEDÍKOVÁ: *Počátky avignonského papežství a české země*. Praha 2013, s. 15–54, 176–225.
- 4/ Srov. T. PETRÁČEK: *Adaptace, rezistence, rezignace. Církev, společnost a změna v novověkých dějinách*. Ostrava 2013, zvl. s. 67–80.
- 5/ K paradigmatickým zlomům v dějinách církve srov. tamtéž, s. 5–17. Na základě konceptu výzev a vyrovnání s nimi G. BEDOUELLE: *L'Histoire de l'Église*. Milano–Lugano–Luxemburg 1997.
- 6/ Viz osudy liberálního katolicismu na přelomu 20. a 30. let 19. století a problémy, které měly osobnosti jako Antonio Rosmini či John Henry Newman. Srov. V. CONZENIUS: *Proroci a předchůdci*. Praha 1997.
- 7/ Srov. K. SCHATZ: *Allgemeine Konzilien*. Stuttgart 2008, s. 264.
- 8/ G. DA SILVA: *L'affaire Mortara et l'antisemitisme chrétien*. Paris 2008, s. 13–36.
- 9/ D. I. KERTZER: *Prisoner of the Vatican: The Popes' secret Plot to capture Rome from the new Italian State*. Boston – New York 2004, s. 207–285.
- 10/ B. SCHMIDT: *Die Konzilien und der Papst*. Freiburg, s. 249.
- 11/ G. BEDOUELLE: „Pius X. Nesmlouvavý papež, nebo reformátor?“ IN: *Salve* 17, 2007, č. 3, s. 53–61.
- 12/ V jistých situacích, aby se zabránilo většímu zlu, může i konfesní katolický stát tolerovat jiná náboženství a praktikování jejich víry.
- 13/ Viz J. W. O'MALLEY: *What happened at Vatican II*. Cambridge–London 2008, s. 214.
- 14/ Např. Pius XI. v biblické otázce, viz T. PETRÁČEK: *Bible a moderní kritika*. Praha 2011, s. 255–260.
- 15/ Na základě rozborů odkazů v dokumentech pontifikátu Pavla VI., kde původně lehce převažují odkazy na dokumenty Jana XXIII. a později stále více dominují ty na Pia XII., viz A. MELLONI:

„Paulo VI e l'immagine dei suoi predecessori“. IN: *Paul VI. Modernité dans l'Eglise*. Rome 1984, s. 173. 16/ Viz O'MALLEY: op. cit., s. 13.

17/ T. PETRÁČEK: „Fenomén krize v dějinách církve“. IN: *Krize a kairos. Teologická perspektiva*. Červený Kostelec 2010, zvl. s. 106–110.

Doc. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.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* (2003, nové rozšířené a přepracované vydání *Nevolníci a svobodní, kníže a velkostatek*, 2012). Poté studoval teologii na KTF UK v Praze, ve švýcarském Fribourgu a CMTF UP v Olomouci. Je autorem knih *Marie-Joseph Lagrange: Bible a historická metoda* (2005), *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala* OP (2006), *Předobrazy Krista ve Starém zákoně* (2007), *Bible a moderní kritika* (2011), *Sekularizace a katolicismus v českých zemích* (2013) a *Adaptace, rezistence, rezignace* (2013) a sedmi desítek odborných studií a článků. Působí jako kněz v Hradci Králové (kaplan akademické obce), je kanovníkem kapituly Všech svatých na Hradě pražském, přednáší na KTF UK v Praze a na PdF UHK v Hradci Králové.



David Vopřada

Autorita koncilů starověké církve

Slavení ekumenických koncilů se vine celými dějinami církve jako červená niť. Nelze než souhlasit s tím, že koncily představují nejvýznamnější projevy církevního společenství (*communio*) od počátku křesťanství až do současnosti.¹ V zásadě každý koncil se slavil ve velmi pohnuté epoše nikoli jako snadno přehlédnutelné dílo náhody, přesto vždy vzbuzoval zájem současníků. Zvláštní zájem vyvolal i II. vatikánský koncil, a to nejen u veřejnosti, ale také u badatelů a hierarchie, kteří se začali intenzivněji zabývat otázkami synodalit v církvi. V rámci takto položené otázky se od 60. let 20. století dostává zvýšené a zasloužené pozornosti také starověkým církevním koncilům a jejich autoritě.² Církevní otcové se v tomto kontextu znovu ukazují jako stále aktuální svědkové víry uchovávané v apoštolské tradici. Vzhledem k vysoké autoritě, jíž se starověké koncily těší i v mnoha nekatolických církvích, pak můžeme očekávat, že idea koncilu v sobě nenese pouze aspekt věroučný a církevně-správní, nýbrž také ekumenický.

Přesto každý zájemce o církevní dějiny ví, že i tyto respektované starověké koncily postihl v některých případech až skandální průběh, ačkoli jeho aktéry byli koncilní otcové, které církev uctívá jako světce. Nalezneme zde příběhy vměšování císařské moci, manipulace, zákulisních strategií a dalších praktik, které se zdají být v rozporu s posvátným respektem, který církev vůči koncilům a koncilním otcům chová.³ Abychom mohli posoudit takové charakteristiky, které podle všeho autoritě koncilů nepřidávají na cti, bude nezbytné se věnovat ideji a funkci koncilu, jak se utváří ve starověké církvi. Tak bude posléze díky tomuto teologickému rámci možné vymezit povahu průběhu a usnesení koncilů, a to nejen starověkých, ale i pozdějších, současných, případně budoucích. Vzhledem k významu a autoritě starověkých koncilů soustředíme pozornost právě na koncily prvního tisíciletí.

K čemu koncil?

Nejprve krátce shrňme, proč se církevní koncily scházejí. V nejstarší době, kdy křesťanství ještě nebylo v římské říši povoleným náboženstvím, se biskupové provincií či oblastí scházeli za účelem rozhodování v otázkách důležitých pro konkrétní život církve. Autorita těchto koncilů se opírala o fakt, že episkopát,

scházející se na synodách, je následovníkem apoštolského kolegia a *ordo episcoporum* je právě z tohoto titulu zodpovědné za víru církve. V této epoše se koncily věnují především disciplinárním otázkám, případně se vymezují proti těm, kteří jejich rozhodnutí neuposlechnou nebo budou učit v rozporu s vírou uchovávanou od apoštolů.⁴

Martyrium polemiky s arianismem a rozdělení církve ve 4. století však přivedlo církve k poznání, že se Nicejský koncil (325) neomezil na negativní vymezení proti herezi, nýbrž že přinesl i určitou pozitivní teologickou výpověď. Nicejské vyznání víry přece hovoří o Synu, který je „soudopodstatný“ (*homoiúsios*) s Otcem, a ačkoli tento pojem nenalezneme v Písmu, přece nestojí v rozporu s ním ani s jeho smyslem. Nicejský – a později i Chalkedonský – koncil trvá na tom, že předávají takovou trinitární a christologickou nauku, která je v souladu s Písmem.⁵ Chápání funkce koncilů se vyvíjí postupně, pomalu se však krystalizuje jejich trojí úloha: 1. dogmatická (definice pravd víry, zvláště s ohledem na hereze, které narušují jednotu víry církve); 2. liturgická (pravidla ohledně slavení svátostí a dalších obřadů); a 3. kanonická či disciplinární. Na starověkých koncilech převažuje složka dogmatická, avšak nechybí zde ani rozhodnutí mající vliv na bohoslužbu církve i právní aspekty jejího života.

Protože máme doklady o tom, že se koncily scházejí již před konstantinovským obratem a přes veškerý rozvoj ideje koncilu lze konstatovat zásadní kontinuitu v chápání koncilů, nelze říci, že by koncily jako takové padaly z nebe až na začátku 4. století jako nástroj vlivu císařské politiky, a to navzdory všem zákulisním jednáním a vměšování císařského dvora do průběhu koncilů, k nimž mohlo docházet.⁶

Synchronní konsenzus

Starověké prameny často na podporu autority toho kterého koncilu či koncilního dekretu zmiňují jednohlasnost či jednomyslnost jeho rozhodnutí.⁷ Tato jednomyslnost má hluboký teologický, a nikoli jen právní význam. Má-li koncil rozhodnout ve věci pravd víry, nelze problém pravdy redukovat na otázku většiny; při jednání koncilu nešlo o to, jak rozhodne většina přítomných biskupů, nýbrž o *totius ecclesiae consensio*, konsenzus celé církve.⁸ Základem pravdy není shoda koncilních otců, ale právě naopak – to pravda sama zakládá konsenzus koncilních otců. Jednomyslnost skupiny osob není automaticky garantem pravdy, ale koncily místo toho chápaly jednomyslnost jako projev zjevující se pravdy, jíž všichni vzdávají úctu. Concily tak vnímaly svou roli nositelů konsenzu celé církve,

a nikoli jen přítomného episkopátu. Jednalo-li se o věroučné otázky, pak bylo třeba najít nejen pravdu, ale především jednohlasnost církve ohledně této pravdy, kterou církev musela vyslovit, případně znovu nalézt.⁹

Takový konsenzus můžeme označit za synchronní či horizontální. Vyjadřuje aktuální shodu církve – a nejen přítomných koncilních otců – v dané otázce. Proto již sv. Cyprián uvozuje list o výsledcích koncilu určený římskému biskupu Corneliovi (253) následovně: „Rozhodli jsme se z podnětu Ducha Svatého a na radu Pánovu, který se mnohokrát ukázal.“¹⁰ Tato snaha o jednomyslnost a spojení s Duchem Páně nachází svůj výraz i ve snaze o co největší shodu v projednávaných otázkách tak, aby koncilní dokumenty mohla podepsat co největší část biskupů. Zájem tu je konečně shodný se zájmem o formulování definice víry předávané církví, totiž jednotu církve – vysoký počet podpisů a podpory mezi episkopátem výrazně snižuje riziko schizmatu církve a diskreditace koncilu jako takového – a nakonec i samotné evangelní pravdy. V této perspektivě pak nepřekvapí takové formulace dokumentů, které si zdánlivě protiřečí, případně tlumí jednoznačný výraz jedné pasáže pasáží druhou. Nejedná se zde o kompromisní ústupky, ale o službu konsenzu a o dosažení co největší jednomyslnosti, která nemá pouze praktický, ale silně teologický, ekleziologický význam.

Diachronní čili vertikální konsenzus

Koncilní konsenzus má ovšem ještě druhý, diachronní či vertikální rozměr – totiž vůli koncilu předat církvi neporušenou a nezkrácenou nauku tak, jak ji biskupové jakožto nástupci apoštolů přijali od svých předchůdců a apoštolů samotných.¹¹ To můžeme pozorovat již v Atanášově reflexi Nicejského koncilu, když v protiriánské polemice užívá nicejského vyznání víry, o němž je přesvědčen, že je „od počátku předávali očití svědkové a služebníci Slova“, a jež je v pravém slova smyslu „katolickou vírou“.¹² Tím se pochopitelně nemyslí, že by biskupové teprve na Nicejském koncilu vyrukovali s doslovným zněním vyznání víry, které by mělo svůj původ u apoštolů, nýbrž že je toto vyznání pravdivým a aktuálním výrazem víry apoštolů. Nicejský koncil se v této Atanášově teologii koncilu stává vlastním místem a ztělesněním apoštolské tradice (*paradosis*), a biskupové tak nejsou pouze koncilními otci, nýbrž přímo živými nositeli apoštolské tradice.¹³ Na tuto shodu pravdy vyjádřené koncilem a v apoštolské tradici klasicky odkazuje Chalkedonský koncil, když odvíjí důvod nové věroučné formule od víry svěcené Kristem učedníkům, jež přináší pokoj v církvi: „Náš Pán a Spasitel Ježíš Kristus utvrdil poznání víry svých učedníků slovy: *Odkazují vám svůj pokoj, svůj pokoj vám*

dávám, aby se nikdo nevzdálil od svého bližního v dogmatech zbožnosti, ale aby bylo zjevně totožné zvěstování pravdy.“¹⁴

Svatý Vincenc Lerinský hovoří ve svém *Commonitoriu* o koncilním *consensio antiquitatis et universitatis*, tedy minulém a současném konsenzu církve učící. Těž inspirující Duch Kristův byl přítomen na ekumenických koncilech, těž Duch rozhodoval s apoštoly na apoštolském sněmu ve Sk 15, těž Duch uvádí učedníky do veškeré pravdy (Jan 16,13) a tentýž Duch působí v církvi i dnes. Rozhodnutí synod tak Vincenc nepovažuje za nic jiného než písemnou fixaci apoštolské tradice a její aktualizaci. Církev zkrátka nechápala výsledky synodních diskuzí jako dogmatický rozvoj pravdy, ale naopak jako potvrzení starobylé pravdy oproti „novým“ názorům heretiků a schizmatiků.¹⁵

Představují-li koncilní definice aktualizaci apoštolské tradice, musíme se ptát, jaký je vztah koncilů k Písmu. Písmo mělo na koncilech svou důležitou roli již dávno před Niceou, na koncilech 3. století,¹⁶ a jako základní text pro teologickou diskuzi se používalo pochopitelně i během koncilů pozdějších.¹⁷ V průběhu vleklých teologických diskuzí 4. století se ukázalo, že prostý poukaz na Písmo ve smyslu *sola scriptura* nemůže pro teologickou rozpravu – a tedy i pro jednotu církve – postačovat. Textu inspirovaných knih totiž užívali jako „kamenolomu“ pro své argumenty všechny zúčastněné strany.¹⁸ Původní autorita nicejského symbolu nakonec vedla k přesvědčení, že vyznání víry každého „dobrého“ koncilu je souhrnem toho, co obsahuje Písmo svaté.¹⁹ Jako typický uveďme postoj Atanáše, podle něhož je posláním koncilu vyjádřit víru tak, jak ji hlásá Písmo,²⁰ které církvi sice v zásadě postačuje, avšak pro jeho závazný výklad je za určitých okolností zapotřebí koncilu.²¹ Alexandrijský biskup proto ve svých sporech obhajoval nauku obsaženou v nicejském vyznání jako učení, jež je zcela v souladu s Písmem, nicejští otcové doslova „dýchají Písmo“, a jejich vyznání dokonce označí za „slovo Boží, jež trvá na věky“ (srov. Iz 40,8).²² Podobné přesvědčení, totiž že nicejští otcové probádali svatá Pisma, aby mohli pečlivě zformulovat katolickou víru a odhalili učení evangelia a apoštolů v plném světle, zastávají například i Hilarius z Poitiers či akvitánský biskup Foebadius z Agen.²³ Zůstávat ve spojení s dosavadními či předchozími koncily tedy pro koncil – a ostatně i pro každého křesťana – znamená být součástí apoštolské tradice a v souladu s ní.²⁴

U Augustina, který měl na formulaci nauky o koncilech zejména v pozdější západní teologii výrazný vliv, můžeme sledovat, jak církev přejímá klasické římské pojetí pojmu *auctoritas* v tom smyslu, že koncil umožňuje pravdě vstoupit do světa a nechat ji zvítězit. Zvyklost (*consuetudo*) je fixována zákonem, a nakolik je tento zákon přijímán, utváří se nová *consuetudo*, která *via facti* recipuje schválený zákon. Tato recepce pak uděluje zákonu plnou autoritu a platnost, a to v té podobě, jak

je přijímána.²⁵ Výsledky koncilu tak nabývají určité teologické autority, o niž se mohou teologové a církevní autoři opřít, a to nikoli pouhým studiem koncilních textů, ale i s ohledem na jejich pozdější recepci církví. Předávání víry a tradice tak pro církev nepředstavuje uchovávaní archaických forem, provázené zbožným dovoláním se úcty k tradici, nýbrž je velmi odvážným postojem víry v neomylnost církve, opírajícím se o Kristův příslib Ducha Svatého. Paradoxně tak koncilní věrnost Písmu a apoštolské tradici vyžaduje ochotu k progresivním formám, zatímco heretici často zůstávají u již neaktuálních forem vyznání víry a navzdory argumentaci starobylostí svých pozic ve skutečnosti apoštolské tradici věrni nezůstávají.

Církevní recepce koncilů

Legitimitu a autoritu starověkých koncilů nelze posuzovat na základě dnešních právních hledisek.²⁶ Schválení synodálních rozhodnutí kompetentní autoritou nepředstavovalo ve starověku závěr koncilu²⁷ – jak jsme již zmínili, starověk hodnotil legitimitu koncilů na základě shody koncilních definic a rozhodnutí s předchozími koncily, a dokonce s apoštolskou tradicí. Zároveň se koncilu vždy účastnila pouze část veškerého episkopátu, v některých případech část velmi malá. Vzhledem ke koncilnímu nároku na autenticitu učení víry je pochopitelné, že bylo požadováno, aby jeho závěry byly přijaty také zbytkem biskupů, kteří se koncilu neúčastnili. Tento proces recepce tedy představoval přijetí, či lépe přijímání tohoto koncilu jednotlivými křesťanskými komunitami, a tedy celou církví – teprve ta „nadala“ koncil žádanou autoritou. Jednalo se tedy o velmi komplexní proces reinterpretace – tím, že biskupové a věřící přijali promulgovaná prohlášení koncilů, je chápali v konotacích odpovídajících jejich tradici, a stejně tak samotní účastníci synody či koncilu recipovali rozhodnutí, s nímž na zasedání souhlasili, po svém.²⁸ Nutno také říci, že proces koncilní recepce nebyl v žádném případě jednoduchý a že se žádný koncil nakonec neobešel bez určité formy odporu, což je zvlášť patrné např. u Chalkedonského koncilu, který přes veškerý přínos pro christologii přinesl také odmítnutí ze strany orientálních církví, které dodnes nebylo překonáno.²⁹

Starověké koncily a papežové

V kontextu tohoto čísla revue *Salve*, věnovaného „koncilům a jejich papežům“, je třeba zvláště vyzdvihnout skutečnost, že v procesu recepce koncilu postupně

dostal zásadní roli právě římský stolec, byť mu zprvu nebylo – navzdory jeho privilegovanému postavení v rámci episkopátu – přisuzováno, aby posuzoval koncilní usnesení.³⁰ Aprobace papežem však ve starověku neznamenal žádný schválení koncilu vyšší instancí, nýbrž tvořila součást celocírkvní recepce. Přesvědčení, že římský apoštolský stolec má i v rámci recepce koncilu církví privilegované místo, jež má význam pro platnost koncilu, však postupně sílilo. U Nicejského koncilu tak ještě nenajdeme po aprobaci papežem Sylvestrem (314–335) žádné stopy, ale již roku 372 si papež Damasus (366–384) nárokuje, že k platnosti „říšské synody“ je „především“ zapotřebí souhlasu římského biskupa, a od této chvíle vliv papežů na koncilech sílí.³¹ Na Východě však dosud přetrvávalo přesvědčení o autonomii koncilů, takže I. konstantinopolský koncil (381) papežovo přání ignoroval a Řím tento koncil uznal až po ukončení akakiánského schizmatu roku 519. Obrovskou autoritu přinesla římským biskupům aktivita Lva Velikého (440–461) a jeho *Tómus ad Flavianum* v souvislosti s Eutychem a Chalkedonským koncilem roku 451,³² jakkoli římský stolec tento koncil kvůli slavnému 28. kánonu, který stavěl Konstantinopol jako císařské město naroveň Římu, aproboval „pouze ve věcech víry“.³³ Římu podle Lva Velikého přísluší garantovat *custodiam fidei et canonum* (ochranu víry a kánonů) – to, jak koncily ve svých dekretch vyjadřují apoštolskou tradici, je tedy svěřeno péči apoštolského stolce.³⁴ V polovině 6. století se pak alespoň za Západě ukazují, že univerzální recepce koncilu církví a římský „konsenzus“ stojí vedle sebe a jsou zaměnitelné.³⁵ Druhý nicejský koncil (787), poslední z ekumenických koncilů starověku, pak požaduje pro ekumenický charakter koncilu mj. to, aby jej přijali *praesules ecclesiarum*, představení církví, a v první řadě římský papež.³⁶

Ani zde však neschází problematický moment, zásadní pro otázku dogmatu o papežské neomylnosti, totiž skutečnost, že III. konstantinopolský koncil (680–681) mezi zastánci herezí, proti nimž se vymezuje, jmenuje i papeže Honoria (625–638), který ve své odpovědi Sergiovi Konstantinopolskému (*DH* 487) hovoří o „jedné vůli našeho Pána Ježíše Krista“, ovšem zřejmě nikoli ve smyslu monoteletistickém, nýbrž v tom smyslu, že se Kristova lidská vůle neprotiví vůli božské.³⁷ Ačkoli se nacházíme již na samém konci starověku, či spíše na začátku středověku, papež dosud není navzdory svému významu v procesu recepce koncilu považován za autoritu koncilu nadřazenou, jíž by koncil nemohl kriticky posuzovat.

Revize koncilních rozhodnutí

Biskup Vigilius ze severoafrického Thapsu poukázal na začátku 5. století na problém, který v průběhu dějin nastal vícekrát:³⁸ Je možné rozhodnutí koncilů

v budoucnosti revidovat? Klasický příklad dokonce nastal hned na prvním ekumenickém koncilu, totiž když Nicejský koncil ve svém vyznání užívá slova „soudopodstatný“ (*homoúsios*), které zavrhl předchozí Antiochijská synoda (268) při odsouzení monarchiánské teologie Pavla ze Samosaty.³⁹ Hilarius a Atanáš tak velmi záhy musejí zpracovat teologické zdůvodnění tohoto problému, který vysvětlují rozdílným zaměřením koncilů, namířených proti různým herezím, a zároveň i posunem ve významu samotného pojmu *homoúsios*.⁴⁰ Uvědomovali si však, že problém má důsledky pro věrohodnost usnesení koncilů a jejich autoritu, protože existují-li pak dvě rozdílná usnesení koncilu, těžko nalézt nějakou garanci pravdy.⁴¹

V polemickém kontextu sporu s donatisty, zaštiťujícími se rozhodnutími starých koncilů, především těch svolávaných sv. Cypriánem v polovině 3. století, pak teorii „opravitelnosti“ koncilů (*emendatio concilium*) rozvíjí Augustin. Ten trvá na primátu Písma nad synodami, jejichž dekrety nemají nikdy definitivní charakter biblického textu. Rozlišuje přitom mezi obecnými a partikulárními koncily, jejichž ekumenický, resp. místní charakter je třeba mít na paměti při interpretaci jejich textů. A nakonec uvádí, že konsenzus všech církví je důležitější než princip starobylosti (*antiquitas*). Partikulární synody tak mohou být bez potíží korigovány synodami novými, případně dokonce obecným koncilem. Připouští navíc určité *emendatio*, napravení ekumenických koncilů, když „určitá zkušenost otevře to, co bylo zavřené, a pozná se něco, co bylo skryté“.⁴² To nás konečně přivádí i k Vigiliově řešení položené otázky: biskup z Thapsu na základě Augustinovy koncilní teorie vypracoval „pravidlo katolických koncilů“, podle něhož nové dekrety dřívější rozhodnutí nezpochybňují.⁴³ Vigilius je přesvědčen, že církev potřebuje tvář v tvář novým herezím „přinášet nové dokumenty takového druhu, aby to, co předchozí koncily definovaly proti heretikům, zůstalo netknuté“.⁴⁴

Afričtí teologové přinesli díky své zkušenosti s provinčními synodami ke koncilní teorii mnoho: když se císař Justinián pokusil svým dekretem odsuzujícím *Tři kapitoly* nepřiměřeně podminovat usnesení Chalkedonského koncilu, reagují kartaginský jáhen Ferrandus a biskup Facundus z Hermiany programovým listem obsahujícím jádro jejich koncilní teorie: „To, co bylo jednou na koncilu a shromáždění svatých otců stanoveno, musí zůstat navždy platné. Prostřednictvím oněch přemoudrých soudců se církev vyslovila, co má katolická církev chránit, a nebo lépe: co dosud ochránila.“⁴⁵ Zpochybňování závěrů jednotlivých koncilů by pak podle severoafrických teologů nevedlo pouze ke konečnému zpochybňování také Nicejského koncilu, ale nakonec i k rozchodu s apoštolskou tradicí, jejíž aktualizací rozhodnutí koncilů jsou.⁴⁶

O půlstoletí později se pak otázkou zabývá s poukazem na aprobaci pouze věroučných usnesení Chalkedonského koncilu papež Pelagius II. (579–590).⁴⁷ Podle papeže lze neomylnost koncilu, o níž hovoří Ferrandus,⁴⁸ a tedy i jeho ne-revidovatelnost, vztáhnout pouze na rozhodnutí ve věcech víry: „Pouze a jediné vyznání víry nesmí být revidováno.“⁴⁹ Definoval-li Chalkedonský koncil (451), že Nicejsko-konstantinopolské vyznání víry je „zcela dostatečné pro plné poznání a utvrzení víry“, představuje „dokonalé učení o Otci, Synu a Duchu Svatém“ a o „vtělení Páně“, a vymezuje-li se proti „novým vyjádřením“ víry, nečiní tak principiálně, nezakazuje vznik nových věroučných formulací, nýbrž se pouze vymezuje proti těm „novým“ formulacím, s jejichž pomocí se „hereze [...] snaží pozměnit tajemství ekonomie Pánova vtělení pro nás“.⁵⁰

Nikoli nepodobně této logice deklaruje III. konstantinopolský koncil,⁵¹ že uchovává v celistvosti Nicejsko-konstantinopolské vyznání víry i dekrety předchozích pěti ekumenických koncilů, avšak zároveň je aktualizuje v reakci na pozdní christologické spory s monothetisty a monoenergisty, popírajícími dvojí vůli a činnost v Kristu.⁵² A zakazuje-li tento koncil tvorbu nových věroučných formulací, činí tak jen proto, že jeho nauka o božské a lidské vůli a činnosti v Kristu je již *implicitě* obsažena v Nicejsko-konstantinopolském vyznání a že ji pouze výslovně vyjadřuje – podobně jako toto krédo „vyjádřily“ koncily I. konstantinopolský či Chalkedonský. V těchto intencích vysvětluje III. konstantinopolský koncil již Maxim Vyznavač, podle něhož tento koncil pouze potvrdil víru Nicejského sněmu proti těm, kdo ji chtěli ohnout ve svůj vlastní prospěch. Podle Maxima tak výpověď o dvou přirozenostech v Kristu není „jiným vyznáním víry“, nýbrž pronikavým pohledem na *Nicaenum*, která musí být interpretací a doplněním bráněna před překroucenými výklady.⁵³

V tomto smyslu bychom mohli dokonce hovořit o tom, že jednotlivé koncily jsou recipovány a reinterpretovány pozdějšími koncily – a že recepce Nicejského koncilu (325) netrvala nakonec pouze do III. konstantinopolského koncilu (680–681), ale pokračuje v církvi i nadále, nikdy nekončí. To ostatně platí o každém jiném koncilu, a to nikoli v rozporu s jeho usneseními, ale právě s ohledem na diachronní konsenzus celé církve ohledně jediné zjevené pravdy předávané v apoštolské tradici.

Nebiskupové na koncilu

Patří-li k definici ekumenického koncilu, že se jedná o shromáždění episkopátu reprezentujícího všeobecnou církev, znamená to, že jediné oni patřili k účastníkům těchto koncilů a jen biskupové ovlivňovali koncilní jednání?

Koncil již od svých počátků nebyl ničím na způsob *conclave*, kam by kromě biskupů s hlasovacím právem neměl nikdo jiný přístup. Pro některé oblasti můžeme přítomnost laiků na provinčních koncilech přímo dosvědčit.⁵⁴ Sókratés ve svých *Církevních dějinách* zmiňuje na Nicejském sněmu vedle více než 300 biskupů také přítomné kněží, jáhny, akolyty a další, kteří biskupy doprovázejí. A vedle nich zde byl i císař Konstantin, který „takto přispěl k oslavě Krista“.⁵⁵ Mezi tyto účastníky patřil i jeho nejslavnější propagátor, sv. Atanáš, který se jej ovšem neúčastnil jako biskup, nýbrž jako jáhen a osobní sekretář či poradce biskupa Alexandra z Alexandrie. V následující kapitole ještě zmíníme výrazný vliv císařského dvora na některé koncily, i fakt, že určité fázi I. konstantinopolského koncilu nepředsedal ani pouze nebiskup či laik, ale kupodivu pouhý katechumen! Nebiskupové se mohli účastnit dokonce diskuzí jako učení odborníci, kteří v jejich průběhu dokonce razili cestu řešení.⁵⁶ Nutno ovšem říci, že častěji se koncily konaly bez laiků, kdy zvítězilo přesvědčení, že „koncil je shromáždění biskupů“,⁵⁷ avšak zároveň přítomnost kněží, jáhnů i laiků na koncilu manifestovala zastoupení celé církve.

Na koncilech bezpochyby byli přítomni teologové, ať už se diskuzí přímo účastnili, či nikoli. Na koncilech probíhala teologická diskuze, která nijak nesnižuje autoritu či autenticitu koncilů, naopak – za podobnou představou by byla omezená vize teologie jako čehosi, co stojí v rozporu se spiritualitou (což je mimochodem jedno z problematických dědictví manualistického modelu teologie), či dokonce s pravověřím. Příkladem zde může být Chalkedonský koncil, v jehož rámci nacházíme střet protichůdných teologických představ přítomných otců, které v tomto velmi pečlivém formulování a zápolení nacházejí cestu vpřed, jakkoli se celé dění nese nejen na rovině diskuzí, ale také vymezování moci mezi císařem, episkopátem a papežem. Přesto se v takto zjitřené atmosféře rodí setkání a společné vyjádření i v záležitostech, kde účastníci mají odlišné perspektivy.⁵⁸ Starověk nás naopak přesvědčuje o tom, jak důležité a životné je sepětí teologie a svatosti vlastní i celé církve. Nebýt teologie a teologických vlivů, na koncilu by se nepodařilo autenticky a v respektu vůči pravdě najít řešení věroučných otázek. Však, jak nakonec říká Augustin, teologie je rozumová reflexe víry (*intellectus fidei*), a rozum tak pochopitelně s vírou nemůže stát v rozporu.⁵⁹ Upírat koncilním otcům v rámci jednání možnost teologovat by znamenalo znemožnit jim uvažování o víře, kterou přijali, a v rozporu s apoštolským učením je stavět do jakési role Mohameda, který pouze pasivně přijímá nezměnitelný text Božího zjevení.

Problematický průběh prvních koncilů

Ukázali jsme, jak vysokou autoritu přikládá církev – a to již církev starověká – církevním koncilům, především koncilům ekumenickým, ale neponechává bez zájmu ani provinční a oblastní synody. Jak ale toto vysoké povědomí o autoritě koncilů a jejich usnesení skloubit se zprávami o jejich problematickém, nekanonickém, a v některých případech dokonce skandálním průběhu? Ve světle starověké teologie koncilu již lze mnohem snáze, a snad i obecněji, hodnotit jednotlivé irregularity nebo skandální průběh či jednání jednotlivých zúčastněných na jednotlivých koncilech.

Z hlediska dnešní teologie koncilu by bylo možné považovat za nedostatečně ekumenický např. již I. konstantinopolský koncil, který byl západními biskupy velmi málo zastoupen a římský biskup na něj ani nebyl pozván. První část jednání navíc vedl Melétios z Antiochie, který nebyl ve společenství s Římem a celý koncil až do chvíle, než Melétios zemřel a dorazili egyptští biskupové, zmítaly spory o to, komu vlastně právem náleží konstantinopolský stolec – a spor byl rozřešen odvoláním Řehoře z Nazianzu, aby koncilu předsedal Nektarios, dosud pouhý katechumen.⁶⁰ Pokud bychom sledovali vlastní procesní průběh tohoto shromáždění, těžko by se koncil těšil velké autoritě. Této autority se mu ale dostalo především díky recepci, když o sedmdesát let později Chalkedonský koncil přijme za své vyznání víry Nicejského koncilu v podobě, v níž jej vyznalo právě „150 [otců], kteří se shromáždili ve velké Konstantinopoli a přilnuli k téže víře“.⁶¹

Alespoň krátce se zmíníme o Efezském koncilu (431), k jehož průběhu, na němž se podepsal především vliv zákulisního soupeření Konstantinopole a Alexandrie, by i bez teologického pohledu bylo také možné vznést lecjakou připomínku. Tento koncil, známý svou naukou namířenou proti Nestoriově a s tím souvisejícím prohlášením Panny Marie za bohorodičku,⁶² je pozoruhodný i z hlediska starověké i současné koncilní teorie. Ačkoli jej označujeme za sněm ekumenický, zastoupena byla vlastně jen *pars Orientis*, ze Západu byli přítomni jen dva římsí legáti a z Afriky – i kvůli probíhajícímu vandalskému vpádu – jediný jáhen. Vincenc Lerinský snad právě proto *Ephesinum* sice považuje za *auctoritatem ecclesiasticam* v souladu s církevní tradicí, avšak nikoli za *concilium universale* (všeobecný koncil).⁶³ Ačkoli měl koncil vyřešit složitou církevní situaci spojenou s christologickou otázkou dvou přirozeností v Kristu a napětí mezi konstantinopolským stolcem reprezentovaným Nestoriem, který popíral možnost jednoty obou přirozeností, a Alexandrií, představovanou Cyrilem, situaci vskutku neuklidnil. Je dobře známo, že Cyril Alexandrijský zahájil tento koncil urychleně, aby nestačili dorazit antiochijsí biskupové, a diskuze o Nestoriově, jež vyústila

v jeho sesazení z konstantinopolského stolce císařem Theodosiem II., proběhla bez velkých debat a hledání jednomyslnosti a konsenzu celé církve. Antiochijsí biskupové pak po svém příjezdu uspořádali vlastní koncil pod vedením Jana Antiochijského a po neúspěchu vzájemných jednání císař obě shromáždění rozpustil a Cyrila i efezského biskupa Memnóna sesadil.⁶⁴ Cyrila, uctívaného katolíky i pravoslavnými jako světce, pak zachránil od nehoršího jedině podpora, kterou Cyrilovi stoupenci získají u dvora zřejmě i za pomoci úplatků a díky nepokojům způsobeným hladomorem, které mniši podporující Cyrila přizívovali. Theodosius je tak přinucen Cyrilovu i Memnónovu depozici odvolat a tím, že Nestoria nerehabilitoval, cyrilskou synodu *de facto* uznal. Překonání schizmatu pak stálo nemálo úsilí a nevedlo se právě ve smírném tónu.⁶⁵

Církevní recepce takového koncilu nemohla být než složitá. Jeho aprobace ze strany římského biskupa se týká spíše politické než teologické roviny⁶⁶ – papež Celestýn (422–432) sice schválil Nestoriovo sesazení, avšak zároveň nelze říci, že by římsí biskupové docela schvalovali Cyrilovu teologii a dlouho neznali ani jeho dvanáct anathematismů.⁶⁷ Teologická recepce koncilu má svůj počátek až u Lva Velikého, který se ve svém vymezení vůči Eutychovi i Nestoriovu o dvacet let později odvolával na „zvláštní dekrety, které vydal první Efezský koncil, jemuž předsedal biskup Cyril“, avšak zároveň neznal Cyrilova anathemata.⁶⁸ Definitivně pak autoritu Efezského koncilu (431) uznává Chalkedonský koncil roku 451, když formuloval svá dogmatická vyjádření jako reinterpretaci Nicejsko-konstantinopolského vyznání, Efezského koncilu vedeného Cyrilem (431) a rozšířenou dyofyzitskou tradicí představovanou listy Lva Velikého a Flaviána z Konstantinopole.⁶⁹ Tím ovšem problémy s recepcí Efezského koncilu nekončí, a to zvláště v souvislosti s obtížnou recepcí koncilu Chalkedonského – vzpomeňme jen takové problémy, jako jsou *Enkyklios* císaře Basiliska z roku 475–476 a schizma mezi Římem a Konstantinopolí, jež způsobilo *Henotikon* císaře Zenona I.⁷⁰ Teprve recepce Chalkedonských formulí v podobě tzv. neochalkedonismu, a tedy jeho určitá reinterpretace, se stává momentem, kdy se nauka předešlých koncilů stává měřítkem víry na II. konstantinopolském koncilu (553). Teologická „kanonizace“ Efezského koncilu si vyžádala určité obměny: základní intuice jednoty Krista, kterou hájil Cyril ve svých listech Nestoriovu, byla přijata ve verzi Chalkedonské distinkce mezi přirozeností a hypostazí. Hypostatická unie, *henosis hypostatiké*, pravé a skutečné spojení Slova s lidstvím podle Cyrila, bylo pochopeno jako vtělení druhé hypostaze Trojice.⁷¹ I zde vidíme, že jednoznačně pozitivní přijetí koncilu nastává až po třech a půl staletích důkladné reinterpretace koncilní nauky. A přitom autorita, s níž přijímáme *Ephesinum* jako koncil, nezáleží na osobní svatosti a nesvatých praktikách jeho účastníků během jednání, ale na dobrozdání

církve, a v tomto případě taktéž na legitimitě, již mu poskytl Chalkedonský koncil o dvacet let později.

Ráz dějin a inkarnační princip

Starověké koncily představují jako každá významná událost zasazená do běhu dějin složitý komplex vztahů, které není snadné teologicky zhodnotit. A přece lze z pohledu církevních dějin, tedy teologie „času církve“, tušit, že představují klíčové okamžiky jednotlivých epoch, které nám umožňují pohlížet na dějiny starověké církve. Velká část problémů, jimiž církev žije, konvergovala právě ke koncilům, které nabídly řešení, další směřování a prohloubení života církve. Pozastavovat se nad jejich nelehkým průběhem a přítomností lidského jednání porušeného hříchem, případně nad průběhem neodpovídajícím dnešnímu právnímu postavení koncilu, by znamenalo nechápat spásný ráz dějin a Božího působení v nich. Starověké koncily jsou symptomatické i v tom, že se „božská moc ukázala skrze lidskou bezmocnost“.⁷² Teologické řešení této problematiky nespočívá v popírání či eliminaci zmiňovaných problémů, které jejich průběh opravdu provázely. Stavíme-li totiž autoritu koncilů na takové představě svatosti církve, která by se zakládala pouze na mravní dokonalosti jejích členů, a nikoli na svatosti její Hlavy, Krista, pak zaměňujeme svatost za osobní bezhříšnost a nutně skončíme u toho, že přestaneme uznávat autoritu nejen jednotlivých koncilů, ale také papežů, diecézních biskupů, a dokonce i autoritu samotných apoštolů, protože hříchem je zasažen každý člověk, a autoritu posuzovanou osobní bezhříšností bychom tak mohli zpochybnit u kohokoli. Bylo by možné dokonce říci, že takovýto nevyzrálý přístup k autoritě, založený absolutně na subjektivní představě o tom, jak má vypadat „svatost“ těch druhých, je paradoxně jedním z projevů postmoderny.

Není to totiž jednotlivý člen církve, ale celá církev, která učení toho kterého koncilu přijímá či nikoli. Věk, v němž žijeme, činí z nás přísné soudce všeho okolo, když znevažuje jednotlivé autority, o něž se náš úsudek opírá. Platí to i o koncilech a bylo by jistě chybou popřát sluchu hlasům, které poukazují na ty či ony nedostatky, zákulisní jednání či osobnostní defekty účastníků koncilu proto, aby si mohli najít dostatečnou záminku pro tvrzení, že se na ně, či snad dokonce na celou církev ta či ona, některá či všechna tvrzení nevztahují, nebo je lze považovat za pochybená. Podobné jednání je však teologicky nekompetentní, nerespektuje dějinný charakter Božího jednání, a dokonce ani samotný christologický střed, totiž inkarnační princip Božího Zjevení.

Církevní otcové zdůrazňují apoštolskou nauku církve, že Bůh poslal svého Syna, který na sebe vzal porušenou lidskou přirozenost, přijal *condicio humana* narušenou hříchem, aby ji vykoupil a přivedl do Boha. Evangelia ukazují, jak se Boží Syn ujímá hříšníků, a dějiny jsou plné příkladů, kdy se to lidsky nedokonalé stává působením Božího Ducha nositelem a naplněním Božích záměrů. Církev dosud směřuje k naplnění království Kristova: Augustin hovoří o tom, že se jedná o *corpus permixtum*, tělo smíšené, složené z dobrých i špatných, spravedlivých i hříšníků.⁷³ Toto *corpus permixtum* je přítomno i na každém církevním koncilu a diskutabilní jednání jednotlivých představitelů nemusí na koncilní autoritě nic ubírat.

Idea koncilu a jeho teologické zakotvení, jež jsme zde krátce nastínili, se pochopitelně nefixuje na konci starověku, ale koncil nabírá nových funkcí a nových představ v církevní recepci i během středověku, novověku a v současné době. Tak jako koncily v průběhu 4. století začínají pozitivně teologicky formulovat nauku církve s cílem uchovat apoštolskou víru neporušenou, nebude překvapením, když současné, a snad i budoucí koncily se neomezují na dogmatické a disciplinární záležitosti, ale věnují se také životu církve v současném světě. Starověké koncily se církvi své doby věnovaly stejně tak. Neodpovídalo by proto z tohoto hlediska historické realitě, kdyby někdo snižoval autoritu či závaznost např. posledního koncilu s poukazem na to, že se jedná o pastorální, nikoli dogmatický koncil. Dějiny koncilů a celé církve dostatečně prokazují, že neporušenou víru církve a poslušnost vůči apoštolské tradici obvykle zachovává ten, kdo přijímá učení a nařízení aktuálního koncilu přijímaného všeobecnou církví, kdežto jeho odmítnutí s výhradou věrnosti tradici zavádí nejen na cestu schizmatu, nýbrž i rozchodu s vírou, již církev přijala skrze apoštoly od Krista. Stejně tak by se jevilo pošetilým, kdyby člověk autenticitu koncilu poměřoval vnějškovou svatostí koncilních otců, jejímž by byl sám arbitrem, jenž děkuje Bohu, „že není jako ostatní lidé, vyděrači, nepoctivci, cizoložníci, nebo i jako tento celník“ či církevní otec nebo teologický poradce (srov. Lk 18,11). Nauka koncilů a jejich věroučné formulace totiž nesestupují z nebe, podobny textu Koránu, nýbrž podobně jako usnesení apoštolů ve Skutcích se rodí ze setkání božského a lidského: „Toto jest rozhodnutí Ducha Svatého i naše.“ (Sk 15,28)

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1/ Srov. G. ALBERIGO: „I concili ecumenici nella storia“. IN: Týž (ed.): *Storia dei concili ecumenici*. Brescia, Queriniana 1990, s. 5.

2/ Již v předvečer koncilu se objevuje více publikací o úloze starověkých koncilů, např. B. BOTTE ET AL. (ed.): *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche*. Stuttgart,

Schwarzenverlag 1962 [fr. orig. *Le Concile et les conciles: contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*. Chevetogne, Éditions de Chevetogne 1960]. V pokoncilním období pak vzniká dokonce i časopis *Annuario historiae conciliorum* (= AHC), založený roku 1969 Walterem Brandmüllerem a Remigiem Bäumerem, věnující se dějinám koncilů. Z důležitých studií ke starověkým koncilům uvedme alespoň tu nejdůležitější: H. J. SIEBEN: *Die Konzilsidee der alten Kirche*. Paderborn et al., Schöningh 1979.

3/ K dějinám koncilů uvedme nejdůležitější literaturu: K. J. VON HEFELE (ed.): *Conciliengeschichte*. Freiburg i. B., Herder 1869–1890; F. DVORNÍK: *The ecumenical councils*. New York, Hawthorn Books 1961; G. DUMEIGE (ed.): *Histoire des conciles œcuméniques*. Paris, Éd. de l'Orante 1962–1981; L. D. DAVIS: *The first seven ecumenical councils (325–787): their history and theology*. 2. vyd., Collegeville, Liturgical Press, 1990; G. ALBERIGO (ed.): *Storia dei concili ecumenici*. Brescia, Queriniana 1990; R. AUBERT – G. FEDALTO – D. QUAGLIONI: *Storia dei concili*. Cinisello Balsamo, San Paolo 1995; H. J. SIEBEN: *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum: Studien zur Geschichte der Konzils-idee*. Paderborn, Schöningh 1996; J. A. FISCHER – A. LUMPE: *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*. Paderborn, Schöningh 1997; J. WOHLMUTH: *Konzilien des ersten Jahrtausends: vom Konzil zu Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869–70)*. 3. vyd., Paderborn, Schöningh 2002; v češtině H. JEDIN: *Malé dějiny koncilů*. Praha, Ústřední církevní nakladatelství 1990.

4/ Srov. M. FIEDROWICZ: *Theologie der Kirchenväter*. Freiburg et al., Herder 2007, s. 294.

5/ Srov. SIEBEN: *Konzilsidee*, s. 542.

6/ H. MAROT: „Vornicäische und ökumenische Konzile“. IN: BOTTE ET AL.: *Konzil und Konzile*, s. 23.

7/ Např. CYPRIÁN: Ep. 67, 6 (SCAR 5/2, 196) nebo EUSEBIUS: H. e. V 23, 4 (SC 41, 67).

8/ AUGUSTIN: *De baptismo* I 18, 28 (43, 126B).

9/ Srov. FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 291, 295.

10/ CYPRIÁN: Ep. 57, 5 (SCAR 5/2, 70): „placuit nobis spiritu sancto suggerente et domino per visiones multas et manifestas admonente.“

11/ Srov. H. J. SCHULZ: *Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*. Freiburg i. Br., Herder 1996, s. 116–120.

12/ ATANÁŠ: *De decretis Nicaenae synodi* 27, 4–5 (AW 2, 24).

13/ Srov. FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 303.

14/ G. ALBERIGO ET AL. (ed.): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Bologna, EDB, 1991 [= COD], s. 82.

15/ Srov. SIEBEN: *Konzilsidee*, s. 515.

16/ Srov. např. CYPRIÁN: Ep. 55, 6 (SCAR 5/2, 32); H. J. SIEBEN: „Sola traditione? Zur Rolle der Hl. Schrift auf den Konzilien der Alten Kirche“. IN: Týž: *Vom Apostelkonzil zum ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzils-idee*. Paderborn et al., Schöningh 1996, s. 54–59.

17/ Např. v diskuzi mezi Ambrožem a Palladiem z Ratiarie na Akvilejském koncilu (381); srov. *Gesta concilii Aquileiensis*, ep. 2, 5; Acta 5 (CSEL 82/3, 319; 329); R. GRYSON (ed.): *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*. SC 267. Paris, Cerf 1980, s. 330–382.

- 18/ Srov. FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 305.
- 19/ Srov. JAN ANTIOCHIJSKÝ: *Epistula ad Theodosium imperatorem* (ACO 1, 1, 4, 55).
- 20/ Srov. ATANÁŠ: *De synodis Arimini in Italia et Seleciae in Isauria* 6 (AW 2, 234).
- 21/ Srov. TÝŽ: *Epistula ad Serapionem de morte Arii* 1; *De decretis* 21–24 (AW 2, 178. 17–20); FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 304.
- 22/ ATANÁŠ: *Epistula ad Afros* 4 (PG 26, 1035B).
- 23/ Srov. HILARIUS: *De synodis* 91 (PL 10, 545A); FOEBADIUS Z AGEN: *Contra Arianos* 6, 3 (CCL 64, 29).
- 24/ Srov. FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 310.
- 25/ Srov. J. RANFT: „Consuetudo“. IN: *Reallexikon für Antike und Christentum* 3, 1957, s. 379–390.
- 26/ Srov. CIC 337–341; J. ORLANDIS: *Le istituzioni della Chiesa cattolica. Storia, diritto, attualità*. Cini-sello Balsamo, San Paolo 2005, s. 81–96.
- 27/ Srov. A. GRILLMEIER: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. 2/1: Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch (451–518). Freiburg, Herder 1986, s. 3–15.
- 28/ Srov. B. STUDER: „La recezione del Concilio di Efeso del 431“. IN: *La tradizione: forme e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 7–9 maggio 1989. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum 1990, s. 427–428. To však neznamená přijetí všemi bez rozdílu: otázky řešené řecky hovořícími biskupy často západní biskupy nezaměstnávaly – typický je příklad obecného přijetí I. konstantinopolského koncilu a současně probíhajícího koncilu Akvilejského (381), na němž se shromáždili na pokyn císaře Theodosia odděleně východní, resp. západní biskupové, z nichž se přívlastku ekumenický dostalo pouze prvním. Srov. V. PERI: „Concilium plenum et generale“. La prima attuazione dei criteri tradizionali dell'ecumenicità (Concilio di Aquileia, 381)“. IN: *AHC* 15, 1983, s. 44.
- 29/ Srov. FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 310–311.
- 30/ Srov. SIEBEN: *Studien*, s. 35–42; 56–64; M. WOJNOWYTSCH: *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461)*. Stuttgart, Anton Hiersemann 1981.
- 31/ Srov. DAMASUS: *Epistula* 1 (PL 13, 349A); FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 311–312.
- 32/ Srov. S. HORN: *Petrus Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus und Chalcedon*. Paderborn, Bonifatius-Druckerei 1982, s. 113–116.
- 33/ LEV I.: *Epistula* 114, 1 (PL 54, 1029); in sola causa fidei; S. HORN: „Die Stellung des Bischofs von Rom auf dem Konzil von Chalcedon.“ IN: M. MACCARRONE (ed.): *Il Primato del Vescovo di Roma nel primo millennio*. Città del Vaticano, LEV 1991, s. 269–273.
- 34/ LEV I.: *Epistula* 14, 11 (PL 54, 676A); SIEBEN: *Konzilsidee*, s. 134n.
- 35/ Srov. FERRANDUS: *Epistula* 6, 9 (PL 67, 927D).
- 36/ Srov. Mansi XIII 350n.; FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 314.
- 37/ Srov. C. V. POSPÍŠIL: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 1. vyd., Praha, Krystal OP 2000, s. 143.
- 38/ Srov. VIGILIUS Z THAPSU: *Adversus Eutychetem* 5, 2 (PL 62, 135D).
- 39/ Srov. J. N. D. KELLY: *Early Christian Creeds*. Harlow, Longman 1972, s. 245n.
- 40/ Srov. HILARIUS: *De synodis* 86 (PL 10, 529A); ATANÁŠ: *De synodis* 45 (AW 2, 269–271).

- 41/ Srov. ATANÁŠ: *De synodis* 13 (AW 2, 240–241).
- 42/ AUGUSTIN: *De baptismo* II 3, 4–4, 5 (PL 43, 129): „cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat“; v interpretaci úryvku ovšem odborníci nejsou zajedno. K Augustinově koncilní teorii viz SIEBEN: *Konzilsidee*, s. 68–102; K. LÜTCHE: *Auctoritas bei Augustin*. Stuttgart, Kohlhammer 1968, s. 137–142; Týž: „Auctoritas.“ IN: *Augustinus-Lexikon* 1, 1986–1994, sl. 573–582; C. MUNIER – H.-J. SIEBEN: „Concilium (concilia).“ IN: tamtéž, sl. 1085–1107.
- 43/ Srov. VIGILIUS Z THAPSU: *Adversus Eutychem* 5, 2 (PL 62, 135D).
- 44/ Tamtéž.
- 45/ FERRANDUS: *Epistula* 6, 2 (PL 67, 922).
- 46/ Srov. FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 319–320.
- 47/ Srov. SIEBEN: *Konzilsidee*, s. 300–305.
- 48/ Srov. FERRANDUS: *Epistula* 6, 2–3 (PL 67, 922B–923D).
- 49/ PELAGIUS II.: *Epistula* 3 (ACO 4, 2, 117).
- 50/ COD, s. 84.
- 51/ V úvodu své věroučné definice III. konstantinopolský koncil užívá téže struktury, a dokonce totožné biblické citace Jan 14,27 jako Chalkedonský koncil: srov. COD, s. 124 a 82.
- 52/ Srov. COD, s. 124–126.
- 53/ MAXIM VYZNAVAČ: *Opuscula* 4 (PG 91, 56–61); FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 356–357.
- 54/ Srov. FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 296.
- 55/ SÓKRATÉS SCHOLASTIKOS: *Historia ecclesiastica* I 8 (SC 477, 88–112).
- 56/ Srov. FIEDROWICZ: *Theologie*, s. 296.
- 57/ ACO 2/1, 1, 71: ἡ σύνοδος ἐπισκόπων ἐστίν.
- 58/ Srov. L. PERRONE: „Da Efeso (431) a Calcedonia (451).“ IN: *Storia dei concili ecumenici*, G. ALBERIGO (ed.). Brescia, EDB 1990, s. 106.
- 59/ Srov. AUGUSTIN: *Sermones* 43, 7. 9 (PL 38, 258): „credo ut intelligam, intelligo ut credam“; *De Trinitate* XV 28, 31 (CCL 50A, 534): „desideravi intellectu videre quod credidi“.
- 60/ COD, s. 20–35; CH. PIETRI: „Le ultime resistenze del subordinazionismo e il trionfo dell’ortodossia nicena (361–385).“ IN: CH. a L. PIETRI (ed.): *Storia del cristianesimo*. Vol. 2: La nascita di una cristianità (250–430). Roma, Borla – Città Nuova, 2000, s. 369–380.
- 61/ COD, s. 83.
- 62/ Přímá dogmatická deklarace této pravdy přímo neexistuje – intence koncilu byla christologická. Donedávna nepanovala shoda v tom, zda a jak koncil (ne)schválil třetí Cyrilův list Nestoriově se dvanácti anathematismy; srov. H. J. VOGT: „Cyrill von Alexandrien.“ IN: LThK3 3, 1994, sl. 1369; Sieben: *Konzilsidee*, s. 239, pozn. 37.
- 63/ Srov. VINCENC LERINSKÝ: *Commonitorium* 29, 7–10 (CCL 64, 190); SIEBEN: *Konzilsidee*, s. 158–159.
- 64/ Srov. ACO 1, 4, s. 68–69.
- 65/ K průběhu Efezského koncilu viz např. PERRONE: „Da Efeso“, s. 71–85; Ch. Fraisse-Coué: „Il dibattito teologico nell’età di Teodosio II: Nestorio.“ IN: *Storia del cristianesimo*. Vol. 2, s. 468–518.

66/ Srov. P. GALTIER: „Le centenaire d'Éphèse. Rome et le concile.“ IN: *Recherches de science religieuse* 21 (1931), s. 169–199; 269–298, zvl. s. 282–296; C. PIETRI: *Roma Christiana* II. Rome, École française de Rome 1976, s. 1393–1405.

67/ Srov. GALTIER: „Le centenaire“, s. 272; V. DE VRIES: *Orient et Occident: Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*. Paris, Cerf 1974, s. 99.

68/ LEV VELIKÝ: *Epistula* 93, 3 (PL 54, 393); SIEBEN: *Konzilsidee*, s. 115; neznalost anathémat potvrzuje divergenci mezi Tomus ad Flavianum a 4. Cyrilovým anathématismem: viz P. GALTIER: „Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcedoine“. IN: *Das Konzil von Chalkedon*. Würzburg, Echter-Verlag 1951, sv. 1, s. 345–3487, zvl. s. 372–377.

69/ Srov. STUDER: „La recezione“, s. 434–435.

70/ Srov. tamtéž, s. 436–437; GRILLMEIER: *Jesus der Christus* 2/1, s. 283nn.

71/ Srov. STUDER: „La recezione“, s. 441.

72/ Srov. Preface 3. pro neděle v mezidobí. IN: *Český misál*. Praha, Sekretariát České liturgické komise 1983, s. 404.

73/ Srov. např. AUGUSTIN: *De doctrina christiana* III 32, 45 (CSEL 80, 106–107); E. LAMIRANDE: „Corpus permixtum.“ IN: *Augustinus-Lexikon*, C. MAYER (ed.). Basel, Schwabe & Co. 1996–2002, sv. 2, sl. 21–22.

David Vopřada, Th.D. (* 1978), je kněz královéhradecké diecéze a patrolog. Vyučuje na Katolické teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.



Tomáš Petráček

Odvaha a odpovědnost

Papežové a druhý vatikánský koncil

Druhý vatikánský koncil (1962–1965) patří mezi nejvýznamnější události dějin lidstva 20. století a mezi nejvýznamnější události celých církevních dějin.¹ Zatímco dopady dřívějších koncilů se života věřících týkaly jen nepřímo, nebo k nim doputovaly postupně a pomalu, výsledky tohoto koncilu měly například v podobě liturgické reformy či zavedení nového mešního lekcionáře takřka okamžitý a bezprostřední dopad na miliony katolických věřících po celém světě a nutno připomenout, že v případě právě zavedení národních jazyků do liturgie a její další úpravy byly vnímány převážnou většinou současníků jako osvobodivé vanutí Ducha Svatého.

Obecně jsou dějiny koncilu důkladně prostudovány především díky práci tzv. boloňské školy, která vyvrcholila mnohosvazkovou edicí základních pramenů a v syntetickém pětisvazkovém díle z pera Giuseppe Alberiga a Josepha A. Komonchaka.² Ačkoliv ještě jistě vyjdou další paměti či korespondence účastníků koncilu, základní prameny už k dispozici badatelům jsou. Rovněž postupně vycházejí k výročí koncilu nové syntetické práce, které mapují koncilní dílo a jeho recepci v následujících desetiletích.³ K dějinám II. vatikánského koncilu má i český čtenář již dnes dostatek solidní literatury, ať už opřené o důkladné studium pramenů všech typů,⁴ spolehlivé, byť zaujatější,⁵ nebo i tendenční a zatížené ideologickým čtením koncilu.⁶

Tímto číslem vstupuje revue *Salve* do tříletého cyklu reflexe II. vatikánského koncilu a výročí padesáti let od zesnutí Jana XXIII., který koncil svolal, a nástupu Pavla VI., který koncil dovedl do cíle, potvrdil, vyhlásil a realizoval jeho rozhodnutí. Je to příležitost k tomu, abychom otevřeli toto téma reflexemi vztahu papežství a konkrétních papežů k tomuto koncilu a jejich rolí v jeho rámci. Ačkoliv není možné vyčerpat celý komplikovaný vztah obou koncilních papežů ke koncilními dění, přesto oba průběh koncilu a jeho vyznění výrazně ovlivnili a nelze ho pochopit a správně interpretovat bez znalosti jejich role.⁷

Koncily a papežové v minulosti

Vztah mezi papežstvím a koncily v minulosti lze rozdělit na tři velmi rozdílné epochy. Během prvních osmi koncilů v prvním tisíciletí do jejich průběhu papežové nezasahovali, ani je nesvolávali, ani nebyli jedinou či rozhodující instancí pro přijetí koncilních závěrů.⁸ Zpravidla vysílali své legáty a případně vyjádřili své souhlasné stanovisko k výsledkům koncilů, ale ani to neplatí vždycky. Druhá fáze začíná svoláním koncilu do Říma papežem Kalixtem II. roku 1123, který má sice kvůli účasti jen tři stovek pouze západních biskupů a dalších hodnostářů spíše charakter tradiční synody. Status ekumenického koncilu pro sněmy v Lateránu, Lyonu a Vienne byl vytvořen později. V roce 1075 papež Řehoř VII. v proslulém *Dictatus Papae* stanovil, že pouze papež má právo svolat řádný a platný ekumenický koncil. Tyto koncily jednaly zcela v souladu s papežstvím, vyjma posledního, kde byl papež pod tlakem francouzského krále.

Ve své třetí fázi se vztah papežství a koncilu stává komplikovanějším kvůli konciliárnímu hnutí, které má mnoho podob a variací a které se původně snaží vyřešit vleklou krizí dvoj- a trojpapežství (1378–1449). Tento sto let trvající zápas skončil vítězstvím papežství, ale zanechal mnoho jizev a trvajících zdrženlivost papežství vůči instituci koncilů jako takových. Právě proto odkládali papežové svolání reformního Tridentského koncilu a samotný koncil se pak snaží mít pomocí svých legátů pevně v rukou a kontrolovat ho do té míry, že i mezi katolickými autoritami, biskupy a teology, se mluvilo o nesvobodném, rozuměj papeži ovládaném, a tedy neplatném koncilu, jak dokládá například polemika, kterou vedli proti Tridentskému koncilu Benátčané a jejich mluvčí Paolo Sarpi.⁹

Poté následuje v konání koncilů třisetletá pauza. Roku 1854 papež Pius IX. slavnostně definuje – poprvé v dějinách samostatně – nové dogma o Neposkvrněném početí. Na I. vatikánském koncilu je roku 1870 tento nárok potvrzen vyhlášením dogmatu o papežském jurisdikčním primátu a papežské neomylnosti. Do kanonického práva se v kodexu z roku 1917 dostane sice kánon 228, který říká, že ekumenický koncil se těší nejvyšší moci nad univerzální církví, ale kánon 222 jasně stanovuje, že musí být svolán výhradně papežem, který mu zároveň předsedá, stanovuje jeho agendu a témata a má právo koncil přesunout či rozpustit, potvrdit nebo nepotvrdit jeho závěry.¹⁰ Není divu, že mnozí na přelomu 19. a 20. století soudili, že doba koncilů definitivně skončila a jejich role je nahrazena výkonem papežské neomylnosti a magisteria.

Předpoklady svolání II. vatikánského koncilu

Průběh II. vatikánského koncilu byl mimořádně ovlivněn právě jeho předchůdcem a definicí papežského primátu a neomylnosti.¹¹ Řešení vztahu papežství a biskupů zabralo na II. vatikánském koncilu hodně, snad až neúměrně mnoho prostoru, takže nezbyla energie na další, možná podstatnější věci, a zkušenost válcování koncilní menšiny na I. vatikánském koncilu vedla o sto let později ke snaze o dosažení shody na formulacích dokumentů za každou cenu.¹² Ačkoliv dynamika změn je již od počátku 19. století ve všech složkách lidského a společenského života historicky bezprecedentní, po II. světové válce nacházíme oproti přelomu 19. a 20. století radikálně změněný svět. Vytvoření sovětského bloku¹³ a vynálezy zbraní hromadného zničení přivedly lidstvo na pokraj vyhlazení. Díky intenzivní misii se ale i církev stala poprvé v dějinách světovou, což platí i pro zastoupení mezi biskupy. V době vyhlášení koncilu nebyla v církvi nějaká výrazná krize nebo hereze, kterou by bylo zapotřebí okamžitě řešit pomocí jeho svolání. Na první pohled vypadala církev nesmírně mohutně a pevně, rozvíjely se misie a vyjma komunistických zemí měla církev stabilizované postavení. V řadě podstatných složek svého života však prožívala silný, po desetiletí trvající ústup ze slávy a dosavadní konfrontační přístup tzv. piánské epochy (1775–1958)¹⁴ byl stále viditelněji neproduktivní.¹⁵

V době koncilu byly formulovány zvláště tři zásadní problémové okruhy, které se v různých variacích během koncilu neustále vracely. Zaprvé, za jakých okolností je přijatelná změna v církvi a jak ji lze zdůvodnit a obhájit. Zadruhé vztah mezi římským centrem, papežstvím a jeho orgány a dalšími součástmi církve. A do třetice styl výkonu autority v církvi nejen mezi římským ústředím a místními církvemi, ale rovněž na úrovni vztahů mezi biskupy a kněžími či mezi klérem a laiky. Bylo totiž patrné, že dosavadní modely uspořádání a autoritativní, klerikální styl jednání jsou nejen stěží udržitelné vzhledem k proměnám mentality západního světa, ale je i stěží obhajitelný z hlediska základních hodnot evangelijní zvěsti. Nejde o problémy týkající se výhradně katolické církve v této době, ale o problémy, které řeší mnoho nejen náboženských institucí a tradic, a které tak mají širší platnost.¹⁶

Myšlenka na svolání koncilu úplně nezanikla. Pokus Pia XI. byl sice v náznaku ohlášen ihned v encyklice *Ubi arcano* roku 1922, ale už o dva roky později papež na záměr rezignoval. Plány z let 1948–1949 vypadaly rovněž zpočátku vážně, ale nakonec se papež Pius XII. rozhodl v lednu 1951 přípravu koncilu ukončit.¹⁷ Dnes se běžně uvádí, že koncil nebyl nic nového, že plány na jeho svolání měl už ve 20. letech Pius XI. a z počátku 50. let jeho nástupce Pius XII., ale připomíná

se na skutečnost, že v roce 1959 patřil plán Pia XII. mezi utajované skutečnosti papežské kurie a ani samotný kardinál Roncalli o nich v době ohlášení koncilu nevěděl.¹⁸

Dva z hlavních cílů svého případného koncilu vyřešil Pius XII. již v předcházejícím roce, a to vyhlášením dogmatu o Nanebevzetí Panny Marie (1. 11. 1950) a doktrinní otázky pomocí encykliky *Humani generis*,¹⁹ která po slibných nábězích k otevřenějšímu přístupu v řadě otázek v první dekádě pontifikátu Pia XII.²⁰ znovu obnovuje mentalitu a přístupy antimodernistického boje. Ohledně koncilů byl pak důležitý 20. paragraf encykliky, kde se mluví o stupni závaznosti encyklik a propůjčuje se jim skoro neomylnost. Právem byla kladena otázka, k čemu v daném případě koncil?

Encyklika *Humani generis* byla doplněna řadou opatření proti „průsakům“ moderního myšlení do života církve. V červnu 1952 vydalo posvátné officium instrukci o používání moderního umění v kostelích s jasně retardační tendencí. O rok později připravilo odsouzení knihy Grahama Greena *Moc a sláva*, v roce 1955 dostal americký teolog John Courtney Murray zákaz publikovat na téma vztahu mezi státem a církví a vyšetřován byl rovněž Jacques Maritain. Když po smrti Teilharda de Chardin začaly vycházet jeho spisy, bylo to pár měsíců před zahájením koncilu, 30. června 1962, kdy posvátné officium označilo jeho spisy za hrozbu katolické víře.²¹ Styl komunikace církve se světem i dovnitř stále určovala mentalita obležené pevnosti.

Jan XXIII. a zrod myšlenky koncilu

Ačkoliv se v roce 1958 jméno kardinála Roncalliho objevovalo mezi papabili, pro jeho vysoké stáří sedmdesáti šesti let se mu nedávaly příliš velké naděje. Vyjma papeže Pia X. se jedná o jediného papeže piánské epochy, který nemá aristokratický původ nebo nepochází z bohaté buržoazní rodiny. Angelo Roncalli se narodil roku 1881 v chudé rolnické rodině v malé vsi nedaleko Bergama v severní Itálii. Celý život si udržel blízké pouto se svými příbuznými, kterým i jako papež zasílal ručně psané dopisy.²² Pro své nadání byl poslán do malého semináře v Bergamu. Po teologickém studiu v Římě byl v roce 1904 vysvěcen na kněze. Znal tedy sice důkladně římské centrum církve, ale zároveň nebyl jeho katolicismus na římské centrum a papežství tak fixovaný jako například u jeho předchůdce a nástupce, kteří prožili celý život ve službách římské kurie.

Poté celkem deset let přednášel církevní dějiny v diecézním semináři v Bergamu a jeho působení ani vědecké dílo nejsou vůbec zanedbatelné – patří sem

kvalitní edice pramenů ze 16. století i vlastní studie a rozsáhlé monografie. Roncalli je fascinován postavou Karla Boromejského a jeho dílem a navzdory mentalitě církve své doby objeví a pochopí dějinnost církve, ke které patří nutnost přijmout změnu a adaptovat církev na nové podmínky.²³ K tomu patří i objevení role, kterou hrál Tridentský koncil při adaptaci církve na novověk, a role, jež hrály diecézní a provinční sněmy pro uskutečnění reformních impulzů v místní církvi. Stejně důležité bylo i jeho působení jako přednášejícího patrologii, kdy si uvědomuje, že církevní tradice je mnohem hlubší a širší než potridentská éra, natož jen 19. století. Navíc Roncalli sledoval nové přístupy a objevy historicko-kritické metody a používal práce jednoho z největších patrologů své doby Louise Duchesna, který byl vyšetřován Kongregací posvátného officia. Na základě svých přednášek byl obviněn z modernismu, což byla zkušenost, která v něm musela zanechat stopy, zvláště když kvůli svému angažmá v sociálních otázkách byl z modernismu obviněn i jeho biskup Radini Tedeschi, ke kterému měl Roncalli jako jeho sekretář blízký vztah.²⁴

Na vlastní kůži zakusil hrůzy I. světové války, když musel narukovat a sloužil v italské armádě nejprve jako zdravotník a později v letech 1915–1918 jako kaplan. Přes další církevní služby je roku 1921 povolán do Říma na pozici prezidenta Papežských misijních děl pro Itálii, kde se podivuje kariéristické mentalitě kuriálních pracovníků, kterou chápe jako znevážení kněžského poslání.²⁵ V březnu 1925 je jmenován apoštolským vizitátorem v Bulharsku, v jednom z nejméně atraktivních míst církevní diplomacie. Od roku 1934 pak působí jako apoštolský legát pro Turecko a Řecko v Istanbulu. Dvacet let služby v těchto okrajových oblastech církevní diplomacie mu dalo zkušenost s pestrým světem východních církví a s konflikty s vatikánským centrem vyvolanými politikou vůči nim. Vypuknutí II. světové války mu bylo příležitostí nasadit se ve prospěch pronásledovaných Židů, uprchlíků, válečných zajatců a pohřešovaných, kdy využil všechny možnosti svého úřadu k pomoci lidem bez rozdílu vyznání.

Na konci roku 1944 je povolán k delikátnímu diplomatickému úkolu – přichází jako nuncius do osvobozené Francie, aby nahradil svého předchůdce, zkompromitovaného spoluprací s vichystickým režimem.²⁶ Roncalli se ocitl uprostřed komplikované diplomatické hry, kdy i jeho vlastní jmenování bylo vnímáno jako projev nevole ze strany Svatého stolce, neboť na jeden z klíčových postů církevní diplomacie je v tíživé situaci jmenován diplomat s dosud tak nevýznamnými pověřenými. Na druhou stranu je nemyslitelné, že by Pius XII. pověřil tak náročným úkolem muže, jehož schopnostem by nebyl důvěřoval. S přičiněním nuncia Roncalliho problém skončil v červenci 1945 odchodem pouze několika zkompromitovaných biskupů, což bylo pokládáno za úspěch vatikánské politiky.

Ještě důležitější pro naše rozumění jeho osobnosti je doba jeho působení v Paříži, kde důkladně a bezprostředně poznal moderní společnost. Nuncius Roncalli si svojí dobrotou a lidskostí naklonil veřejnost nejen církevní a přijímal pozvání na akce nejrozumnějšího typu. Navštěvuje postupně prakticky všechny diecéze, neomezuje se jen na diplomatické působení, ale jeho činnost má pastoračně-evangelizační priority. Z této doby pochází také mnoho příběhů a historek z diplomatických setkání, které potvrzují jeho pohotovost a smysl pro humor. Na konci roku 1952 je oznámeno jeho jmenování kardinálem a na počátku příštího roku nastoupí na post benátského patriarchy.

Pius XII. v poslední části svého pontifikátu jmenoval jen minimum nových kardinálů, takže počet volitelů, stále ještě neomezených věkovou hranicí, klesl na pouhých 53 kardinálů a konkláve neměla žádného favorita. Kardinál Roncalli byl zvolen v jedenáctém kole zřejmě i kvůli svému vysokému věku jako přechodový papež 28. října 1958. Hned na začátku překvapil jak volbou jména, které již v minulosti nosil nechvalně proslulý vzdoropapež z doby trojpapežství, ale rovněž zdrženlivostí vůči symbolickým aktům demonstrativního vyvyšování papežské moci.²⁷ Celá jeho životní zkušenost ho vedla k přesvědčení, že církev potřebuje hlubokou vnitřní obnovu, již je schopná, a že touží po nových letnicích, což vyjádřil již v dopise napsaném ještě na konkláve svému příteli.²⁸ Během dalších týdnů našel i způsob, jak dát vanutí Ducha Svatého prostor.

Samotné ohlášení koncilu prozrazovalo změnu, jednak svým zcela pozitivním formulováním úkolu zamýšleného koncilu, jednak zvoleným datem zveřejnění. Z Janova deníku je patrné, že si vybral 25. leden 1959 schválně, neboť se nacházel v bazilice sv. Pavla za hradbami, aby zde uzavřel týden modliteb za jednotu křesťanů.²⁹ Stejně příznačné ale bylo, že se v *L'Osservatore Romano* objevilo jen krátké sdělení, ve kterém byla papežova řeč upravena a její výpovědi oslabeny. Hned ze začátku se tak vyjevila Janova „institucionální samota“, která bude pro celý jeho pontifikát ze strany kurie typická.³⁰ V přípravné fázi koncilu je role papeže Jana nezřetelná. Jím svolaná římská diecézní synoda proběhla během jednoho týdne roku 1960 a pouze se schválily předem připravené kánony ve zcela piánském duchu uchování *statusu quo*, včetně kanonických trestů pro kněze, který by se dopustil návštěvy kina nebo veřejné plovárny. Přitom jen v samotném Římě bylo na tisíc kněží, kteří opustili svou službu.³¹ Rovněž jen několik měsíců před koncilem vydané motu proprio *Veterum Sapientia* z 22. února 1962 zdůrazňovalo roli latiny v životě církve jako neměnného a dokonalého jazyka a nijak nenásvědčovalo o příklonu k možnosti slavit liturgii v národních jazycích.³²

Na druhou stranu pozvání pozorovatelů z nekatolických církví, vřelá setkání s jejich představiteli, podpora novému Sekretariátu pro jednotu křesťanů

naznačovaly jeho otevřenost a připravenost na změnu. Zřízení Sekretariátu a jmenování kardinála Bey do jeho čela je pokládáno za nejdůležitější personální rozhodnutí pro budoucí osud koncilu.³³ Důležitá byla i rozhodnutí, že přípravnou fází povede státní sekretariát, a nikoliv Kongregace posvátného oficia a že současně přípravné fáze bude dotaz adresovaný nejen biskupům, ale i dalším katolickým institucím, čím by se měl koncil vlastně zabývat a které otázky by měl přednostně řešit. S tím souvisí další papežovo rozhodnutí z 14. července 1959, že se koncil bude nazývat II. vatikánský – nepůjde tedy pouze o dokončení prvního, ale bude se jednat o svébytný nový koncil. V papežově slovníku se stále častěji objevuje pojem *aggiornamento*, eufemismus pro reformu, pro radikální vnitřní obnovu církve, a pojem „znamení času“, což znamená „uznání dějin a umístění víry spíše do jejich středu než na jejich okraj nebo proti nim“.³⁴

Velkou zásluhou papeže Jana o úspěch koncilu bylo povolání nejlepších katolických teologů své doby do role oficiálních teologů koncilu (*periti*), případně připuštění jejich role na koncilu jako osobních poradců jednotlivých biskupů či komisí. Řada z nich se předtím potýkala s nepřízní oficiálních církevních struktur, hlavně Kongregace posvátného oficia, a jejich působení na koncilu bylo rehabilitací jejich díla a myšlení.³⁵ Nejvýznamnějším dílem přípravné fáze koncilu byla práce mladého švýcarského teologa Hanse Künga *Koncil a znovusjednocení církve* z roku 1960,³⁶ která byla obratem přeložena do osmi jazyků a která otevřela podstatně širší a hlubší horizont očekávání a nadějí vůči koncilu, než dosud zaznělo, a všech sedm základních priorit, které Küng zformuloval, se v koncilních dokumentech skutečně řešilo.³⁷

V úvodní řeči *Gaudet Mater Ecclesia*,³⁸ kterou si papež pečlivě připravil sám,³⁹ Jan odmítl mentalitu těch, kdo vidí v moderní době jen úpadek a zkázu, a naopak ocenil úspěchy lidského génia. Místo vymezování a odsuzování má být lékem milosrdenství, které respektuje důstojnost lidské osoby. Úkolem koncilu je hledání jednoty: jednoty mezi katolíky, mezi příslušníky křesťanských církví, celého lidstva. Papež vidí koncil jako příležitost k „novým letnicím“, což je motiv, který vyjadřuje jeho touhu po tom, aby byl koncil přelomovou událostí, jež vyvede církev z tridentské éry.⁴⁰ Zásadní změnou, patrnou již v této promluvě, je proměna jazyka, slovníku a celkového stylu papežských a později koncilních výroků, které opouštějí sloh císařských ediktů s jejich sankcemi a rigorismem a volí literární žánry vyjádření, které jsou bližší autentické patristické tradici církve, sdělnější modernímu člověku a lépe odpovídají evangelijnímu jádru, jehož obsah se snaží předat.⁴¹

Klíčová pro koncil byla série událostí, které vedly k tomu, že se koncil stal skutečným koncilem, nikoliv jen strojem na odhlasování předem připravených dokumentů. K první z nich došlo již 13. října 1962, kdy kardinál Liénart a po něm

i kardinál Frings požadovali, aby se odložilo hlasování o složení jednotlivých přípravných komisí – tedy očekávané schválení seznamů připravených římskou kurií – z toho důvodu, aby se koncilní otcové mohli nejprve seznámit a poradit se. Jan XXIII. rozhodně tyto emancipační kroky účastníků koncilu neplánoval, ale věřil v „génia“ či ducha koncilu, v dobrou vůli koncilních otců a chtěl, aby se na koncilu vedla svobodná a otevřená debata o situaci církve a způsobech, jak obnovit její život a službu. Na druhou stranu i on začal s vyvažováním ve prospěch koncilní konzervativní menšiny (asi 10 % biskupů), když sám najmenoval do komisí velké množství původně navržených členů.⁴²

Druhý zlomový moment koncilu následoval v listopadu v souvislosti s projednáváním schématu o Božím zjevení. Původně byl příslušnou komisí připravený dokument koncilu prezentován kardinálem Ottavianim, ale většina byla nespokojena s jeho formou i obsahem. Jejich kritika byla odmítnuta s tím, že předložené schéma má pastorální charakter, protože je doktrinální, je ekumenické, protože jasně vymezuje pozici katolické církve a má náležitý styl neměnných papežských vyjádření. Rozhořel se souboj o to, zda bude oficiální předloha zcela odmítnuta, nebo zda poslouží jako základ konečného textu. Vůdci koncilní většiny i menšiny, ale i mnozí pozorovatelé pokládali rozhodnutí za klíčové pro osud koncilu.

Nakonec došlo k tomu, že koncil sice většinou 1 368 vůči 822 hlasům odmítl předložené schéma, ale chybělo 105 hlasů, aby podle regulí koncilu mohl být stažen z jednání. Den po hlasování, 21. 11. 1962, zaslal Jan XXIII. své rozhodnutí. Ačkoliv nebylo dosaženo potřebné většiny, hlasování ukázalo velkou nespokojenost s návrhem. Proto papež nařídil vytvořit společnou smíšenou komisi ze zástupců doktrinální komise a Sekretariátu pro jednotu křesťanů, která měla dokument zásadně přepracovat. Ze strany papeže by bylo velmi odvážné už jenom nechat dokument poslat zpátky doktrinální komisi, ale tím, že nařídil vytvořit smíšené komise s pracovníky Sekretariátu, který tím postavil na stejnou úroveň, zasadil další ránu snaze kurie kontrolovat průběh koncilních jednání a výslednou podobu koncilních dokumentů.⁴³ Celá událost měla velký dopad na další průběh koncilních jednání, protože vůdčí osobnosti římské kurie měly poprvé po staletích přímou, otevřenou a reprezentativní zpětnou vazbu ze strany představitelů světové církve.

Papež Jan jistě sdílel kritiku i dalších navržených schémat, byť je předtím schválil jako podklad pro další jednání,⁴⁴ například Fringsovy kritiky dokumentu o církvi. Kardinál tehdy jménem německých biskupů označil návrh doktrinální komise za nekatolický, protože nezohledňuje autentickou církevní tradici Západu a Východu, dokonce necituje ani jednoho z církevních otců, ba ani nikoho ze středověkých teologů a opírá se pouze o teologii posledních století. Při hledání katolicity je třeba jít za 16. století a objevit tradici, která je hlubší a širší.⁴⁵ V tomto

ohledu hráli na koncilu důležitou roli i představitelé východních katolických církví, především představitel melchitů Maximos IV. Saigh. Právě toto muselo papeži Janovi s jeho zkušeností z Bulharska, Řecka a Turecka a profesoru patologie mluvit ze srdce.

Jan stál u zásadní změny, kterou bylo rozdělení konstituce o církvi na dvě samostatné části. Jedna se měla věnovat církvi samotné (*Lumen gentium*), druhá pak postavení církve v současném světě (*Gaudium et spes*). Tento návrh kardinála Suenense, který Jan okamžitě přijal za svůj, se na koncilu neprosadil snadno a mezi jeho klíčové podporovatele patřil kardinál Montini. Papež Jan ve svých promluvách opatrně a ve svých denících otevřeněji podporoval koncilní většinu a občas se svěřoval se svými problémy s vůdcem koncilní menšiny, kardinálem Ottavianim. Hlavně však chtěl nechat koncilu svobodu, aby se mohl skutečně probudit a projevit jako místo nalézání pravdy a cesty do budoucnosti pro církve ve změněném světě. Věděl, že se blíží konec, a navzdory bolestem nechal připravit ještě encykliku *Pacem in terris*, zveřejněnou 11. dubna 1963, na Zelený čtvrtek. Encyklika je netradičně adresována všem lidem dobré vůle, nikoliv primárně biskupům jako obvykle, a zabývá se otázkami světového míru včetně výzev k zastavení zbrojení. Dlouhé pasáže jsou rovněž věnovány otázce lidských práv, nutnosti respektovat svobodu slova a respektovat svobodný tisk. Papež rovněž podpořil svobodu svědomí v otázce náboženství – katolíci měli spolupracovat s nekatolíky na uchování míru ve světě. I tady papež Jan připravil půdu k prosazení koncilního dokumentu o náboženské svobodě.

Pro pokračování koncilu bylo také důležité rozhodnutí, že i během přestávky v jednání budou pokračovat intenzivní přípravné práce na předlohách, což byl jednoznačný signál o vůli pokračovat v konání koncilu. Papež Jan se stal během svého krátkého pontifikátu světově uznávanou osobností. Když zemřel na rakovinu 3. června 1963, lidé měli pocit, že ztratili osobního přítele. Samotná osobnost papeže měla na průběh koncilu stejně důležitý vliv jako jeho slova a několik málo intervencí, které nařídil.⁴⁶ Mezi účastníky koncilu se objevila myšlenka, aby byl prohlášen za svatého aklamací koncilu bez zdlouhavé a komplikované právní procedury beatifikace.

Pavel VI. a jeho role na koncilu

Volba kardinála Montiniho vrátila na papežský stolec muže s tradičním původem a profilem, z bohaté, starobylé a vzdělané katolické rodiny z Brescia. Kvůli chatrnému zdraví část vzdělání absolvoval se soukromými učiteli, zvažoval vstup

do benediktinského řádu, ale nakonec se rozhodl pro diecézní kněžství. Rovněž teologická studia neprožil v kněžském semináři, ale pouze docházel na přednášky. Přesto byl vysvěcen již ve věku 22 let roku 1920. Pokračoval ve studiích na Gregoriánské univerzitě v Římě, v Miláně pak dosáhl doktorátu z kanonického práva. V roce 1922 sloužil celkem šest měsíců na papežské nunciatuře ve Varšavě, což byl jeho jediný delší pobyt mimo Itálii. Trvale působil na Státním sekretariátu v Římě, ale byl činný i pastoračně mezi univerzitními studenty v Římě.

Měl sympatie pro křesťanskodemokratické hnutí a strany v Itálii a řadu přátel mezi intelektuály. Montini miloval francouzskou kulturu a znal i nové trendy moderní teologie a myšlení.⁴⁷ Označení „Hamlet“ vyjadřovalo jeho potřebu věci důkladně rozvažovat, která byla chápána jako nerozhodnost. Později jako papež silně pociťoval váhu svého úřadu a odpovědnost, která z něj plyne.⁴⁸ Odtud vycházela jeho potřeba vyvažovat, dosahovat snad až příliš draze zaplacených kompromisů při formulacích koncilních dokumentů, ale i řada kontroverzních zásahů do jednání koncilu a konečné podoby textů. Od roku 1933 do roku 1954 pracoval v rámci Státního sekretariátu ve vysokých funkcích a později patřil mezi nejbližší spolupracovníky papeže Pia XII., odkud odešel vést milánskou arcidiecézi.⁴⁹

Kardinál Montini během prvního zasedání koncilu kromě jedné intervence nevystupoval, což u tak významného člena kardinálského sboru a muže, o kterém se mluvilo jako o papabile, překvapuje. Ale právě skutečnost, že byl považován za favorita konkláve, o níž se vědělo, že kvůli Janově nemoci přijde brzy, může vysvětlovat zdrženlivý postoj vůči koncilnímu jednání, kdy nechtěl dopředu odřadit volitele jednoho či druhého křídla. Nakonec byl po šesti kolech zvolen velmi těsnou většinou a přijal jméno Pavel VI. Několik dní po svém zvolení ohlásil termín zahájení druhého zasedání koncilu na 29. září 1963, což byl jasný signál vůle pokračovat v koncilu. Provedl také několik organizačních úprav, z nichž nejdůležitější bylo jmenování čtyř moderátorů, orgánu, který sice ještě zkomplikoval už tak složité uspořádání koncilu, ale který výrazně napomohl k jeho úspěšnému dokončení.⁵⁰ Tři z moderátorů patřili k vůdcům koncilní většiny (Döpfner, Lercardo, Suenens). Nebyli ale rozhodně jediní, kteří měli pravidelný přístup k papeži a projednávali s ním koncilní problémy. Papež nechal působit většinu ostatních komisí a instancí a scházel se intenzivně s jejich představiteli.⁵¹

Na nového papeže čekal nesnadný úkol dokončit ambiciózní plán koncilu, protože první zasedání koncilu zanechalo většinu důležitých dokumentů jenom v první fázi projednávání, a několik dokonce vrátilo k přepracování. Žádný nebyl schválen. Jakým stylem bude koncil pokračovat? Ve svém prvním projevu k osmi stovkám duchovních římské kurie zmínil nezbytnost, aby kurie spolupracovala s koncillem a sama se nebránila reformám, přičemž tato reforma bude provedena

samotnou kurií, tedy bude vyřata z projednávání na samotném koncilu.⁵² Záležitost krajní důležitosti, praktické i symbolické, tak byla vyhrazena papeži.

Ve svém druhém zasedání na podzim roku 1963 pokračovalo projednávání důležitých dokumentů, ale jednání probíhala pomalu kvůli organizačním problémům a zápasům o formulaci koncilních dokumentů. Pouze dva dokumenty se podařilo dovést až k přijetí, mezi nimi ale klíčovou konstituci o posvátné liturgii, která byla schválena drtivou většinou proti pouze čtyřem negativním hlasům. Při závěrečné řeči 4. prosince 1963 došlo k důležitému symbolickému průlom, když papež ohlásil plán navštívit Svatou zemi. Od roku 1870 až do října 1962, kdy Jan XXIII. navštívil Assisi a Loreto, aby se tam modlil za úspěch koncilu, žádný papež neopustil hranice Vatikánu. Éra vatikánského vězně, za kterého se prohlásil Pius IX., tak byla definitivně u konce.

Podle představ papeže Pavla mělo být třetí zasedání na podzim 1964 poslední. Ještě předtím, než se započalo, zaslal papež třináct „návrhů“ (*suggerimenti*) ohledně kolegiality biskupů v konstituci o církvi kvůli tomu, „aby se zabránilo možným budoucím mylným interpretacím textu“. Papež na koncilu takto přímo zasáhl do podoby dokumentu poprvé, ale řada dalších zásahů měla následovat – zásahů, kterým se říkalo „červené pero“ Pavla VI. Problematickým momentem bylo načasování do doby, kdy už byla revize uzavřena a měla být poslána biskupům, a nejasný stupeň závaznosti návrhů. Poté, co byli koncilní otcové ujistěni, že se jedná skutečně jen o návrhy, část z nich komise zapracovala, část ovšem nikoliv.⁵³

Papež byl pod zvláště velkým tlakem kvůli otázce, která byla konzervativními biskupy vnímána jako omezení papežské moci. Probíhala řada osobních intervencí a memorand.⁵⁴ Pavel VI. proto v srpnu 1964 vydal svoji první encykliku *Ecclesiam suam*, tedy o církvi, což byl poněkud překvapivý tah vzhledem k tomu, že koncil projednával dvě dogmatické konstituce na stejné téma. Ačkoliv má spíše tradiční charakter, objevuje se v ní velký důraz na téma „dialogu“ – slovo se opakuje sedmasedmdesátkrát a téma zabírá dvě třetiny encykliky. Koncept, který papež převzal od svého přítele Jean Guittona, přejde do koncilních dokumentů a stane se jejich důležitou značkou.

Těžiště zápasů o konečnou podobu koncilních dokumentů se nyní do značné míry přeneslo z jednotlivých komisí a zasedání koncilních otců do papežských komnat. Představitelé konzervativní menšiny systematicky vytvářeli tlak na papeže, kterému koncilní většina nemohla čelit jinak než opět osobními návštěvami a vysvětlováním přímo papeži. Zvláště výrazný byl tlak v případě deklarace o náboženské svobodě, kde šlo o oficiální uznání principu svobody svědomí, vyznání a konceptu lidských práv – a tedy o diskontinuitu s výroky papežského magisteria 19. století. V případě pozitivního vyjádření na adresu židovského národa hrály

velkou roli protesty a diplomatický tlak arabských států a východních křesťanských církví na jedné straně a na straně druhé tlak západního veřejného mínění a státu Izrael.

Jednou z příčin narůstajícího nesouladu mezi koncilní většinou a papežem byla otázka kontroly porodnosti, která se v kontextu demografické revoluce té doby jevila jako velmi důležitá. Již papež Jan XXIII. ustanovil roku 1963 na podnět kardinále Suenense papežskou komisi a nový papež Pavel VI. soudil, že proto není třeba, aby se otázkou zabýval koncil. V rámci projednávání konstituce *Gaudium et spes* prohlásil na konci října roku 1964 opět kardinál Suenens, že je v těchto otázkách čas na změnu, protože od doby Aristotela a Augustina lidské poznání přece jen výrazně pokročilo a lidstvo čelí hrozbě přelidnění planety. Církev se musí vyhnout dalšímu skandálu typu kauzy Galileo. Na závěr své řeči požádal Pavla VI., aby zveřejnil jména členů papežské komise, aby se jim dostalo více odborných podkladů a zkušeností. Na závěr jeho řeči vypukl aplaus, naopak členové konzervativního tábora požadovali jeho sesazení z pozice moderátora koncilu. Média projev ještě zvětčila a papež Pavel byl při následujícím setkání se Suenensem viditelně rozzlobený, vytkl mu nedostatečnou uvážlivost a donutil ho odvolat své vyjádření.⁵⁵ Vztah mezi papežem a Suenensem od té doby ztratil svoji pevnost a vělost.

Skutečná bouře přišla o dva týdny později – mluví se o tzv. černém týdnu (*la settimana nera*) – během posledního týdne koncilních jednání. V pondělí 16. listopadu 1964 Pavel VI. zasáhl do projednávání tří připravovaných schémat. Nařídil odložit hlasování o schématu o náboženské svobodě jako podkladu pro další jednání. Poslal koncilu celkem devatenáct změn k dekretu o ekumenismu tak, že je bylo možné pouze přijmout, nikoliv projednat. A zaslal ke konstituci o církvi „Předběžné vysvětlující poznámky“ (*Nota explicatoria praevia*), posouvající výklad především otázky biskupské kolegiality. Všechny tři dokumenty byly připraveny pro hlasování 21. listopadu. Jak to bylo na koncilu obvyklé, procedurální a obsahové otázky byly úzce prolnuty, a ať už byly papežovy úmysly jakékoliv, zásah se jevil jako obejití koncilu, kdy si malá skupina koncilních konzervativců pomocí papežského zásahu prosadila to, co nebyla schopna vyargumentovat přímo při jednáních.⁵⁶

Okamžitě začaly protiakce ze strany biskupů. Pro jinak spíše konzervativní severoamerické biskupy byla například klíčová deklarace o náboženské svobodě. Papež neustoupil, ale slíbil, že bude projednána přednostně na začátku příštího zasedání na podzim roku 1965. Ještě více emocí vzbudily papežovy zásahy do textu o ekumenismu. Pavel VI. jasně vyjádřil, že pokud jeho připomínky nebudou přijaty, nebude dekret promulgovat. Přes všechnu snahu Sekretariátu pro jednotu

křesťanů a moderátorů byl papež neoblomný, v tomto případě byly návrhy skutečným nařízením. Ačkoliv po věcné stránce neměnily text dekretu nijak zásadně, problémem byl způsob, jakým byly na poslední chvíli koncilu vnuceny, aniž bylo využito možnosti je řádně projednat. Pokud bylo záměrem Pavla VI. dosáhnout ještě jednoznačnější jednoty, pak ho výsledek hlasování z 20. listopadu 1964 musel zklamat, odpůrce ekumenismu nepřesvědčil (2 054 pro a 64 proti).⁵⁷

Větší úspěch v tomto směru měly zásahy do konstituce *Lumen gentium*, které chtěly pomocí kanonických a manualistických technických pojmů dosáhnout jasného uchování výlučného postavení papeže vůči biskupskému kolegiu. Kvůli tomu bylo dosaženo jednoznačného odhlasování většinou 2 156 proti pouze 5 negativním. Cena byla vysoká. Když byl papež poslední den třetí periody koncilu odnášen skrze baziliku, biskupové tleskali jen vlažně, řada z nich vůbec. Vztah mezi koncillem a papežem byl vážně narušen událostmi posledního týdne. Řada účastníků si kladla otázku, zda bude vůbec svoláno další jednání a jakou asi bude mít podobu. Svoji roli však hrála i celková únava po třech náročných několikaměsíčních jednáních ve třech letech.

Sám papež si byl vědom nutnosti něco udělat, a proto hned v lednu 1965 požádal šéfredaktora vlivného *Civiltà Cattolica* a dalších časopisů o zveřejnění článků, které ocení dílo koncilu ve třetím zasedacím období a ujistí čtenáře, že i odložené otázky jako náboženská svoboda a vztah k židovskému národu budou dořešeny. Dále již 6. ledna 1965 určil datum zahájení čtvrté periody koncilu na září 1965 a konečně ohlásil, že v několika římských farnostech bude sám papež sloužit mše v novém ritu a italsky, což učinil hned v březnu 1965.⁵⁸ Pravidelně se nechal informovat, jak pokračují práce v komisích na celkem jedenácti rozpracovaných schématech. Důsledkem událostí v listopadu 1964 bylo, že se komise snažily dopředu vyhovět předpokládané papežské vůli a ještě se zmnožily snahy ovlivnit papeže v souvislosti s jednotlivými dokumenty a přimět ho k opětovným zásahům.⁵⁹

V den obnovení jednání koncilu Pavel VI. zveřejnil motu proprio *Apostolica sollicitudo*, ve kterém ustanovuje biskupský synod.⁶⁰ Navazoval na zásah *Nota praevia* a měl být odpovědí na přání většiny koncilních otců, aby vznikl orgán, který bude výrazem biskupské kolegiality a pomoci papeži při řízení církve, ale v dané podobě byl nicméně jen výlučně poradním orgánem přímo a bezprostředně podřízeným papeži, tedy spíše výrazem papežského primátu než biskupské kolegiality, což je ostatně pojem, který se v textu vůbec neobjeví.⁶¹ Jedním tahem tak papež sice rozptýlil obavy konzervativních biskupů a kurie, ale biskupská kolegialita se stala spíše jen prázdným pojmem.⁶²

V ten samý den papež ve své zahajovací řeči vyzdvihl velikost koncilu a použil pro církev označení Boží lid. Nadšení koncilní většiny způsobilo oznámení jeho

cesty do centra Organizace spojených národů v New Yorku a posunutí schvalování dekretu o náboženské svobodě na první místo. Pavel VI. nechtěl odjet s tím, že dekret bude schválený jen slabou většinou, proto investoval hodně úsilí, aby byl dokument přijatelný pro co nejvíce koncilních otců. Nakonec se ukázalo, že odpůrců není zdaleka tolik, byť poměr 2 216 pro ku 249 proti znamená největší počet negativních hlasů u schváleného dokumentu na koncilu vůbec. I díky tomu se jeho projev v Organizaci spojených národů 4. října 1965, kde zaznělo přihlášení se církve ke konceptu lidských práv a na prvním místě k náboženské svobodě, přeměnil v triumf a dodal váhu papežovým mírovým snahám.

Ve stejný den, 4. října 1965, zazněl návrh msgr. Bettazziho, aby koncil dle starobylého antického zvyku slavnostní aklamací prohlásil za svatého papeže Jana XXIII., což byla myšlenka, která se na koncilu opakovaně vracela s každým zasedáním hlavně ze strany biskupů z rozvojových zemí, ale kterou prosazoval například také vlivný kardinál Lercaro. Moderátoři zasedání to ale zablokovali a věc byla opět odložena.⁶³

V textu, který se zabývá rolí papežů na koncilu, nemůžeme opomenout otázku povinného celibátu, která na koncilu původně neměla být projednávána. V rámci dekretu o kněžské službě se nicméně začalo diskutovat mezi biskupy, zda by alespoň pro některé oblasti neměl být kněžský celibát zdobrovolněn. Téma nadhozené brazilskými biskupy vyvolalo okamžitou reakci papeže, který ve svém dopise z 11. října označil debatu za nevhodnou a trval na dodržení starobylé západní tradice. Biskupové byli vyzváni, aby své připomínky a náměty ohledně povinného celibátu zaslali písemně papeži. Dopis následoval potlesk většiny biskupů, kteří si byli vědomi, že otevření otázky by na koncilu vzbudilo obrovské emoce, zkomplikovalo projednání zbývajících koncilních dokumentů a rozpoutalo mediální smršť.⁶⁴ Pavel VI. na návrhy biskupů zareagoval v roce 1967 vydáním encykliky *Sacerdotalis coelibatus*, kde potvrdil závaznost dosavadní praxe.⁶⁵

Dne 28. října 1965 Pavel VI. předsedal hlasování o pěti dokumentech, které po jejich schválení ihned promulgoval. Nejkomplikovanější bylo přijímání deklarace *Nostra aetate* kvůli vyjádření na adresu židovského národa. Papež nepodlehł diplomatickému nátlaku ani obavám biskupů východních církví, ale ani nezískal koncilní otce konzervativního tábora, takže počet negativních hlasů (88) patřil k nejvyšším. Přesto bylo již 10 z 16 dokumentů odhlasováno.

Emoce opět vzbudila jeho promluva při promulgování konstituce *Dei Verbum* dne 18. listopadu 1965. Papež oznámil, že pro naplnění koncilních dokumentů zřídí nové komise (např. pro realizaci liturgické reformy a revizi kanonického práva) a další tři nové komise pro dialog s mimokřesťanskými náboženstvími, s nevěřícími a pro křesťanskou jednotu. Neshledal ale důvod pro zásadní reformu

vatikánské kurie a budou to právě její kongregace, které budou odpovědné za realizaci koncilních rozhodnutí, tedy přesně to, čeho se představitelé koncilní většiny obávali, zvláště v případě, že v čele zůstanou stejní kardinálové jako doposud. Papež rovněž varoval před relativistickým výkladem pojmu *aggiornamento* a doslova řekl, že čas na debatu skončil. Závěrem své řeči oznámil rozhodnutí o zahájení beatifikačního procesu jeho dvou bezprostředních předchůdců, Pia XII. a Jana XXIII., což znamenalo konec myšlenky, že by Jana XXIII. beatifikovali okamžitou aklamací koncilní většiny bez procesu.

Ačkoliv došlo ještě ke sporům o změnách v konstituci *Gaudium et spes*, koncil skončil přelomovou společnou ekumenickou modlitbou vedenou papežem za účasti hostů a pozorovatelů nekatolických církví a denominací 4. prosince. Poslední den byla ohlášena reforma Kongregace posvátného officia, která se transformovala do podoby Kongregace pro nauku víry. Při závěrečné mši a kázání Pavel VI. zdůraznil náboženský význam koncilu pro církev a celý svět.

Podle O'Malleye hrál celkově papež Pavel na koncilu čtyři odlišné role. Když navrhuje vylepšení církevních dokumentů, jedná jako jeden z koncilních otců, když pro své návrhy nevyžaduje jiné zacházení než u ostatních. Dále působil jako soudce při procedurálních sporech, ale ještě důležitější byla jeho role prostředníka při hledání co největšího konsensu při přijímání koncilních dokumentů, kdy se někdy doslova za každou cenu a na úkor jednoznačnosti výpovědi konstitucí snažil zabránit zkušenosti I. vatikánského koncilu, který se rozdělil na vítěze a poražené. A konečně občas jednal jako strážce pravověrnosti koncilu. Jisté zmaření působila skutečnost, že účastníci koncilu občas nevěděli, o kterou situaci se právě jedná.⁶⁶ Bylo to dáno jeho postavením nejvyšší církevní instance, která mu umožňovala měnit role, nejasností organizačního schématu koncilu a ovšem jeho povahou a přesvědčením.

Koncil a jeho papežové, papežové a jejich koncil

Ani jeden z papežů se – s jedinou výjimkou – neúčastnil pracovních zasedání koncilu. Sledovali jednání ve svých komnatách na uzavřeném televizním okruhu, poslouchali jednání, případně četli příslušné texty. Jan XXIII. zasáhl výrazně pouze jednou procedurální změnou, která nicméně znamenala obrat v charakteru koncilu. Pavel VI. zasahoval do koncilu častěji v zásadních i menších věcech, chápal jako svoji povinnost dosahovat co možná nejvíce konsensuálního znění dokumentů a opravovat, co v koncilních dokumentech považoval za nedostatečně vyjádřené. Dokonce i oproti I. vatikánskému koncilu bylo papežské vedení

těsnější a zásahy hlubší a zásadnější, především ze strany Pavla VI. Přesto díky komplikované struktuře vedení koncilu a roli moderátorů se koncil vyhnul dojmu, že je pouhým vykonavatelem papežské vůle jako lateránské koncily či zmiňovaný I. vatikánský koncil.⁶⁷

Snahy Pavla VI. jsou pochopitelné a přinesly své plody. Nebyla náhoda, že nejvíce času zabralo projednávání dokumentů, které znamenaly změnu pozice a praxe církve například ve věci náboženské svobody. Opatrné formulace znamenaly, že navzdory řadě nových věcí v církvi, kde sto padesát let vládla a pěstovala se mentalita odmítání změny, nedošlo k vážnému vnitřnímu konfliktu, který by vedl až k rozdělení, vyjma malé schizmatické skupiny okolo arcibiskupa Lefebvra. Právě Pavel VI. v řadě oblastí života církve provedl ono *aggiornamento*, k němuž už Jan neměl čas ani síly. S odstupem času se zdá, jako by pro rychlé a úspěšné prosazení zásadních věcí, hlavně liturgické reformy, obětoval některé jiné záležitosti typu reformy kurie.

Pavel VI. stáhl z jednání koncilu čtyři témata a vyhradil si je pro sebe: otázku povinného kněžského celibátu, kontrolu porodnosti, způsob výkonu biskupské kolegiality a reformu římské kurie. Církve jako každá instituce se musí vyrovnávat s napětími, nikoliv je popírat či potlačovat. Aby se instituce zdárně rozvíjela, žila, a hlavně aby naplňovala svá poslání, musí nutně udržet a využívat dialektické napětí mezi kontinuitou a změnou, centrem a periferií, mezi stabilitou a pružností.⁶⁸ Jak papež Jan, tak Pavel měli vůli k hledání nové rovnováhy mezi rolí biskupů a biskupských konferencí a rolí římského centra, papežství a římské kurie. Ale ani jeden z nich neměl energii k prosazení skutečných změn. Nemělo by přitom jít o mocenské prosazení nějaké ideologické pozice, ale o nalézání odpovědí na základní dilema existence církve, jak být věrnou Kristu a evangeliu a zároveň být jeho efektivním znamením a nástrojem v současném světě.⁶⁹ Výsledkem vnitro-církevního vývoje po koncilu tak bylo paradoxně posílení centralizačních prvků.

Na druhou stranu se koncilu i díky papežům podařilo probudit světový episkopát. Zatímco odpovědi biskupů na úvodní dotazník, zaslaný jim v červnu roku 1959 (z 2 598 biskupů jich odpovědělo 1 998), jsou spíše opatrné a jdou ve směru původních očekávání, že koncil jen potvrdí stávající směřování církve,⁷⁰ chování a myšlení biskupů na koncilu se radikálně probudilo směrem k uvědomění si odpovědnosti za církev, k odvaze tuto odpovědnost žít a brát vážně. I když pomalé naplnění dalších intuicí koncilu, tedy stejné probuzení kněží, řeholníků a především laiků, tak vrací církvi její pestrost, kreativitu a energii a navrácí ji k její autentické tradici, jak ji spatřujeme ve starověku nebo středověku.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

- 1/ G. BEDOUELLE: *L'histoire de l'église*. Luxemburg 1997 (Amateca volume XIV), s. 181. K debatě nad charakterem II. vatikánského koncilu viz rovněž *Vatican II. Did Anything Happen?*, ed. by D. G. SHULTENOVER. New York – London – New Delhi – Sydney 2007; M. FAGGIOLI: *Vatican II. The Battle for Meaning*. New York – Mahwah, NY, 2012.
- 2/ *History of Vatican II.*, I–V, eds. G. ALBERIGO – J. KOMONCHAK. Maryknoll NY 1995–2005, která vyšla simultánně v italské, francouzské, německé, anglické, španělské a portugalské mutaci.
- 3/ Viz např. řadu, jejímž prvním svazkem je CH. THEOBALD: *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*. Paris 2009; či *Modern Catholicism. Vatican II and after*, ed. A. HASTINGS. London – New York 1991.
- 4/ G. ALBERIGO: *Stručné dějiny II. vatikánského koncilu*. Brno 2008. Český čtenář má k dispozici i edici *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*. Praha 1995, nově rovněž koncilní projevy obou papežů *II. Vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, ed. C. V. POSPÍŠIL. Kostelní Vydří 2013 a celou komentářovou řadu, kterou v exilu připravili špičkoví čeští teologové pro římská Studia a která podává cenné svědectví i o dobové recepci.
- 5/ O. H. PESCH: *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh, odkaz*. Praha 1996.
- 6/ Např. R. M. WILTGEN S.W.D.: *Rýn se vlévá do Tibery. Kronika II. vatikánského koncilu*. Frýdek-Místek 2007.
- 7/ K otázce interpretace koncilu a jeho naplňování viz v tomto *Salve* studii Martina Kočího.
- 8/ Viz rozbor Davida Vopřady v tomto *Salve*.
- 9/ Viz P. F. GRENDLER: *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540–1605*. Princeton 1977.
- 10/ CIC 1917, k. 222–229. Podrobnější rozbor PESCH: op. cit., s. 32–34.
- 11/ K tomu viz K. SCHATZ: *Dějiny papežského primátu*. Brno 2002, zvl. s. 147–170.
- 12/ K průběhu viz R. AUBERT: *Vatican I*. Paris 1964. Kritika nesvobodného, příliš papežem kontrolovaného koncilu se objeví i zde, viz A. B. HASLER: *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas*. München 1979.
- 13/ Ke vztahu katolické církve a komunistického hnutí viz P. CHENAUX: *Katolická církev a komunismus v Evropě*. Praha 2012, zvl. s. 156–190.
- 14/ K definici piánské epochy viz v tomto *Salve* Tomáš Petráček, s. 10.
- 15/ Viz článek T. PETRÁČEK: „Církev doby Pia XII.“. IN: *Salve* 2008, č. 3, s. 7–20; H. MCLEOD: *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno 2007. K propadu počtu kněžských povolání již v 50. letech viz M. SEVEGRAND: *Vers une église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945–1978)*. Rennes 2004, s. 35–80.
- 16/ Viz J. O'MALLEY: *What happened at Vatican II*. Cambridge (USA) – London 2008, s. 8.
- 17/ B. SCHMIDT: *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965)*. Freiburg–Basel–Wien 2013, s. 255–257.
- 18/ Viz O'MALLEY: *What happened...*, s. 17.
- 19/ AAS 24 (1950), s. 561–578.

- 20/ Patří sem například internacionalizace kardinálského sboru ihned po II. světové válce či otevření prostoru pro katolickou progresivní bibliistiku, viz T. PETRÁČEK: *Bible a moderní kritika. Česká a světové progresivní exezeze ve věru (anti-)modernistické krize*. Praha 2011, s. 249–277.
- 21/ Viz O'MALLEY: *What happened...*, s. 88.
- 22/ Z biografii zmiňme P. HEBBLETHWAITE: *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*. Zürich 1984; L. KAUFMANN – N. KLEIN: *Johannes XXIII. Prophetie in Vermächtnis*. Fribourg–Brig 1990.
- 23/ Srov. BEDOUELLE: op. cit., s. 180.
- 24/ V češtině spolehlivý W. BÜHLMANN: *Jan XXIII. Zápas za budoucnost církve*. Praha 1997, s. 24–30.
- 25/ Tamtéž, s. 44.
- 26/ K situaci celkově É. FOUILLOUX: *Les chrétiens français entre crise et libération 1937–1947*. Paris 1997, k roli Roncalliho zvl. s. 200–204.
- 27/ Viz studie Radka Martinka v tomto *Salve*.
- 28/ *Vent'Anni dalla Elezione di Giovanni XXIII.*, ed. F. L. CAPOVILLA. Roma 1978, s. 47.
- 29/ Viz O'MALLEY: *What happened...*, s. 17–18.
- 30/ Srov. ALBERIGO: op. cit., s. 17–19.
- 31/ Viz BÜHLMANN: op. cit., s. 81.
- 32/ K encyklice a reakcím na ni viz PESCH: op. cit., s. 86–88.
- 33/ Srov. HEBBLETHWAITE: op. cit., s. 476.
- 34/ P. Sheldrake: *Spiritualita a historie. Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*. Brno 2003, s. 39.
- 35/ K tomu viz T. SCHOOF: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha 2004, zvláště s. 83–120, 147–167.
- 36/ H. KÜNG: *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*. Freiburg im Br. 1960.
- 37/ K významu Küngovy práce pro koncil shodně O'MALLEY: *What happened...*, s. 35; rovněž HEBBLETHWAITE: op. cit., s. 472–476; též PESCH: s. 62–63; a také K. SCHATZ: *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn 2008, s. 277.
- 38/ Česká edice včetně redakčních kuriálních úprav originálního znění vyšla IN: BÜHLMANN: op. cit., s. 124–140.
- 39/ Viz ALBERIGO: op. cit., s. 39–40.
- 40/ Srov. tamtéž, s. 24.
- 41/ K zásadnímu významu proměny stylu církevních dokumentů viz J. W. O'MALLEY: „Vatican II. Did anything happen?“. IN: *Vatican II. Did anything happen...*, s. 67–80.
- 42/ K rozdělení účastníků koncilu na koncilní progresivní většinu a konzervativní menšinu viz SCHATZ: *Allgemeine...*, s. 288–293.
- 43/ J. KOMONCHAK: „Vatican II as an ‚event‘“. IN: *Vatican II, Did anything happen...*, s. 28–29.
- 44/ Srov. např. GIOVANNI XXIII.: *Lettere 1958–1963*, ed. L. F. CAPOVILLA. Roma 1978, s. 546.
- 45/ Srov. O'MALLEY: *What happened...*, s. 156.

46/ Srov. tamtéž, s. 105.

47/ K roli francouzské církve při obnově intelektuálního a duchovního života církve v moderní době viz např. É. FOUILLOUX: *Une Église en quete de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914–1962*. Paris 1998, ke koncilu zvl. s. 193–245. Přínos souhrnně T. PETRÁČEK: „Moderna, laicita, církev. Fenomén francouzské církve v 19. a 20. století“. IN: *Salve* 2009, č. 4, s. 7–31.

48/ Viz BEDOUELLE: op. cit., s. 183.

49/ K portrétu Pavla VI. s odkazy na další biografickou literaturu viz medailon: P. LEVILLAIN: „Paul VI.“. IN: *Dictionaire historique de la Papauté*, ed. P. LEVILLAIN. Paris 2003, s. 1272–1285.

50/ Srov. ALBERIGO: op. cit., s. 56–58.

51/ Srov. SCHATZ: *Allgemeine...*, s. 303–304.

52/ Srov. O'MALLEY: *What happened...*, s. 171.

53/ Srov. tamtéž, s. 201.

54/ Viz ALBERIGO: op. cit., s. 96.

55/ O'MALLEY: *What happened...*, s. 237–238.

56/ Viz SCHMIDT: op. cit., s. 273–274.

57/ Srov. O'MALLEY: *What happened...*, s. 242–243.

58/ Srov. ALBERIGO: op. cit., s. 123.

59/ Srov. O'MALLEY: *What happened...*, s. 248–249.

60/ AAS 57, 1965, s. 775–780.

61/ Srov. O'MALLEY: *What happened...*, s. 252–253.

62/ Později to bude vtěleno do nového *Kodexu kanonického práva*, viz CIC 1983, k. 330–347.

63/ Srov. ALBERIGO: op. cit., s. 131.

64/ Srov. SCHATZ: *Allgemeine...*, s. 327–328.

65/ Encyklika nicméně umožnila žít v manželství ženatým pastorům, kteří konvertují ke katolictví a touží sloužit jako katoličtí kněží.

66/ Srov. O'MALLEY: *What happened...*, s. 172–173.

67/ SCHMIDT: op. cit. s. 260.

68/ Viz O'MALLEY: *What happened...*, s. 12.

69/ KOMONCHAK: op. cit., s. 44. K debatám o koncilu viz článek Martina Kočího v tomto *Salve*.

70/ Odpovědi jsou editovány na celkem pěti tisíci stránkách osmi svazků *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*. Series Prima (Anteparaeparatoria), Vatican 1960–1961.



Papežové a koncil

Redakce Salve položila několika pamětníkům II. vatikánského koncilu následující otázky:

1. *Vybavíte si nějaké konkrétní pocity či dojmy spojené s vyhlášením koncilu?*
2. *Svolání koncilu je spojeno s postavou Jana XXIII. V čem vidíte jeho přínos pro svolání a průběh koncilu? V čem spatřujete jeho odkaz? Je pro vás osobně v něčem inspirací?*
3. *Samotné pokračování v koncilu a jeho další průběh závisel na rozhodnutích papeže Pavla VI. Jak byste hodnotili jeho přínos a roli v koncilním a pokoncilním vývoji církve?*
4. *Jak byste srovnali papeže Jana XXIII., Pavla VI. a Jana Pavla II. s ohledem na osobní svatost, zbožnost, integritu života, meditační hloubku, a zároveň s ohledem na schopnost vystihnout problémy církve a napomoci jejich řešení?*
5. *Neohrožuje vliv silných osobností papežů, jaké známe z celého 20. století, princip kolegiality v církvi, který II. vatikánský koncil znovu zdůraznil? Jak by se měla síla papežovy osobnosti v církvi nově projevovat?*
6. *Co je pro vás osobně z koncilního odkazu nejdůležitější?*

Miloslav kardinál Vlk

1. Oznámení svolání koncilu v nás vyvolalo očekávání něčeho nového. V 50. letech byla obnovena liturgie Velikonoc a nyní jsme očekávali daleko větší „obnovu“, *aggiornamento*. To oznámení v nás vyvolalo radostné očekávání...
2. Jeho volba a jeho rozhodnutí svolat koncil byly obrovským a nečekaným překvapením pro celou církev. Po smrti velkého papeže Pia XII. v roce 1958 byl v listopadu téhož roku zvolen Angelo Roncalli, v 77 letech věku, víceméně jako přechodný papež. A on zatím 90 dní po svém zvolení, na svátek Obrácení sv. Pavla, neočekávaně šokoval: ohlásil svolání všeobecného koncilu... Jeho rozhodnutí je velkým znamením, že církev vede Duch Svatý. Bůh užívá často slabé nástroje, aby učinil velké věci, aby bylo jasné, že je to on, kdo působí...

3. Po smrti Jana XXIII. dne 3. 6. 1963 byl hned 21. 6. zvolen Pavel VI. a v den svého zvolení promulgoval pokračování koncilu. Na to se s napětím čekalo. Z jeho kroku bylo hned od začátku jasné, že on bude „papežem koncilu“. A tak tomu bylo, viz jeho několik přímých a rozhodných zásahů do koncilního jednání ve chvílích nejistoty. A po koncilu se stal energickým uskutečňovatelem jeho ustanovení, ať už třeba v otázkách liturgie, nebo např. v uskutečňování synodální formy práce (viz první synodu o evangelizaci v roce 1975!).
4. Srovnat tyto tři papežské velikány druhé poloviny minulého století je úkolem velikého historického studia... Jan XXIII. je při svém krátkém pontifikátu zcela jistě charizmatickým papežem. Jeho historické rozhodnutí mělo nesmírný providenciální dopad na podstatnou orientaci církve v moderní době, z níž vycházela rozhodnutí ostatních papežů poslední doby. Jeho rozhodnutí nevycházelo z rozsáhlých konzultací se špičkovými odborníky, ale jak je dobře známo, vycházelo z konzultace nejvyšší – z naslouchání hlasu Ducha Svatého. Brzká volba Pavla VI. potvrzovala aktivní přítomnost Ducha Svatého. Tento papež významně zasáhl do jednání koncilu a hlavně splnil mimořádný úkol zahájit uskutečňování toho, co „Duch Svatý rozhodl“, a nesl věrně kříž bolestí pokoncilní doby... Volba papeže z postkomunistické Evropy byla dalším znamením nikoli pouze lidského uvažování volitelů. Jako biskup se Jan Pavel II. účastnil celého jednání koncilu a stal se pak jeho osobním vtělením na nejvyšší rovině nejen teologicky, ale i duchovně...
5. Kdyby se chovali jako monarchové, tak je to pravda. Oni však žili a jednali v duchu koncilu. Silou své osobnosti uskutečňovali to, co Duch Svatý rozhodl na koncilu, a rozvíjeli kolegiální jednání v synodálním hnutí na všech stupních církve... Tak, jak to vidíme na postojích papeže Františka...
6. Obnova církve jako mystického těla Kristova, jako lidu Božího, v jehož středu je Bůh blízký, Zmrtvýchvstalý Ježíš Kristus, tolika způsoby tajemně, ale reálně přítomen, a který zve všechny, aby se aktivně podíleli na vytváření podmínek jeho přítomnosti a aby tak vydávali svědectví o evangeliu jako cestě moderního člověka ke štěstí pro všechny...

Joachim kardinál Meisner

1. V roce 1962, kdy byl zahájen II. vatikánský koncil, jsem byl vysvěcen na kněze. Žili jsme tehdy v NDR ve značné izolaci od ostatního světa. Vyhlášení II. vatikánského koncilu ve mně zanechalo naději na větší náboženskou svobodu v našem komunistickém systému. V tom spočívala moje očekávání spjatá s nadcházejícím koncilem. Již tehdy jsem však pochyboval o tom, zda moje přání budou splněna. Trvalo pak nakonec ještě více než 35 let, než situace dospěla až tak daleko.
2. Papež Jan XXIII. mi vždy připadal jako velký farář pro celý svět. Jako dobrý farář se pokoušel využít všech možností k tomu, aby svou faru utvářel zcela podle evangelia. Papež Jan XXIII. byl pro mne vzorem Ježíšova učedníka – a zůstal jím v moderní době. K tomu mě přivedla častá četba jeho *Duchovního deníku*.
3. Jistě se právem říká, že papež Pavel VI. by nebyl schopen zahájit koncil a že papež Jan XXIII. by nebyl schopen koncil ukončit. Boží prozřetelnost to tedy zařídila tak, že papež Jan XXIII. koncil ve svém věřicím optimismu zahájil a vysoce intelektuální Pavel VI. koncil ukončil a zajistil, aby se jeho závěry a impulzy projeví prakticky a plodně v životě církve.
4. Papež Jan XXIII. a papež Jan Pavel II. budou během několika týdnů svatořečení. Ale také Pavel VI. má pověst svatosti. Duchovně lidský profil těchto tří papežů je pro nás současníky dokladem Boží prozřetelnosti, jak lze zvládnout dnešní problémy v církvi. Sem bych chtěl a musím připočítat také papeže Benedikta XVI., který svým teologickým rozměrem udělal velmi mnoho pro přenesení koncilu do života církve.
5. Genialita osobnosti papeže neomezuje kolegiální biskupů v církvi, nýbrž je podporuje a povzbuzuje je k ní. To nám výše popsaní papežové názorně předváděli. Bylo by neblahé, kdyby byla v konkláve zvolena papežem průměrně nadaná osobnost jen proto, aby nesahala na kolegiální církev. Papež je první muž v církvi, Petr, na jehož víře Pán svou církev založil. A jemu také Pán výslovně řekl: Petře, „já jsem se za tebe modlil, aby tvá víra neselhala. Ty tedy, až se obrátíš, posiluj své bratry.“ (Lk 22,32) To je papežovo povolání: posilovat své bratry a sestry ve víře.

6. Pro mne je na II. vatikánském koncilu nejdůležitější to, že nám byl v koncilu darován mateřský jazyk, takže každý křesťan může slavit posvátná tajemství ve své mateřštině. To nás ovšem nechrání před liturgickými jednostrannostmi. Od koncilu je eucharistie chápána téměř jen jako účast na večeři Páně, ale už ne tak velmi jako vtělení v těle Kristově, který je církví. Z toho vyplývá tak kvantitativně hojně přistupování k přijímání a tak malé kvalitativní důsledky z něho. Bratři, „budte strážliví, bděte“ (1Petr 5,8), píše Petr ve svém dopise. To platí také pro nás vzhledem k II. vatikánskému koncilu, aby nebyl ochuzen o své plody.

Karel Skalický

1. Zajisté. Vybavuji si hned pontifikální mši svatou, kterou sloužil Jan XXIII. tu neděli 25. ledna 1959 v bazilice sv. Pavla, a šuškandu, že prý papež svolává koncil, i když to ve své promluvě k evangeliu neřekl, a přesto se už o tom mluvilo. Jak to přišlo, že se svět dověděl o papežově úmyslu svolat koncil dřív, než to sám papež Jan podle předem stanoveného plánu řekl přítomným pánům kardinálům po skončení mše svaté v kapitulní síni přílehlého benediktinského kláštera, kam se s nimi za tím účelem odebral, to jsem popsal ve své vzpomínce, která vyšla pod názvem „Zpráva, jež předběhla své oficiální oznámení“ (*Setkání* 1/2009, s. 4–5).
2. Přínos Jana XXIII. je v jeho odvaze svolat koncil, který chtěl mít ne jako pouhé pokračování přerušeného koncilu vatikánského z let 1869–1870, ale jako koncil nový, jemuž vyhradil vůči onomu prvnímu jméno „vatikánský druhý“, a to asi proto, že ho chtěl mít na rozdíl od všech koncilů předěšlých jako pastorální. Tento záměr vyslovil ve svém úvodním projevu *Gaudet Mater Ecclesia* při zahájení koncilu a ten se pak dostal ke slovu především v konstituci o církvi v dnešním světě zvané *Gaudium et spes*. Třeba však dodat, že přes tento důraz na pastorálnost koncil jasně neřekl, co se má tím přívlastkem „pastorální“ rozumět. Pouze na začátku v první poznámce pod čarou se říká, že „koncil se nazývá ‚pastorální‘, protože na základě zásad křesťanské nauky chce vyjádřit poměr církve k dnešnímu světu“. Nic víc. Karl Rahner to pak ve svém komentáři doplnil takto: „Tento sněm byl potud ve zcela zvláštním smyslu pastorální, pokud se nespokojil jen s formulováním trvalých principů církevní věrouky a mravouky, z nichž pak vyvozuje církevně právní normy pro život církve, nýbrž měl odvahu dát s ohledem na

konkrétní situaci směrnice jakéhosi charizmatického druhu, jež nelze jednoduše odvodit z principů a obecných norem pomocí přísné logiky, směrnice, jež odpovídají na určitou konkrétní situaci určitým konkrétním imperativem.“ K tomu jsem si pak dovolil téměř po půl století dodat: „Pokud jde o pastorální odvahu koncilu, kterou Karl Rahner viděl v blíže neurčených, směrnících jakéhosi charizmatického druhu“, tu vidím především v odstupu od dřívějších klerikálních postojů a koncepcí, o nichž bylo shora pojednáno a odstup od nich vylíčen. Aby však bylo jasnější, v čem by měla autentická pastorálnost a odvaha k ní spočívat, pohledme na tato slova apoštola Pavla: „... já se také snažím všem vyjít vstříc. Nehledám svůj vlastní prospěch, nýbrž prospěch mnohých, aby byli spaseni“ (1Kor 10,33; 9,22); tudíž čtyři podmínky: 1. otevřenost vůči všem; 2. nehledat vlastní prospěch; 3. ale dobro mnohých; 4. s cílem jejich spásy. Nebylo by tu možné mluvit o pavlovském principu autentické pastorálnosti? Vždyť plné nasazení pro takový postoj bude vždycky vyžadovat velkou odvahu a velké sebezapření.“ (*Teologické texty* 1/2013) Nu, a to Jan XXIII. měl.

A pokud jde o další otázku, zda mi je Jan XXIII. v něčem inspirací, odpovídám: Ano. Svou odvážnou otevřeností k pravé pastorálnosti. A tou je jakoby „předehtou“ pastorálnosti papeže Františka.

3. Obnovnost koncilu byla věru nemalá. Není proto divu, že rozkolísala nemálo katolíků, kteří neměli dostatečnou rozvahu a zakořeněnost v autentické tradici církve. To vedlo k různým polarizacím, které nebezpečně narušovaly pokračování koncilu v duchu Jana XXIII. Bylo zajisté prozřetelnostní, že otežíl koncilu a církve se mohl chopit kardinál Montini, jenž se stal papežem Pavlem VI. Byl to muž svým původem i povahou až diametrálně odlišný od svého bezprostředního předchůdce. Ten pocházel z venkovské selské rodiny, kdežto Montini z měšťanské rodiny milánské. Roncalli byl intelektuálně zaměřen na historii církve, kdežto Montini měl rozsáhlou kulturu literární, zvláště francouzskou. Roncalli byl svým začleněním do diplomatických služeb Svatého stolce „odsouzen“ pobývat dlouhá léta na periferii církevního dění v Turecku a Bulharsku, kdežto Montini byl po léta vysokou autoritou v římské kurii, kterou znal a rozuměl jejímu fungování zevnitř. To ho uscho-
pňovalo „kormidlovat“ koncilní jednání a dění s takovou uvážlivostí a pevností, že ta linie, kterou koncil zaujal za papeže Jana, pokračovala nezměněně stejným směrem až ke svému závěrečnému završení. To bylo zvláště patrné, když se jednalo o biskupské kolegiální a Pavel VI. musel čelit silným tlakům antikolegialistů. Ostatně shodnost linie obou papežů byla jasně potvrzena

jak papežem Lucianim, jenž si dal jméno, v němž se jména těchto dvou papežů sjednocují do jednoho jediného jména „Jan Pavel“, tak papežem Wojtyłou, jenž toto jméno přijal jako druhý. Není jasnější potvrzení jedné a se sebou shodné koncilní linie za Jana a za Pavla.

4. Nevím, kdo si může troufnout srovnávat tyto tři papeže s ohledem na jejich osobní svatost. Ostatně, podle jakého kritéria by se takové srovnávání mělo dít? Já o žádném takovém spolehlivém kritériu nevím. Není proto těžké vyvléknout se z formulace této otázky, která je příliš morálně-teologická. Přesto se však nechci vyhnout její hlubinné intenci, která ji inspirovala. A to nejde bez jejich srovnání.

Roncalli, když se stal monsignorem, dbal na to, aby ho jeho příbuzní tímto církevně-čestným titulem oslovovali. Snad tedy namyšlený klerikál? Když se stal papežem, zvolil si věru nechvalné jméno Jan XXIII., čímž prohlásil Baldassarre Cossu za nelegitimního papeže, čímž popřel, že by byl kdy býval právoplatným papežem, kterého měl Kostnický koncil právo sesadit a tak se povýšit nad papeže. Snad tedy církevně diplomatická, historická a zároveň i teologická mazanost, skoro až „selská“? Když se stal papežem, neváhal si nasadit jako jeho předchůdci papežskou tiáru, ono *triregnum* symbolizující svrchovanou moc nejen duchovní, ale i světskou; a nijak mu nebylo proti mysli nechat se nosit na *sedes gestatoria* jako svrchovaný panovník. Snad tedy papež, jenž je stále ještě v zajetí mocivládnych nároků Bonifáce VIII.? Když pak vydal okružník *Veterum sapientia*, nařídil s ještě větším důrazem, než to bylo praktikováno dosud, aby byla teologie na všech katolických učilištích pro výchovu budoucích kněží vyučována latinsky. Snad tedy staromilec zahleděný do dávných slavných dob, kdy latina byla univerzálním jazykem nejen teologie, ale veškeré vědy od botaniky, zoologie přes astronomii a lékařství až po bohovědu? A když pak římská synoda, jejíž svolání bylo vyhlášeno zároveň s vyhlášením koncilu a jež se pak konala 24.–31. ledna 1960, dopadla tak staromilně, jak dopadla, nikterak to nedávalo tušit, že koncil bude něco jiného než pouhé její rozšířené vydání. Avšak jaké překvapení, když krátce před italskými volbami přijímá Chruščovovu dceru Radu i s jejím manželem Adžubejem (7. 3. 1962), což nemálo rozkolísalo italskou politickou situaci ve prospěch komunistické strany; a rok nato vydává encykliku *Pacem in terris*, která nijak neumenší obavy mnohých politických i církevních autorit, že jde o neodpovědnou povolnost vůči „rudému nebezpečí“. Mnozí v tom vidí papežův neuvážený optimismus, vyznařující z jeho zahajovací koncilní řeči *Gaudet Mater Ecclesia*; optimismus, který se projevil i ve výběru takových koncilních poradců, o nichž opět mnozí

smýšleli jako o nebezpečných novátorech. A během koncilu, jakoby navzdory svému v jádře konzervativnímu smýšlení, prokázal najednou a nečekaně taková jasnoživá a dalekoživá rozhodnutí, že jimi koncil uvedl do kolejí, pro které si vytvořil pojem „*aggiornamento*“ a z nichž už koncil nevykolejil. Svrchovaně příznačné je, že sám prostý obecný lid ho obdařil titulem *papa buono*, což má v italštině takový význam svrchované lidumilnosti, že doslovný překlad do češtiny jako „papež dobrý“ to nevystihuje ani zdaleka.

Že koncil z kolejí, do nichž ho uvedl Jan XXIII., nevykolejil, ovšem byla nehynoucí zásluha Pavla VI. Ba co víc. On to byl, který to protitriumfalistické a protiklerikální smýšlení koncilní většiny zdůraznil gesty, k nimž Jan XXIII. nepřikročil (snad že se neodvážil?). Byl to Pavel VI., kdo odložil jak papežskou tiáru, tak papežovu *sedes gestatoria*. On zjednodušil honosnou garderobu pánů kardinálů, když jim „ustříhnul vlečku“ zvanou v církevní terminologii „*coda*“. A on to nakonec byl, kdo rozhodl to, co sám koncil naplno nevyslovil, totiž převést veškerou doposud latinskou liturgii do lidových jazyků. On tedy vyhostil latinu z liturgie pro lid, a tím ovšem i ze současné výuky teologie, kde se ji Jan XXIII. snažil udržet. On přistoupil k reformě kurie a k jejímu zmezínárodnění. On stanovil všem biskupům věkovou hranici 75 let pro výkon jejich pastýřské funkce a všem kardinálům věkovou hranici 80 let pro právo volit papeže. On otevřel církev svou encyklikou *Ecclesiam suam* (6. 8. 1964) dialogu, což mělo za následek, že založil tři sekretariáty při římské kurii: pro mimokřesťanská náboženství (1964), pro nevěřící (1965) a pro spravedlnost a mír (1967), poukázal na důležitost rozvoje pro mír ve světě (*Populorum progressio*, 23. 3. 1967) a podnítil teologickou reflexi o pokroku a rozvoji, což všechno mu mohlo posloužit k pověsti papeže povýtce „pokrokového“. Zároveň se však jasně vyhranil vůči teologickým pokusům učinit tajemství Těla a Krve Kristovy „rozumově přijatelnější“ (*Mysterium fidei*, 3. 9. 1965), vůči snaze rozpojit kněžské poslání se závazkem celibátu (*Sacerdotalis coelibatus*, 24. 6. 1967) a vůči názorům považujícím anti-koncepci prostředky v manželském soužití za mravně přijatelné (*Humanae vitae*, 25. 7. 1968), což bylo na veřejnosti označováno jako „konzervativní“. A přece, ohledně hrozby komunismu (zneklidňující tolik biskupů i tolik politiků) prokázal tu samou otevřenost, jakou se vyznačoval Jan XXIII., když dvakrát přijal sovětského ministra zahraničí A. A. Gromyka (1966, 1970) a jednou i hlavu Sovětského svazu N. V. Podgorného (1967). A ohledně eku-menismu to byl právě on, kdo se objal s cařihradským patriarchou Athenagorem (1964); v souvislosti s výkonem svého petrinského poslání to byl zase on, kdo započal jeho provoz svými apoštolskými cestami do Izraele (1964),

Bombaje (1964), OSN v New Yorku (1965), Bogoty (1968), Afriky (1969) a Ženevy (1969). Jak hodnotit tohoto vynikajícího znalce francouzské kultury, což mu bude někdy předhazováno jako jeho „francesismo“? A co říci o jeho uvážlivém pokoncilním kormidlování v rozporném příboji obnovných a záchovných proudů, jež se v důsledku koncilu rozvířily? Byla to právě tato jeho uvážlivost, pro kterou se začalo mluvit o Montiniho „hamletismu“. Je však možné, aby někdo nebyl „hamletovský“, když je jako Montini zároveň jak velmi odpovědný, tak velmi inteligentní? Věřu je na místě se ptát, jak to, že se mluví o blahorečení a svatořečení Jana XXIII. a Jana Pavla II., ale o Pavlu VI. se mlčí? A přece mám za to, že naprosto klíčovou osobností pro koncil byl především Pavel VI., a ne Jan XXIII.

A Jan Pavel II.? Když kardinál Felici zvěstoval jeho zvolení, mnohým se zdálo, že to *gaudium magnum*, které oznamoval, znělo o poznání méně radostně, než když před měsícem zvěstoval totéž *gaudium* ze zvolení Albina Lucianiho. Inu, byl to Polák. Italský levicový deník *La Repubblica* (nikterak filoklerikální!) tehdy napsal, že „volbou kardinála Wojtyły na papežský stolec církve dokazuje, že je tou nejmladší institucí i přes ty dva tisíce let, které jí leží na zádech“. Ostatně sám papež byl výrazem tohoto mládí. Bylo mu pouhých 58 let. Jako jinoch se věnoval sportování a herectví, takže když měl před sebou dav, cítil se ve svém živlu. Vzpomínám si, jak mi o něm rektor Lateránské univerzity po své první schůzce s ním řekl: To není papež, to je leader. A jeden dosud žijící kuriální monsignor o něm řekl, že jeho hlavním záměrem je vrátit papežství jeho prestiž. Sám se prý měl vyjádřit, že své poslání vidí především vůči světu, a ne vůči římské církvi. Plný mladistvé síly, mohl na sebe vzít zátěž tolika cest, jejichž počet sotva který budoucí papež překročí. A že se světem notně oťrásl, v tom bezpochyby uspěl. Atentát, který mu ukládal o život, je toho nejlepším důkazem. Stačí poukázat na to, jak dalece přispěl k rozpadu sovětského bloku, ale též jak přispěl k posílení ekumenismu, nejen toho interkonfesionálního (jeho vyjádření k Lutherovi a k Husovi), ale i toho mezináboženského (Assisi, 28. 10. 1986), jak zdůraznil důležitost té „druhé plíce“ evropské civilizace (*Slavorum apostoli*, 1985) a jak rozvedl a pozvedl sociální nauku církve (*Laborem exercens*, 1981; *Sollicitudo rei socialis*, 1987 a *Centesimo anno*, 1990). To, pokud jde o počiny týkající se církev uvažované *ad extra*.

A jak působil v záležitostech církve *ad intra*? Jako má každé auto plyn a brzdy, tak musí pastýř církve někdy „přidávat plyn“ a někdy „brzdit“. A tak Jan Pavel II., vědom si své petrovské odpovědnosti, vyběhl v encyklice *Ut unum sint* (č. 95) k diskuzi o způsobu, jak by měl papež dnes vykonávat svůj úřad, aby to co nejplněji souznělo s posláním Petrovým; vybědnutí nanejšv

významné, ale dosud bez významnější odpovědi. Jak ostatně mohou radit papeži, jak by měl „papežovat“, kdo sami „nepapežují“? Něco se dá jistě vždycky vyčíst z Písma, ale jak překlenout bytostný rozdíl mezi teorií a praxí?

Pokud jde o vnitrocírkevní teologii, inspirace svobody, kterou koncil vnesl do církve, se nemohla neprojevit v teologii, kde teologové začali sprádat nové teologie, které šokovaly svou neobvyklostí a vyžadovaly upřesnění. V tom měl Jan Pavel II. nedocenitelného rádce v kardinálu Ratzingerovi, jenž byl sám profesionální teolog. A tak se stalo, že jeho dozorčí funkci pocítili na vlastní kůži teologové jako Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Jaques Dupuis, abych jmenoval jen ty nejznámější, i když – třeba dodat – ne neprávem. Tito teologové si však stěžovali na styl, s nímž s nimi bylo jednáno. Pravda, už Pavel VI. byl nucen brzdit. Jan Pavel II. však v tom pokračoval ještě důrazněji, což se ukázalo zvláště v tom, jak rozhodně se postavil proti rozměšlování jednak katolicismu v protestantismu, jednak křesťanství v mimokřesťanských náboženstvích (srov. *Dominus Iesus*, 2000), a jak rázně odmítnul možnost udílet ministeriální kněžství ženám. A Ratzinger ho v jeho zákrocích spíš podporoval, než aby ho zdržoval. O tom jsem se mohl přesvědčit přímo z jednoho osobního rozhovoru s ním. Když jsem se ho zeptal, zda vidí možnost rehabilitace pro Jana Husa, odpověděl mi bez váhání: Nevidím. A když jsem pak vyslovil své podivení, proč by Jan Pavel II. nemohl mluvit pozitivně o Husovi, když v Německu mluvil tak pozitivně o Lutherovi, odpověděl mi: Já jsem mu to neradil.

Avšak obtíže neměli jen teologové, ale i někteří hierarchové. Tak mohutský arcibiskup Karl Lehmann, též vynikající teolog, musel čekat na své jmenování kardinálem, až když jeho opakované odklady pobouřily veřejné mínění do té míry, že už to bylo pastorálně neúnosné, a tak se toho kardinálského purpuru přece jen dočkal. Proč takový vytrvalý odpor k jeho jmenování? Snad jen kvůli tehdejším sporům o možnost potratového poradenství? Ostatně, na odpor prý narážel, jak se proslýchalo, i kardinál Carlo Maria Martini, jenž si pak krátce před smrtí bolestně povzdychl, že církev zameškala 200 let. A nelze přehlédnout nešťastná jmenování Kurta Krenna biskupem v Sankt Pölten a Hanse Hermanna Groëra arcibiskupem a kardinálem ve Vídni a jejich udržování v úřadu až po samou mez pastorální únosnosti, což v rakouském prostředí působilo o to škodlivěji, neboť se to vnucovalo jako snaha odklonit se od pastorálně-koncilní linie kardinála Königa. To jsou ovšem skutečnosti, které nejsou snadno pochopitelné. Někteří to vysvětlují snahou Jana Pavla II. aplikovat na německou situaci odlišný pastorální model polský. Může být, ač se mi to nezdá úplné. Není totiž právo jiným velkorysým Wojtylovým

názorům a postojům. Pro mne se tato nepochopitelnost projasňuje, jen když za ní vidím poradní hlas kardinála Ratzingera, kterého Jan Pavel II. nemohl nepovažovat za spolehlivého experta pro německý jazykový prostor. Ratzinger byl jistě v německé teologii velmi dobře školený a v německé církevní situaci dobře obeznalý, takže jeho soud měl u papeže váhu. Teolog Ratzinger však nikdy nebyl a nežil mimo Německo, aby se nadýchal jiného církevního ovzduší, které není dobře možné vyčíst jen z knih. A když ho v roce 1968 studenti tübingenské univerzity, pomýlení ideologií nové levice, vypískali, byl to pro mladého koncilního teologa Ratzingera takový šok, že to módní bouřlivácké pozdvížením tehdejšího německého, jakož i francouzského studentstva začal chápat ve svých pozdějších pracích jako revoluci (!). Jak však mohl obyčejnou rebelii zaměnit za revoluci, to mi věru není jasné. Asi se stalo, že šok z přímé konfrontace s rozzlobenými studenty pro něj byl do té míry emocionální, že zapříčinil proměnu mladého a otevřeného koncilního teologa v upjatého dozorce nad teologickou pravověrností; při tom ovšem nelze přehlédnout, že strach, a to ani strach z revoluce, nemůže být dobrým rádcem v dohlížetelské funkci nad čistotou víry a mravů.

Avšak vraťme se k Janu Pavlu II. Zmínil jsem se už o jeho velkorysosti, o níž jsem se mohl přesvědčit z osobního rozhovoru s ním o Janu Husovi, jako krátce předtím jsem se mohl přesvědčit rovněž z osobního rozhovoru s Ratzingerem o jeho opačném postoji. Velkorysost či velkodušnost definuje sv. Tomáš jako „*extensio animi ad magna*“ (S Th q. 129, a 1.) čili touhu duše po velikých činech. A to byl Wojtyła. Proto prý nechal malou kurii, ať se stará o sebe, aby se on mohl starat o velký svět. Tak se kurie ponechaná sobě starala, majíc o co, neboť bezprostředním důsledkem koncilu bylo, že kurie přestala být malá a rozrostla se až na dvojnásobek svých rozměrů, jak to je názorně vidět z objemu papežských ročenek předkoncilních a pokoncilních. S nárůstem rozměrů šel ruku v ruce nárůst potřeby finančního zajištění tolika nových a často vysoce kvalifikovaných pracovních sil. Kde brát a nekrást? O to se starali, jak jen mohli, různí mužové pověřeni touto delikátní záležitostí v pochopitelné snaze prokázat papeži své schopnosti. A důsledky? První velký otřes, krach *Banco Ambrosiano* a návrat arcibiskupa Marcinkuse zpět do Ameriky, odkud byl povolán. A pak další problémy, o nichž se nebudu šířit, neboť byly vždycky vítanou stravou sdělovacích prostředků, což nepřispívalo k dobré pověsti církve ve veřejném mínění. Nicméně Jan Pavel II. pokračoval i nadále svým velkorysým stylem, ať to stojí, co to stojí. Proto aby si zajistil pro tempo své práce svou vlastní fyzickou výdrž, neváhá dát si postavit v papežském letním sídle Castel Gandolfo *swimmingpool*, každé

léto si dopřeje místo římského vedra dovolenou v Alpách a pro bezpečnější setkávání s davem si dá pořídit zvláštní auto pro něj vyrobené, zvané *papamobil*. Obnovné! Žádný z dřívějších papežů si něco podobného nedovolil. Žádný z nich ovšem nebyl tak obtížen apoštolskými cestami po světě jako on, a tím i vystaven dalším smrtonosným kulkám. Kdo by mu nepřál, aby si dovolil, co si může dovolit tolik jiných mocipánů? A přece jsou něco jiného mocipáni, a něco jiného je papež. Všechno na jeho osobě má jinou valenci než na osobách světských. Dovolím si uvést zcela skutečný, nevymyšlený případ: rozhovor ve vlaku mezi mou nejužší spolupracovnicí, cestující z Bavorska do rakouského Freistadtu, a rakouským kominíkem. Po krátkém ohledání, kdo čím je a odkud kam jede, přejde kominík hned k jádru věci: „Jste katolička?“ Ona: „Ano, jsem.“ On: „Co říkáte tomuhle novému papeži Františkovi?“ Ona: „Konečně jsme se dočkali takového, jakého potřebujeme.“ On: „Vidíte, to samé říkám i já. Všimla jste si jeho bot? V těch samých černých botách, se kterými přijel do Říma z Argentiny, s těmi samými teď vystupuje jako papež. Tedy žádné červené botičky jako ten váš Bavorák.“ Hle, jak docela obyčejné boty na noze Františkově se kominíkovi stávají srozumitelným znamením ducha chudoby jeho pontifikátu, zatímco nad červenými botami na noze Benediktově kroutil hlavou. A dlužno dodat, že v tom nebyl ojedinělý. Boty na nohou papežů totiž nejsou jako boty na nohou takových mocipánů, jako je Obama či Putin. Jejich boty nejsou na té samé úrovni jako boty papežovy, u kterého, i když je též mocipán, musí být zřejmé, že je mocipán jinak než oni. Papežovy boty jsou tak nositeli významu, který převyšuje jejich běžný význam užitkový, který mají pro každého člověka. Jde jen o to, aby byl ten přesažený význam čitelný. Kominík ten význam pochopil, protože pro něj měl otevřený sluch. A to, co platí o Františkových a Benediktových botách, platí i o *swimmingpoolu*, letních prázdninách v Alpách a *papamobilu* Jana Pavla II. František používá místo *papamobilu* docela obyčejný džíp. Půjde si taky zaplavat do *swimmingpoolu*? Proč ne, když už je postaven (ač i jeho udržování v provozu není zrovna levné). Ale z toho, jak se projevuje, je zřejmé, že on by si ho nikdy postavil nedal. A pojede se taky rekreovat do Alp, nebo se spokojí s letním sídlem v Castel Gandolfu, ostatně překrásným? To se uvidí. Nicméně jeho pastorační styl se profiluje jinak, takže kritizuje (aniž by řekl slovo, ba možná aniž kritizovat chce) styl vystupování svých předchůdců pouhým prováděním svého stylu, který mu je duchovně sourodý. A ohlas na něj už je takový, že tím nutně, byť nevtíravě, klade otázku: Ve kterém stylu může prostý Boží lid (ne scholastikou protřelí teologové, kteří začnou rozlišovat *pauperismus* a *paupertas*!) cítit víc svatosti? Ve stylu Jana Pavla II., nebo ve

stylu Františka I.? Jen upozorňuji: nemluvím o svatosti osob, ale o svatosti jejich stylu, byť i svatost osob skrze jejich styl prosvítá.

5. Na to je krátká odpověď: Tak jak se projevuje v pastorální činnosti papeže Františka. Názornější projevování si zatím nedovedu představit.
6. Jeho snaha překonat všechnen triumfalismus, klerikalismus a juridismus, nebo se jich alespoň co nejúplněji vystříhat.

Wolfgang Bretschneider

1. Vyhlášení koncilu na mne a na mnohé z nás zapůsobilo jako protržení hráze. Cítili jsme, že nazrál čas pro zásadní reformy. Utvářela nás tři velká hnutí 20. století: hnutí mládeže, liturgické hnutí a ekumenické hnutí. Naše srdce byla naplněna mnohými nadějemi. Církev by mohla zažít nové jaro.
2. Jan XXIII. byl a stále ještě je rozhodující vůdčí postavou pro přiblížení k evangeliu, pro lidskou církev, která už nestojí v cestě úsilí o přiblížování člověka k Bohu Ježíši Kristu, pro životnost, která vychází z Ducha Svatého.
3. Význam papeže Pavla VI. je stále ještě podceňován. Chopil se intencí Jana XXIII. a pokračoval v nich dále. Celkově odvážně, někdy trochu váhavě a bojácně.
4. Všichni tři papežové byly ohromujícími osobnostmi. Každý z nich měl své osobité charizma. U Jana Pavla II. musíme rozlišovat mezi jeho působením navenek a dovnitř. Jeho vnější politika byla zčásti geniální. Uvnitř církve přitáhl otěže, což vedlo k posílení centralismu. Mnohé motivace tím byly zbrzděny, narůstající frustrace zablokovaly někdejší vitalitu. Zdálo se, že sen o církvi obnovující se v Duchu Svatém skončil.
5. V církvi, jíž jsou vlastní specifické autoritativní struktury, existovalo vždy pokušení silných osobností „ovládnout“ společenství věřících a zabránit čestné, bratrské a sesterské pospolitosti. Stále znovu musí být vyrovnáván poměr mezi duchovním vedením a stavem, kdy se člověk nechá vláčet. Dnes by mělo jít primárně o duchovní vedení. Z hlediska Bible stojí vždy indikativ před imperativem. To by se mělo stát základním zákonem církve.

6. Nový náhled na evangelium, dialog se „světským“ světem a rozlišování mezi církví a královstvím Božím.

Halina Bortnowska

1. Ohlášení nového vatikánského koncilu pro nás bylo radostnou novinou. Pracovala jsem tehdy v redakci měsíčníku *Żnak* (nezávislém katolickém časopise vydávaném v Krakově). Předtím jsem ukončila filozofická studia na Katolické univerzitě v Lublině a studia teologicko-pastorační na Katolickém institutu ve Vratislavi. Řadu let jsem byla katechetkou ve Vratislavi a Lublině a poté, současně s redakční prací, jsem byla asistentkou ve farnosti „Archa Páně“ v Nové Huti. Tam bylo mým úkolem organizovat náboženské vzdělávání dospělých. Píšu o tom, neboť radost z koncilu a naděje s ním spojená měly svůj základ právě v mých zkušenostech s pastorační prací. Intuice papeže Jana XXIII. byla totožná s tou, kterou jsme také svým způsobem měli – že je nezbytně nutné otevřít se modernímu světu (*aggiornamento*).

Během let svého trvání a následně recepce formoval koncil plány redakce *Żnaku*. Je to možné poznat, když si prohlédneme čísla časopisu z té doby. *Znak* otiskl překlady hlavních dokumentů koncilu a mnohé komentáře. Proběhla zde i anketa „Co očekáváš od koncilu“, jejíž výsledky jsme publikovali.

Výsledky ankety ukázaly na ještě slabou představu o tom, co všechno může koncil znamenat, co je možné čekat. Očekávání změn byla vedena buď směrem ke změně vysluhování svátostí (možnost přistupování osob žijících v nových civilních svazcích po rozvodu), nebo k zavedení kultu Božího milosrdenství v jasných, specifických formách. Takové typy vyjádření byly nejčastější. Teprve později začali věřící chápat ideu obnovy církve, která spočívala ve větší věrnosti evangeliu a živějším dialogu s moderním světem.

Osobně jsem byla v Římě na třetím sezení koncilu, které se zaměřovalo na ideje, které našly své částečné vyjádření v pastorační konstituci *Gaudium et spes*.

Koncil natrvalo oživil můj zájem o teologii a vedl mě k rozhodnutí zkusit další studium na Katolické univerzitě v Lovani. Bohužel jsem tam mohla zůstat jen rok.

2. Jan XXIII. toužil po koncilu, neboť chtěl povzbudit církev k živějšímu kontaktu se současností, s konkrétní zkušeností lidí 20. století. Taková činnost nebyla možná bez návratu ke kolegialitě, společenství, ke společnému zkoumání znamení doby a hledání odpovědí. Koncil pod vedením Jana XXIII. trval příliš krátce, nemohl rozvinout činnost kolegiálním způsobem. Po ukončení koncilu se započatá kolegiální činnost v nový styl správy nerozvinula. Apoštolské cesty Jana Pavla II. se k tomu jistým způsobem přibližovaly, ale nikoli ve větší míře.

Živou inspirací Jana XXIII. je jeho pojetí církve jako Božího lidu na cestě (a nikoli jako pyramidy s papežem na špičce). Důležité také bylo zdůraznění života v naději a místa pro radost – pro mě šlo o radost z bratrství v různosti a důvěře. Místo hledání chyb a podezřívavosti – radost z poznání, jakými obdarovává Duch Svatý, náboženská svoboda a ekumenická praxe.

3. Má životní dráha mi nedovolila sledovat pontifikát Pavla VI. z osobnější perspektivy. Nejdůležitější věcí byla promulgace výsledků práce koncilu bez znatelného okleštění. Ale také bez dalšího vytyčení odvážnější cesty.
4. Mezi těmi papeži leží ohromné generační rozdíly i odlišné zkušenosti. Omezím se na srovnání dvou blahoslavených, Jana XXIII. a Jana Pavla II. Jan XXIII. disponoval historickou formací. Byl vatikánským diplomatem s širokými kontakty (Balkán, Francie). Tam, kde zrovna byl, se cítil být zároveň pastýřem i osobou, která chce pomáhat v hledání řešení. Měl také ekumenickou zkušenost a byl ostatně patriarchou Benátek. Papežství na něj padlo v pokročilém věku, kdy už rekapituloval svůj život. Měl pronikavého, rozumného a odvážného, obětavého přítele v osobě Msgr. Capovilla. Vnitřní život Jana XXIII., jak vyplývá z jeho deníku, byl plný prostoty a věrnosti tradici. Domnívám se, že navzdory zdání právě tato zbožnost byla zdrojem odvahy a jeho připravenosti ke svolání koncilu, navzdory tomu, co věděl o neúspěchu I. vatikánského koncilu a jeho těžké, pesimistické recepci. Domnívám se, že ho osvětloval evangelijní lest Jeruzalémského koncilu, otevření křesťanství světu (zdroj: hlavně P. HEBBLETHWAITE: *John XXIII: Pope of the Council*. Chapman, 1984).

Jan Pavel II. započal svůj dlouhý pontifikát v mladším věku, po zkušenostech života v Polsku pod německou okupací i ve sféře vlivu Sovětského svazu. Po zkušenostech hlavně polských, doplněných později římskými a mezinárodními, ale spíše letnými, danými krátkými, byť intenzivními kontakty. Byl vynikajícím a jedinečným pastýřem a vlivným animátorem studentských

skupin. Uměl si zachovat vlastní osobnost a postoje v kontaktech s autoritativní vládou země i s autoritativním primasem Stefanem Wyszyńskim. Neoslňoval talentem ani kritickým postojem při výběru lidí – ani v Krakově, ani v Římě. Nebyl ani typem institucionálního reformátora. Dost samostatně šel svou cestou. Nedoprovázeli ho lidé stejně schopní, jako byl on sám, nikdo jako Capovilla u Jana XXIII. Mnohé apoštolské cesty (poutě) do míst, kde se scházeli věřící, jako byly cesty do Polska, byly charakteristickým, tvůrčím přívlastkem pontifikátu Jana Pavla II. Nevím, zda někdo podrobil jejich program a obsah kritickému studiu, které zasluhují. Svým cestováním se Jan Pavel II. vymykal vatikánským strukturám, mohl mít dojem, že jedná po svém. Originální a významné jsou dodnes některé jeho encykliky (např. *Laborem exercens*). Tradiční formou předkládají nové, důležité obsahy. Zpočátku se Jan Pavel II. pokoušel podporovat recepci koncilu (kniha *U podstaw odnowy soborowej*), později ten směr reflexe slábl.

Posledním velkým aktem jeho pontifikátu byla jeho kající bohoslužba za hříchy církve v roce 2000. Papež se v ní dotkl mnoha důležitých věcí, i když mezi nimi scházela otázka krytí tragických pedofilních činů, kterých se dopustili duchovní.

Umírání Jana XXIII. i Jana Pavla II. uprostřed společenství věřících a v kontaktu s nimi bylo podobné – a pro mnohé mělo velký význam. Podle mého není možné stavět tyto události do kontrastu s abdikací Benedikta XVI., protože i ta měla hluboký, tvůrčí smysl.

Co se týče otázky hodnocení pontifikátu Jana Pavla II., viz text „Potwierdzam dobro“, obsažený mimo jiné v mé knize *Wszystko będzie inaczej* (Znak 2010). Doplním, že Jan Pavel II. byl bezpochyby člověkem modlitby, skutečným mystikem. Podle mého oba, Jan XXIII. i Jan Pavel II., poznali důležité problémy světa. Jan Pavel II. mohl v určitém smyslu pokračovat ve zkušenosti a výsledcích práce koncilu, měl také svůj vklad jako účastník (obrana *Gaudium et spes*). Bohužel Jan XXIII. již nemohl skutečně koncil dokončit, otevřít mu šanci na budoucnost, zabezpečit recepci. Třeba – jak doufám – papež František vezme svým způsobem tento úkol na sebe. Jeho symbolické činy jdou v této linii.

5. Myslím, že silná osobnost – a jen ta – může iniciovat epochu kolegiality v římskokatolické církvi, a to tehdy, když tento duchovně silný člověk sám půjde směrem kolegiální činnosti, pokud v ní bude vidět spolupráci s Duchem Svatým a příležitost obnovy. Možná papež František bude takovým vůdcem, iniciátorem společné práce na různých úrovních. Zdá se, že je silnou

osobností – a jen taková se může dostat z vatikánského kokonu a přestavět ho v duchu *aggiornamenta*.

6. Dar koncilu je pro mě stále živým svědectvím o tom, že to, co nazýváme církví, je skutečně lid Boží na cestě, a nikoli autokratická instituce, které podléháme. Myslím na lid Boží jakožto přítomný v různých společnostech naší planety. Poddání jsme Jedinému. To učil Ježíš a koncil této víře pomohl. To nezbytné, co následuje, je, aby se tato dobrá novina dostala k těm, kteří po ní prahnou.

P.S.: Doufám, že papež František brzy začne s přípravou nového koncilu a podaří se mu ho i otevřít. Koncil není kongres či konference, ale také manifestace. Celá církev se nachází ve stavu koncilu, kolegiální činnosti jsou přístupné pro všechny věřící, a to i v ekumenickém aspektu.

Stojí před námi úkoly, které je třeba vykonat. Pro účely budoucího koncilu je třeba přiblížit všem dějiny a výsledky II. vatikánského koncilu. Jsou nezbytné nové knihy, je nutné psát a mluvit o tom, nač je třeba společného úsilí celé církve. Musí se ujasnit otázky a zadání, iniciovat dialog, který bude rozšířený a upevněný v rámci koncilu.

F. X. Halas

1. Můj první dojem na zprávu o vyhlášení koncilu by se dal z velké části shrnout slovy, jež jsou názvem poslední koncilové konstituce *Gaudium et spes*. A s radostí a nadějí se u mne tehdy družil obrovský intelektuální zájem o to, co se bude dít, co koncil přinese, tedy zvědavost.
2. Na svolání koncilu pomýšleli již Pius XI. i Pius XII., v tom tedy novost Jana XXIII. netkví, stejně tak je jasné, že on si, jak se říká, „teprve za pochodu“ ujasňoval, jaký by koncil měl být. Ale od počátku věděl, ČEHO chce svoláním koncilu dosáhnout. Chtěl odstranit strnulost, dát církvi na všech stupních její hierarchie až po laiky možnost bez zábran promluvit. Na nauce církve nechtěl měnit nic, sám byl v tomto ohledu tradicionalista, ne-li konzervativce, ale měl důvěru, důvěru vůči Bohu, jež je přirozeným podkladem nadpřirozené víry, a důvěru vůči lidem. A to vše se u něho snoubilo s opravdovou pokorou. Svěřil se komusi, že když už jednou nevěděl, jak dál, ozval se mu hlas: „Ještě jsem tu já, Jeníku.“ Jen pyšný si myslí, že vše dokáže sám. Inspirativní jsou pro mne veškeré shora popsání vlastností, kdybych měl říci,

která nejdřív, pak asi pevné zakotvení v tradici spojené s nadějeplným pohledem dopředu.

3. Charakteristiku role Pavla VI. bych rád uvedl citací jednoho výroku duchovního otce naší rodiny, biskupa skryté církve, otce Stanislava Krátkého: „Nestačí dělat dobré věci, je též třeba dělat dobré věci dobře.“ Nuže o dobrých úmyslech Pavla VI. nelze vůbec pochybovat, ani o tom, že udělal v průběhu svého pontifikátu mnoho dobrých věcí, mezi nimiž zdaleka nejmenší nebyla ta, že dovedl ke zdárnému závěru koncil. (Ještě po mnoha letech mu za způsob, jímž řídil koncil, složil hold jeden z jeho nástupců a zároveň přímých svědků tohoto řízení: učinil to Benedikt XVI. v projevu ze 14. února 2013, o němž viz dále.) Jeho roli při pokračování a zakončení koncilu lze charakterizovat jako dobrou věc provedenou (alespoň povětšinou) dobře. Totéž však nelze říci o aplikaci rozhodnutí koncilu. Minimálně ve dvou případech zde byl dobrý úmysl proveden přímo katastrofálně špatně: vydání encykliky *Humanae vitae* a uskutečnění liturgické reformy. O prvním aktu stačí říci jen to, že jeden odstavec encykliky týkající se metod regulace porodnosti „uhasil nesčetné množství doutnajících knotů“. V důsledku obsahu tohoto odstavce ku přestalo chodit ke svátostem obrovské množství lidí, snad slabších povah, ale... Přestali se účastnit bohoslužeb, kostely se prázdnily. Jiní si encykliky nevšímali, stavěli nad její nařízení hlas svého svědomí, jenž jim toto nedbání nevyčítal: ti dopadli asi ještě nejlépe. Nejhůře na tom asi byli ti, kdo se snažili encyklikou řídit, u velkého množství z nich to vyvolávalo různé neurózy apod. Sám spatřuji největší vadu encykliky v tom, že generalizovala, nedbala na individuální přístup. Ale s odstupem času jsem si uvědomil, že na vydání encykliky (respektive na tom, že Pavel VI. nepřijal názor většiny komise, jež otázku regulace porodnosti zkoumala, ale realizoval názor její menšiny) bylo přece jen něco dobrého. Jde o to, že řešení, které by jako dovolený způsob regulace porodnosti doporučilo užívání hormonů, tedy proslulou „pilulku“, by bylo pro církev neskonale větším zlem než řešení přijaté ve skutečnosti. Dnes, kdy je jasné, že užívání hormonů natropilo celé lidské populaci, zejména její „nejcivilizovanější“ části, nedozírné škody, z nichž určitý díl už je dnes viditelný, ale ten, jenž dosud znatelný není, bude asi ještě katastrofálnější. Lze z této skutečnosti vyvodit, že rozhodnutím Pavla VI. uchránil Duch Svatý církve před tím, že by doporučila nanejvýš zhoubnou metodu regulace porodnosti. A v tomto světle jsou škody, jež jinak napáchala encyklika, pro církev zdaleka menším zlem, než by bylo „navádění“ věřících ke skutkům ohrožujícím zdraví jejich i celého lidského pokolení. Kromě toho už nebylo o encyklice slyšet

po celou dobu pontifikátu Benedikta XVI. a milosrdné mlčení o ní pokračuje i za papeže Františka. Snad se jí tedy časem dostane osudu, který před ní potkal už tolik rozhodnutí magisteria: bude svědectvím úporné snahy dostat se hlásáním částečné pravdy, jež není prostá omylu, o něco blíže k pravdě úplné. Pokud jde o druhý chybný krok, o provedení liturgické reformy, hloubku jeho neadekvátnosti nejpronikavěji odhaluje poznámka Benedikta XVI., že se za celých dva tisíce let existence církve ještě nestalo, aby zavedení reformované liturgie doprovázel zákaz liturgie celebrowané před touto reformou, jako se to dělo po roce 1970. Konstituce *Sacrosanctum Concilium* o posvátné liturgii *dovoluje* používání živých jazyků při liturgii latinského ritu, po roce 1970 se mnohde pouze samo užívání latiny prostě zakazovalo. Šlo jen o přehmaty? O reakci na druhý extrém, na „lefebristy“? I kdyby ano, v každém případě šlo o projev totalitních metod, které se velmi špatně srovnávají s duchem otevřenosti, jež nastolil koncil. Ale nebudu se tu pouštět do podrobnějších analýz tohoto problému, jež by mne určitě zavedly velmi daleko. Toho, koho by snad můj názor na věc zajímal, odkáži jednak na svůj překlad úvahy Jeana Guittona *Mlčení o podstatném* a pak na druhé vydání své monografie *Fenomén Vatikán* (pro období po roce 2004, 2013).

4. Nebylo by poněkud osobivé odvážit se posuzovat osobní svatost, zbožnost, integritu života atd. tří papežů? Podobnou odvahu nemám, proto na takto položenou otázku neodpovídám. Místo toho upozorním, že právě tyto vlastnosti zkoumala či bude zkoumat nanejvýš pečlivě kongregace pro kauzy svatých, která se naopak zpravidla vůbec nezabývá problémem, zda kandidát beatifikace či kanonizace měl úspěch při svém konání. A zde spatřuji jeden problém. Patří-li mezi významné ctnosti člověka konání stavovských povinností, není přece jen úspěch či neúspěch onoho konání relevantní i pro problém nároku na svatost? Kladu otázku, odpovědět na ni se opět neodvažuji. Na druhé straně se cítím mírně kompetentní k pokusu o ohodnocení schopnosti jmenovaných tří papežů, pokud jde o vystižení problémů církve a o poskytnutí pomoci při jejich řešení. Jan XXIII. vystihl problémy církve v 50. letech minulého století s obrovskou jasnozřivostí a stěží si lze představit účinnější metodu, která by napomohla k jejich řešení než tu, kterou tento papež zvolil. Nebylo zajisté jeho vinou, že se nedočkal konce koncilu, že se v podstatě nedožil žádného z jeho výsledků, že mu zůstala jen zásluha iniciátora. Našel pokračovatele, o nichž se dá diskutovat, zda jeho záměry do detailů naplnili přesně v jeho intencích, ale z nichž ani jeden tyto záměry v nejmenším nezpochybnil. A jeho „postup k počtě oltáře“ jakoby potvrzoval,

že o jeho svatosti se dá velmi těžko pochybovat. Jeho beatifikační proces byl otevřen nedlouho po jeho smrti a sdružen s procesem beatifikace Pia XII. Beatifikace se dočkal v roce 2000, zatímco Pius XII. stále čeká na obnovení svého dočasně pozastaveného procesu. A kanonizován bude Jan XXIII. spolu s Janem Pavlem II. příští rok. Ale tato světlá posmrtná dráha dobrého papeže Jana má svůj zrcadlový rub. Ačkoliv Jan XXIII. věcně vzato nenese odpovědnost za žádné z rozhodnutí II. vatikánského koncilu, která vzbuzují zuřivou nevraživost integristů, nebo chcete-li fundamentalistů a jak jinak se ještě tato sorta katolíků dá pojmenovat, nesoustřeďuje se zloba těchto kruhů na žádného z papežů, jejichž dílem byla rozhodnutí koncilu a jejich realizace, tak úporně jako právě na Jana XXIII. Je veřejným tajemstvím, že nová liturgie byla a je pro tyto kruhy jen záminkou, aby mohly útočit na koncil. To dokazuje malý úspěch veškerých pokusů, jimiž se jim Pavel VI., Jan Pavel II. a posléze i Benedikt XVI. snažili vyjít vstříc. Ale zůstává faktem, že nejvíc rozezljeni jsou na Jana XXIII., který za nic nemohl. Anebo se oni nemýlí, že mohl za všechno, když s koncillem začal? Kdybych nyní chtěl analyzovat schopnost vystihnout problémy církve a napomoci jejich řešení u Pavla VI., musel bych, zejména pokud jde o druhý z obou problémů, opakovat vše, co jsem řekl v odpovědi na otázku č. 3, proto odkazuji na onu odpověď a doplním leda to, že je-li sebevětší schopnost vystihnout problémy spojena s nesnázemi při snaze o jejich řešení, může to vzbuzovat lítost nad tím, kdo tuto snahu marně vynakládá, ne však souhlas s jeho konáním. Uzavřu, že je ovšem faktem také to, že dobové okolnosti přály ze všech papežů nejméně právě Pavlu VI. Jana Pavla II. jsem svého času charakterizoval jako papeže, který v sobě organicky spojoval strážce tradice s odvážným novátorem. V pokuse o analýzu osobnosti Jana XXIII. jsem se vynasnažil ukázat, jak velké nesnáze mohou církvi působit rigidní konzervativci. Nyní nabídnu obdobu tohoto jevu na opačném pólu spektra stanovisek k dědictví koncilu. Mám tu na mysli reakce určitých kruhů na deklaraci *Dominus Iesus*, kterou vypracovala Kongregace pro nauku víry a v srpnu roku 2000 schválil Jan Pavel II. Mnozí katolíci tomuto dokumentu vytýkali, že je ústupem od ekumenických snah, ne-li vůbec jejich zastavením, ale deklarace ve skutečnosti neobsahuje nic, o čem by nebylo notoricky známo, že je součástí katolické věrouky, a nadto se často opírá o citaci dokumentů II. vatikánského koncilu, o kterém její kritikové prohlašovali, že je jejím protikladem. Pravdou je, že dokument ve skutečnosti pouze přesně vymezil pozici katolické církve v ekumenickém dialogu, a tím odstranil možnost různých nedorozumění. Deklarace nesla podpis Josepha Ratzingera, prefekta Kongregace pro nauku víry, který měl nepochybně lví

podíl též na formulacích v ní užitých (třebaže oproti běžnému mínění bylo vypracování jejího textu ve skutečnosti dílem celé kongregace, protože její prefekt bral vždy ohled na názor i těch nejmladších a nejnižší postavených členů tohoto kolektivu). O více než dvanáct let později podal týž církevní hodnostář klíč k záhadě, jak se mohlo stát, že se *Dominus Iesus* setkal s tak velkým neporozuměním u tolika teologů, kteří by přece jako první měli dobře znát nauku církve i dokumenty koncilu. Benedikt XVI. to učinil v projevu, který měl 14. února 2013, tedy již po své abdikaci, při setkání s kněžími římské diecéze. Tehdy řekl o II. vatikánském koncilu: „Byl to koncil otců – pravý koncil –, ale byl to též koncil masmédií. A to byl téměř koncil sám o sobě a svět vnímal koncil jejich prostřednictvím, prostřednictvím masmédií. A tak ten koncil, který měl okamžitý účinek, který dospěl k lidem, byl koncilem médií, nikoli koncil otců. Zatímco koncil otců se uskutečňoval uvnitř víry, byl to koncil víry, jež hledá *intellectus*, která se snaží porozumět sobě samé a porozumět znamením od Boha dávaným v dané chvíli, která hledá odpověď na Boží výzvu v dané chvíli a snaží se nalézt ve Slově Božím slovo pro dnešek a pro zítřek, zatímco celý koncil se – jak jsem řekl – pohyboval uvnitř víry jako *fides querens intellectum*, koncil novinářů se přirozeně neuskutečnil uvnitř víry, nýbrž uvnitř kategorií dnešních masmédií, to znamená mimo víru, s rozdílnou hermeneutikou. Byla to hermeneutika politická: pro média byl koncil politickým zápasem, bojem o moc, jež sváděly různé proudy v církvi. Bylo zřejmé, že média budou podporovat stranu, o které se jim zdálo, že nejvíc vyhovuje světu...”

5. Na tomto místě položím sám jednu nanejvýš provokativní otázku redakci *Salve*: „Inspirovali jste se při formulování zejména této páté otázky koncilem otců, anebo koncilem masmédií?“ Nežádám, abych na ni dostal odpověď, ale prosím o zamyšlení. A teď se na ni pokusím sám odpovědět a budu se snažit, aby se odpověď řídila koncilem otců. Skutečně silná osobnost nemůže ohrožovat princip kolegiality prostě proto, že pouze slaboch se utvrzuje siláckými řečmi či činy. Ten, kdo mnoho ví, umí říci *nevím*, což nikdy neřekne hlupák. A pokud tedy všichni papežové 20. století byli silnými osobnostmi (s čímž plně souhlasím), pak zní odpověď na první z otázek bodu 5 jednoznačně NE. Pokud jde o druhou podotázku, pak zajisté všichni papežové, o něž tu jde, hledali ono *slovo pro dnešek a pro zítřek*, jinak řečeno, uvažovali, jak spojit petruský primát a kolegialitu v praxi. A zde se projevovala různost temperamentů. Jako příklad bych zde uvedl jeden čin Pavla VI., který je obecně (je-li názírán očima koncilu médií) pokládán za nerozhodného váhavce. A přece to byl

právě on, kdo ukázal tím nejvíc neobyčejným a nejvíc za podívanou stojícím způsobem, že vědomí petrského primátu lze spojit s nesmírnou pokorou. Stalo se to tehdy, když poklekl před poslem konstantinopolského patriarchy a políbil mu nohy. Historik si je vědom, že tím symbolicky vykoupil „vinu“ jednoho ze svých předchůdců, papeže Pia IX., který přinutil i patriarchy východních církví spojených s Římem, aby mu při I. vatikánském koncilu políbením střevice holdovali... Dodal bych snad ještě toto: neklame-li mě dojem, že při hledání způsobů spojení primátu a kolegiality se metody od jednoho papeže k druhému čím dál víc zdokonalují, je to z lidského hlediska doklad toho, že se nástupce vždy poučí od předchůdce, a z hlediska víry doklad, že Duch Svatý svou církev stále vede.

6. Naděje. Koncil posílil a posiluje mou naději. Kdykoli v jeho důsledku (ať zdánlivě, či skutečně) dochází k tomu, že něco jde špatně, opakuji si pravidlo, jež jsem přijal za své: „Velké hory vrhají velké stíny.“ To, co jde špatně, je vykoupením za něco důležitějšího, čeho by bez koncilu nebylo. A třebaže mi nezbyvá už mnoho let života, snad se dočkám ještě i toho, co Benedikt XVI. předvídal ve svém projevu ke kněžím, že totiž přichází čas, kdy se (nad troskami koncilu médií) koncil otců objeví ve vši své duchovní síle.

Benedict T. Viviano OP

1. Ano, když byl koncil ohlášen, já a ještě jeden kandidát na vstup do řádu jsme byli zaujati dialogem s východními církvemi, s mentalitou studené války. Byli jsme velmi vzrušení a šťastní.
2. Když byl Roncalli nuncius v Paříži, četl Congarovu knihu *Pravidlá a falešná reforma církve*. To mu dalo program pro ekumenický koncil. Roncalli byl svěcen progresivním biskupem. Měl doktorát z historie, znal z dokumentů okolnosti tridentské reformy. Měl i zkušenost války. Věděl toho hodně o východních církvích. Byl to ale také člověk velké morální odvahy, což vidíme jak v tom, jak zachraňoval židovské děti před nacisty, nebo v tom, jak vzdoroval vatikánské hlouposti. Byl také mužem evangelia, který znal čtyři evangelia nazpaměť a mohl je citovat v reakci na každou příležitost. Byl svatým mužem modlitby. Je pro mě nesmírně inspirativní. Ale dokázal to s pomocí Congara, Chenuho, de Vauxe, Daniéloua a de Lubaca, ne sám.

3. Pavel VI.: jako syn středostavovského křesťanskodemokratického novináře, Maritainův spojenec v tažení proti Action Française a nejprogresivnější poradce Pia XII. podpořil projekt koncilu a Jana XXIII. Umožnil, že koncil pokračoval a představil 16 dokumentů (ve stejné době se luteráni v Helsinkách nebyli schopni shodnout na jediném dokumentu o ospravedlnění). To je velký úspěch, ačkoli se nakonec nechal zastrašit kuriálními fašistickými poradci a podepsal motu proprio dříve, než mohli biskupové hlasovat o kolegialitě. Ta byla zavražděna v kolébce. Zůstává to palčivým problémem ve vztahu papeže ke kolegiu biskupů. Papež František zmínil, že toto vyžaduje pozornost. Více např. v knize o II. vatikánském koncilu od O'Malleye, vydané v Harvardu. Pontifikát Pavla VI. se dělí na dvě části: období 1963–1968 a léta 1968–1978. První část byla pozitivní, zastíněná jen jednou velkou chybou, kterou bylo rozhodnutí o smíšených manželstvích. V roce 1968, po tříleté pauze, vydal papež encykliku *Humanae vitae* proti umělé regulaci početí. To vedlo k celosvětovému odmítnutí encykliky, katastrofě vztahů s veřejností, propasti v důvěře a zničení mnohého z dobré vůle, kterou vybudoval Jan XXIII. a koncil. Papež poté plakal a kňučel na veřejnosti, což bylo pro mladé kněze skličující. Jeho srdce zlomila vražda jeho přítele Aldo Mora. Sám ho ještě pamatují v dobém rozpoložení a mentální síle před jeho velkou chybou roku 1968.
4. Jan XXIII. je zjevně svou morální odvahou a intelektuálním vedením mohutně přesahující, což ho staví po bok jeho spolužáka Ernesta Buonaiutiho. Pavel VI. byl dobrým křesťanským demokratem a diplomatem, ale neměl dobré vzdělání a byl od přírody bázlivý. Jan Pavel II. pocházel z nuzných poměrů a měl velmi špatné vzdělání. Nebyl skutečným teologem. Měl ale zatvrzelou protistalinistickou odvahu vzdorovat sovětskému režimu. To je docela brutální, ale vedlo to k osvobození Polska a dalších sovětských satelitů. To je světový historický úspěch. Ale po pokusu o atentát v roce 1981 byl papež pořádně nemocný, Parkinsonova nemoc začala bezprostředně poté. V tom samém roce přišel z Bavorska Joseph Ratzinger jako agent Josefa Strausse a začal kontrolovat vše, co mělo co do činění s doktrínou, jmenováním důležitých arcibiskupů a kardinálů a jednáním s kněžími z pedofilních kauz. Ratzinger měl odpor ke koncilu a pokoušel se eliminovat ho, svým diskrétním způsobem. Jeho odpor je vidět na jeho komentářích ke koncilním dokumentům v herderovské sérii, 1966–1969.

5. Papežové by měli vést osobním příkladem a inteligencí. Nikoli jako absolutní vládcové, autokraté, carové, putinové. Jako vede Obama, navzdory reakčnímu Kongresu, když přijímá omezenou moc a připravuje se na budoucnost.
6. Konstituce o Písmu (neomylnost omezená na otázky spásy; principiální přijetí formální kritiky; tolerance náhledu, že tradice může být omezena na interpretaci Písma a není odděleným zdrojem dogmatických informací – Geiselmannova teorie). Kolegialita. Demokracie *Gaudium et spes*, 75; náboženská svoboda; nový lekcionář; světová náboženství.

Jan Rybář SJ

1. Konkrétní dojmy a pocity jsem měl už před koncilem: pocity nové naděje a radosti při volbě kardinála Roncalliho papežem roku 1958. Ve veliké pokorě si dal jméno nehodného vzdoropapeže Baltazara Cossy – Jan XXIII. To bylo silné zavanutí Ducha Svatého, stejně jako jeho volba. Bylo zřejmé, že se konečně v církvi něco pohne. A hnulo: nový papež oznámil koncil. Začaly se čerit staletí stojaté vody (Martini).
2. Svolání koncilu bylo jen a jen dílo Jana XXIII., žádny „přínos“ s někým. Jan znal ztrnulost církve: hradby navršené na obranu za Pia IX. a X. Jako historik, ale i jako světec pocítoval nedostatky minulosti: dějiny církve od 3. století jako dějiny moci, násilí a pýchy. Žádné dějiny evangelia, lásky.

Přínos Jana byl ovšem významný během koncilu: svým postavením zajišťoval svobodu Ducha při hledání cesty, jak dál – dle rad dobře připravených poradců – na rozdíl od předem vytyčené trasy prelátů kurie. Duch přece vane, kam chce! Díky papeži byl tento koncil nejvýraznější událostí od dob seslání Ducha Svatého. Poprvé tu byl zastoupen celý svět. Poprvé pozorovatelé zvenčí církve. Poprvé svobodné projevy, netlumené zásahy kurie atd. Byly vzaty v potaz výsledky dlouholeté práce teologů, do té doby umlčovaných. Tyto druhé letnice žel mnozí nereflktují – jako kdysi ty první v Jeruzalémě – a zůstaly mimo Boží příběh...

Odkaz papeže Jana spočívá v tom, počítat s tím, že věřící lidé dospěli a nelze s nimi jednat jako s prvňáčky. Oni jsou přece lid vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý (1Petr 1,2–9). Klérus – podle Krista – má sloužit, ne si

nechat sloužit, nebo dokonce povýšeně panovat. Jan věděl, kdy slaví jmeniny dělník dole v suterénu papežského paláce! On inspiroval ty nejlepší z biskupů ke slibu pokory a chudoby ve vatikánských katakombách. Tohle všechno je také pro mne osobně inspirací pro jednání s lidmi. Kostely se plní tam, kde lidé zažívají lásku, zájem.

3. Pavel VI. neměl charisma jako Jan. Byl si toho vědom a proto ta jeho opatrnost ve snaze pokračovat v linii svého předchůdce. Jeho snaha byla velická, upřímná, a proto opozice nemohla zasahovat tak rychle, jak chtěla. Jemu jsme vděční za liturgickou obnovu a odpouštíme mu, že někdy přece jen přijal rady teoretiků než praktiků.

4. Papež Jan byl světec, jakých nebylo dlouho před ním. Nebylo třeba žádných zázraků na jeho přímluvu; ten největší zázrak jeho života byl koncil sám. Jan nejvíc napomohl k řešení dávných problémů církve: dal k nim impuls! Kurii se však krok za krokem podařilo zachránit a zabetonovat centralismus církve tak, že je to jako dříve. Dál se čeká na pravou „metanoiu“.

Osobní svatost papežů je jedna věc. Pochopení situace a řešení je věc druhá. Pius IX. proklečel hodiny v modlitbách, a přesto byl úplně vzdálen realitě za zdmi paláce. V bodě 5. to vysvětlím. Kdo zná dění za kulisami od doby Řehoře XVI., ví, o čem mluvím. Zdá se mi, že kurie se snaží svatořečením některých papežů zastříť ono dění za kulisami svatými obrázky a tím potlačit případnou kritiku.

5. Je nad mé možnosti srovnávat osobní duchovní život papežů 20. století. Už jsem výše řekl, že je to jedna věc. Nás zajímá ta druhá: „metanoia“ církve. Je třeba modlit se v kapli, ale také jít do ulic. Kdo z papežů tam nešel, netušil, co je třeba. Úlisní dvořané mu nepomohli...

Kardinál Martini řekl před svou smrtí: Mezi biskupy vymřely osobnosti. Z téhož důvodu mohl – musel – říci před papežskou volbou kardinál Vlk, že mezi kardinály nikdo nevyčnívá. Čím to je? Je to následek toho, že kurie už celých 35 let vybírá za biskupy hodné lidi, ale žel nikoli silné osobnosti. S těmi má totiž „potíže“. Oni právě usilují o podíl, o svůj podíl na kolegiálnosti. Nechtějí být jen figurkami na šachovnici světa, kývači na dirigenci centra. Úslužnými úředníky s vyhlídkou na purpur. Vráťm se k tomu v bodě 6. O kolegiálnosti se teoretizuje. Diecézní biskup, nástupce apoštolů, je v kanceláři úředníka kurie pouhý petent. Síla papežovy osobnosti by se tedy mohla nově projevovat ve jmenování odvážných osobností za biskupy. Dát jim důvěru

i část papežských pravomocí (Ex 18,13nn). Více jsem o tom psal v *Univerzu* 2013, č. 2, s. 18. Dále v brožůře *Kam jdeme*, s. 114.

6. Podle mne je z koncilního odkazu nejdůležitější uznat onu už zmíněnou změnu v postavení kléru. „Končí jedna velká epocha církevních dějin, klerikální církev. Její kultura byla čtyři sta let velmi plodná. Ale ta doba končí... Berte vážně zodpovědnost laiků v církvi... Kléru se těžko jeho pozice opouští. Kdo je privilegovaný, neuvědomuje si to. My mužští si těžko přiznáváme, že jsme ve společnosti privilegovanou polovinou.“ (*Tókijské květy*. Kostelní Vydří 2011) Klérus má přijmout novou situaci. Bolí to... Odkaz koncilu je úsilí o stálou „metanoiu“. Tam není nikdy strop. V lásce není nikdy strop. Kéž zmizí faleš, pokrytectví, strach, opatrnickví, intriky, sledování vlastní kariéry, zápecnictví. Ať nastane otevřenost, svoboda projevu, transparency, pokora, radostné sebedarování. Ať vládne evangelium, nikoli litera zákona, která zabíjí.

Michael Sievernich SJ

1. Na zahájení koncilu v roce 1962 se pamatuji moc dobře. Bylo mi sedmnáct, studoval jsem na gymnáziu, byl jsem členem katolického mládežnického spolku a ministroval v katedrále v Kolíně nad Rýnem. Byli jsme tenkrát hrdí na naši katolickou církev, která se odvážila takového vykročení. Chtěl jsem se na tom podílet.
2. Přínos Jana XIII. k II. vatikánskému koncilu spatřuji především v tom, že měl odvahu koncil vůbec svolat; že chtěl „pastorální“ koncil, který by byl vztažen ke kontextu současnosti; že církev při zachování zdravé kritičnosti otevřel moderně; že měl na zřeteli „církev všech, především ale církev chudých“; a že byl komunikativní osobností, která si mnohé získala.
3. Role Pavla VI. bohužel vešla do dějin negativně jako role váhavce a toho, který zakazuje (*Humanae vitae*). Pozitivně je ale třeba vyzdvihnout jeho otevření se světové církvi (cesty do Indie, Latinské Ameriky, Afriky) a jeho podporu misionářské povahy církve (*Evangelii nuntiandi*).
4. Odpověď na tuto otázku by vydala na knihu. Osobní integrita tu jistě byla (Jan XXIII. a Jan Pavel II. budou v dubnu 2014 společně svatořečeni). Jan XXIII. hledá napojení na pozdní modernu, ale spirituálně zůstal zakotven

v tradici. Pavel VI. už si je hluboce vědom problematiky moderny a snaží se jí vyjít vstříc, a to jak tradičními prostředky, tak také recepcí novějšího vývoje („osvobození“). Jan Pavel II. má již vyvinuté vědomí moderního světa a rozvinuté pochopení pro světovou církev (přes 100 cest), je spirituálně inovativní (Světové dny mládeže, akt pokání církve), teologicky ale sleduje tradiční linii. Aktuální problémy tušili všichni tři a částečně je začali všichni řešit (sociální morálka, sociální encykliky), ale také po sobě zanechali nevyřešené problémy (autoritářství, fixace na sexuální morálku).

5. Silné osobnosti v žádném případě neoslabují kolegiálníitu, ale naopak: Čím jsou osobnosti silnější, tím více svou suverenitou kolegiálníitu posilují. To, co je nebezpečím a co nedbá principu subsidiarity, která platí také v církvi, je příliš silná centralizace. Síla papežství se dnes může ukázat v sebevědomé služební roli, v desakralizaci (s níž začal již Pavel VI. odložením tiáry), v transparentním a efektivním způsobu vládnutí (kurie nesmí být organizována „dvorským“ způsobem) a v roli spirituálního a etického aktéra ve světovém společenství národů.
6. K odkazu koncilu podle mě patří: jednota papeže a biskupů (kolegiálníita); pastore (pozitivní příklon ke světu dneška, žádná anathematy); základní misijní rys, svoboda náboženství a vztah k ostatním náboženstvím; ekleziologie také laiků; inkarnační zapojení církve do lidstva.

Halina Bortnowska (* 1931) je polská katolická filozofka, teoložka a publicistka.

Wolfgang Bretschneider (* 1941) je německý kněz, varhaník, muzikolog a liturgik.

František X. Halas (* 1937) je diplomat a historik specializující se na církevní dějiny.

Joachim kardinál Meisner (* 1933) je emeritní arcibiskup Kolína nad Rýnem.

Jan Rybář SJ (* 1931) je kněz a jezuita. Roku 2011 byl oceněn medailí Václava Bendy za zásluhy o obnovu demokracie.

Michael Sievernich SJ (* 1945) je německý pastorační teolog a misiolog, působí na vysoké škole Sankt-Georgen ve Frankfurtu nad Mohanem.

Karel Skalický (* 1934) je kněz, teolog a vysokoškolský pedagog, aktivní účastník exilového boje proti komunistické totalitě.

Benedict T. Viviano OP (* 1940) je americký dominikán a biblista na univerzitě ve švýcarském Fribourgu.

Miloslav kardinál Vlk (* 1932) je emeritní arcibiskup pražský.





Radek Martinek

Nad knížaty a králi?

Změna vizuálního obrazu papežství po II. vatikánském koncilu

Zlatá éra ceremoniálu

Potřeba společného prožívání určitých rituálů patří k podstatě lidské společnosti. Pomáhají totiž utvářet vědomí vzájemné sounáležitosti a tím přispívají k upevnění společenské organizace. V žádné starobylé kultuře nikdy neexistovala jasně vymezená hranice mezi profánním a sakrálním světem a stejně tak i mezi příslušným jednáním člověka. To ostatně platí dodnes, byť si to už ani neuvědomujeme. Poté, co římský císař Augustus upevnil svou moc, spojil ve své osobě několik hodnot. Jednou z nich bylo označení *pontifex maximus*, ukazující na jeho přední místo v římském náboženství. Později mu byla dokonce prokazována úcta jako jednomu z bohů. Jeho nástupci vnější projevy úcty systematicky prosazovali. Vytvořili tak systém propracovaných symbolických gest a znamení, která se později stala přirozenou součástí úcty k panovníkovi i v křesťanském středověku. Císařský ceremoniál dovedl do značné dokonalosti hlavně císař Dioklecián († 305). Z propagačních důvodů a k upevnění svých mocenských pozic věnoval velkou pozornost sakralizaci své vlastní osoby. Obyčejní lidé ho mohli vidět jen málokdy, a pokud k tomu došlo, bylo jeho vystoupení na veřejnosti vždy pojato s teatrální virtuozitou jako *epifanie* (tj. zjevení) opravdového božstva.¹

S konverzí císaře Konstantina a jeho následnou podporou křesťanského společenství přecházejí prvky císařského ceremoniálu hlavně do liturgie a do nově se rodícího křesťanského výtvarného umění. Věčným panovníkem hodným veškeré úcty se stává Kristus a císař je v rovině světské jen jeho pozemským zástupcem. Výrazně náboženskou autoritou zůstává císař později hlavně v Byzantské říši. V pohnutých dobách následného stěhování národů se nakonec církev stává garantem civilizačních hodnot a společenského řádu, tj. zárukou kontinuity se starověkým Římem. V době úpadku římské administrativy začínají postupně církevní hodnostáři přejímat i úkoly, které nedokázala zajistit státní správa. Z bývalého senátu se stává poradní orgán římského biskupa. Pozdější kardinálský purpur se tak stal dědicem purpuru senátorského. Mnohé vnější atributy císaře a s nimi spojená mimoslovní sdělení převzal římský biskup. Prvky státní symboliky a reprezentace

se až neúměrně zvýšily v dobách středověkých sporů o investituru a přežily tam i v době, kdy už byl papež od faktické světské vlády odstaven. Zvláště je to patrné v době pontifikátu papeže Pia IX. (1846–1878) po zániku Papežského státu v polovině 19. století. Zklamal se v tradičním spojení, tj. šlechtě. O to více se pak snažil upevnit církevní kázeň kněžstva a posílit centralizační tendence jednotlivých římských kongregací.

V komplikovaném protokolu měl samozřejmě Svatý stolec obdoby i na panovníckých dvorech. Ve druhé polovině 19. století se totiž v podobné situaci nachází dvůr anglické královny Viktorie a samozřejmě i dvůr středoevropské velmoci, totiž rakousko-uherského císařství.

Pia XII. můžeme považovat za posledního aristokrata na papežském trůně.² Byl jím nejenom svým původem, ale i chováním. Jeho rodina patřila mezi tzv. černou šlechtu, tedy rody, které spojovalo s papežstvím už po staletí velmi silné pouto. To samozřejmě ovlivnilo i mladého Eugenia, který se už od útlého mládí pohyboval ve vysokých římských církevních kruzích. Díky tomu měl možnost důkladně poznat hlubokou symboliku složitých papežských obřadů, ale i nejjemnější nuance oficiálního dvorského či diplomatického protokolu. Jeho velkolepé korunovace v předvečer světového válečného konfliktu roku 1939 se zúčastnila řada zahraničních delegací a nemalý počet korunovaných hlav, hlavně však těch, kteří již svůj trůn ztratili. Jejich počet se ostatně po skončení války s následným „přepsáním“ politické mapy světa ještě zvětšil.

Posun ve vnímání tradičních forem ceremoniálu

Vlekly konflikt I. světové války poznamenal celý svět a vyústil v krizi hodnot, které byly do té doby považovány za tradiční. Již v minulosti se objevovalo určité vytěšňování křesťanských hodnot z veřejného života, především v zemích s nově zavedeným republikánským zřízením. Osobní potřebu jistého rituálního vyžití člověka ale nikdo nepochybně, všem totiž byla její důležitost při upevňování vnitřního řádu společnosti zřejmá. Byla však úmyslně podporována snaha nahradit náboženské podněty důrazem na obranu obecnějších hodnot, např. humanismu či vlastenectví. S určitou „náboženskou scénografií“ a její silnou emocionální účinností na člověka počítal např. nacistický režim v Německu. Jeho dokonale propracovaná veřejná shromáždění demonstrující jednotu, sílu a s nimi spojenou odhodlanost měla nepochybně také pro účastníky i zcela zjevný „náboženský“ rozměr. K vrcholům „nové obřadnosti“ patřila nepochybně i všechna veřejná vystoupení Adolfa Hitlera, kolem něhož se oficiální propaganda snažila rozestřít

aureolu nedotknutelného božstva. Ve stejném duchu šly i všechny další diktátorské režimy, které – ať už v Evropě, či mimo ni – spoluutvářely pohnuté světové dějiny po II. světové válce.³

Corona aurea super caput eius – korunovační obřady Jana XXIII.

Čtvrtého listopadu 1958 se v římské Svatopetrské bazilice odehrála dlouho očekávaná korunovace nově zvoleného papeže Jana XXIII. Bylo to symbolické datum. V ten den si totiž církev připomíná sv. Karla Boromejského, vzor biskupské služby a faktického realizátora reformy Tridentského koncilu. Vše probíhalo podle staletými propracovaného scénáře. V prvním patře Apoštolského paláce byl nový pontifik v duchu barokních tradic nejprve slavnostně oblečen do široké vlečky z bílého hedvábí zvané *falda* (ve zvláštním, k tomu určeném sále zvaném *Sala della Falda*), vyjadřující plnost duchovní moci. Od tohoto okamžiku už nemohl jít sám, ale pouze s asistencí. Obklopili ho ceremoniáři a *caudatarii* (tj. nosiči vlečky), aby mu s nesením pomohli.⁴ Ve vedlejší sále (*Sala degli Paramenti*) začal postupně přijímat další součásti liturgického ustrojení, především papežskou štolu, velkolepý pluviál (tzv. papežské *mantum*) a zlatotkanou mitru. Na vnitřním nádvoří sv. Damase usedl do připraveného papežského přenosného trůnu zvaného *sedes gestatoria*. Za početného doprovodu kardinálů, biskupů a dalších duchovních i světských hodnostářů byl vnesen do vyzdobené baziliky. Zde ho očekávaly současné i minulé korunované hlavy, představitelé světových velmocí i italského státu, duchovenstvo a početné zástupy tzv. černé šlechty. Započal složitý ceremoniál plný barokní velkoleposti, trvající tradičních pět hodin. Tiáru papež přijal podobně jako jeho předchůdce v centrální lodži baziliky před zraků zástupů shromážděných na náměstí. Předal mu ji kardinál protodiakon Nicola Canali s obvyklou formulí: „*Accipe tiaram tribus coronis ornatam...*“ („Přijmi tiáru ozdobenou třemi korunami a věz, že máš být otcem knížat a králů, strážcem světa a náměstkem našeho Pána Ježíše Krista na zemi.“)⁵ Přesto se tehdy změnilo mnohé.⁶ Papežskou tiáru totiž nepřijal žádný aristokrat ani původem, ani životním stylem, ale Angelo Giuseppe Roncalli († 1963), kardinál s duší prostého faráře ze severní Itálie.

Nový papež na sebe upozornil už v den svého zvolení. Tehdy bylo totiž světu oznámeno, že hodlá přijmout biblické jméno Jan s odkazem především na Jana Křtitele. Toto jméno se v posledních staletích neobjevovalo vůbec, protože jeho poslední nositel sehrál v době Kostnického koncilu neblahou úlohu a církev ho dokonce jako uzurpátora Petrova stolce nezahrnula ani do oficiálního seznamu římských biskupů. Bylo to výmluvné gesto: ukázalo nejenom změnu dosavadního

kurzu, nastolenou jeho předchůdci, ale i to, že se bývalý benátský patriarcha nebojí ani temných kapitol církevních dějin. Nový papež porušil tradice okamžitě poté, co v Sixtinské kapli usedl na papežský trůn. Odmítl totiž jedno z trojího políbení, kterým ho měli po volbě pozdravit všichni přítomní kardinálové. Tak skončila praxe líbání papežského střevíce, jež měla svůj původ v byzantském panovnickém ceremoniálu, navazujícím v mnohém na ještě starší zvyklosti císařského Říma.⁷

Jan XXIII. se později svěřil svým spolupracovníkům, že myšlenka na svolání koncilu ho napadla právě v den jeho korunovace, v okamžiku, kdy byl nesen na přenosném trůně mezi tisícovými zástupy. Tehdy ho prý napadlo, jak by bylo krásné, kdyby křesťané byli jednotní.⁸ Obtíže s přípravou koncilu a materiálů k jednotlivým sněmovním jednáním svěřil papež do zvláštní ochrany sv. Josefa, jak se svěřil biskupům ve zvláštním italsky psaném listě *Le voci* z 19. března 1961.⁹ Nazaretský tesař podle něho chránil Mariino bezpečí v době jejího požehnaného stavu a o stejnou ochranu nyní prosí pro církev, jíž je Panna Maria matkou. Svatý Josef se stal patronem celého koncilu. Krátce po jeho slavnostním zahájení 11. října 1962 daroval dokonce svůj papežský prsten (*anullus pescatoris*) světci jako výraz svého osobního poděkování, a to v poutní svatyni v polském městečku Kalisz u Poznaně, protože právě zde je jeho slavný milostný obraz.¹⁰ Krátce nato mu lékaři oznámili to, co věděl už dlouho: že mu zbývá jen několik měsíců života – a 3. června 1963 papež Roncalli skutečně dokončil svou pozemskou pouť.

Poslední papežská korunovace

V poslední červnový den roku 1963 byl Řím a spolu s ním i celý svět svědkem první a zároveň i poslední papežské korunovace v nové „mediální“ éře. Slavnostní obřady uvedení do úřadu Pavla VI. byly totiž přenášeny do celého světa prostřednictvím televizního vysílání. Poprvé po téměř tisíci letech se obřady nekonaly uvnitř chrámu, ale na volném prostranství před Svatopetrskou bazilikou. Bylo provedeno mnoho zjednodušujících úprav, které ceremonii zbavily onoho puncu barokní okázalosti, typické ještě pro předchozí korunovaci Jana XXIII. Obřad se např. podařilo zkrátit na pouhé 3 hodiny.

Pro samotnou korunovaci byla použita zcela nová tiára pojatá v modernějších formách, kterou pro svého arcipastýře objednala milánská arcidiecéze.¹¹ Upouštěla totiž od třech tradičních monarchických listových korun posazených nad sebou a místo nich zvolila trojici prostých obrouček posazených jednoduchými kruhovými kameny v tradičních symbolických barvách, tj. čiré (bílé) značící víru a zelené symbolizující naději. Třetí ozdoby červené kameny odkazující samozřejmě

k lásce. Při spodním okraji nové tiáry byla koruna stylizována spíše jako listový věnec sestavený z 24 protáhlých heraldických lilií, tedy znamení z biskupského i papežského znaku papeže Montiniho.¹²

Odložení tiáry

Konec třetího období koncilních jednání zcela proměnilo jedno symbolické gesto papeže. V pátek 13. listopadu 1964 po skončení slavnostní liturgie slavené v byzantském ritu přistoupil Pavel VI. k oltáři. V rukou držel tiáru, kterou obřadně odložil na oltář. Stala se tak projevem jeho osobní solidarity s chudými v Indii, protože právě jim byl určen výtěžek z jejího prodeje. Počátkem prosince totiž papež odlétal na pastýřskou cestu do indické Bombaje.¹³ Z podnětu amerického kardinála Francise Spellmana († 1967) ji za 1 milion dolarů zakoupila newyorská arcidiecéze a věnovala ji hlavnímu katolickému svatostánku země, katedrále Neposkvrněného početí Panny Marie ve Washingtonu. Předtím však putovala po řadě diecézí a finanční sbírka, která ji doprovázela, zvětšila obnos, který byl věnován indickým chudým. Papežovo gesto však nesměřovalo pouze k lidem na okraji společnosti. V duchu mentality koncilu se totiž papež tímto gestem vzdal nároků na světskou moc, respektive toho, co tiára od vrcholného středověku znamenala. Tiára totiž nikdy nepředstavovala liturgickou pokrývku hlavy (tou je totiž i v případě papeže *mitra*), ale používala se při různých ostatních slavnostních příležitostech jako *signum imperii*. Tento termín spojoval s tiárou už papež Inocenc III. († 1216), jemuž se podařilo starou koncepci univerzality papežské vlády ve světské rovině alespoň na čas uskutečnit. Mitru, především však tu papežskou, chápali liturgisté jako duchovní velekněžský odznak (*signum pontificii*).¹⁴

Nešlo však o veřejně vyjádřený akt zrušení této insignie papežského úřadu, ale pouze o soukromé rozhodnutí jejího nositele. Jeho nástupci se ještě před svým uvedením do úřadu Petrova nástupce zřekli fyzického přijetí tiáry, ale používali ji nadále ve svém osobním znaku. Preferovali však duchovnější interpretaci trojice korun, především jako odkaz k církvi trpící, bojující a vítězné nebo k trojímu poslání Krista v církvi. To zmínil papež Jan Pavel II. v homilii pronesené na začátku svého pontifikátu 22. října 1978: „Druhý vatikánský koncil nám připomenul tajemství této moci a to, že poslání Krista – Kněze, Proroka a Učitele, Krále – pokračuje v církvi. Všichni, celý Boží lid, se účastní na tomto trojím poslání. A snad proto se v minulosti na hlavu papeže vkládala tiára, trojitá koruna, na znamení toho, že celý hierarchický řád Kristovy církve, všechna jeho v ní vykonávaná „posvátná moc“, není nic jiného než služba, služba mající jediný smysl: aby všechen

Boží lid měl účast na tomto trojím posláním Krista a zůstával trvale pod Pánovou mocí, která neodvozuje svůj původ od mocností tohoto světa, ale od nebeského Otce a z tajemství Kříže a Zmrtvýchvstání.¹⁵

Od onoho listopadového dne roku 1964 si už žádný z papežů tiáru na hlavu nevzal. Viditelné změny dovršili až jeho nástupci, především benátský patriarcha kardinál Albino Luciani († 1978), který jako první papež v dějinách přijal zdvojené jméno Jan Pavel nejenom z úcty k obou koncilním papežům, ale především jako programový manifest a vůli v jejich obrodném díle pokračovat. Ve stejnou dobu zmizela ze scény i starobylá *flabella*, tj. velké vějíře z pštrosích per, jež byla součástí papežských obřadů zřejmě už od 4. století, kdy byla převzata z byzantského dvorního ceremoniálu.¹⁶

Papežská tiára však tehdy ještě nezmizela ze scény úplně. Je málo známou skutečností, že své vlastní tiáry měli oba následující papežové, tj. Jan Pavel II. a Benedikt XVI. Žádná však nevznikla z jejich osobního podnětu, ba naopak. Dostali ji darem od různých katolických společností. Tak dostal Jan Pavel II. v roce 1981 jako „oficiální dar“ maďarských katolíků (sic!) krásnou tiáru tradičních forem s korunami ze zlaceného stříbra. Jeho oficiální komentář k daru však není znám. Papež Benedikt XVI. se z osobního podnětu rozhodl odstranit tiáru dokonce i ze svého vlastního znaku ve prospěch prosté biskupské mitry, byť se symbolicky naznačeným trojím rozdělením odkazujícím ke dřívějším korunám tiáry. Jeho příklad následoval v roce 2013 i papež František.¹⁷ Ani papež Benedikt však tiáře neunikl. Obdržel ji z podnětu známého německého sběratele církevních pokrývek hlavy a obdivovatele papežství Dietera Philippi během veřejné audience 25. května 2011.¹⁸

„Koncilní“ prsten

Krátce před slavnostním ukončením koncilu 6. prosince 1965 věnoval papež všem sněmovním otcům jednoduchý zlatý prsten na znamení jejich pevného a viditelného spojení s římským biskupem. Prsteny vznikly podle předlohy italského sochaře Enrica Manfriniho († 2004) a zdobil je mělký reliéf s postavou žehnajícího Krista obklopeného apoštolů Petrem a Pavlem pod jednoduchým symbolem kříže. Sám Pavel VI. jej nosil s velkou oblibou, dokonce mu dával přednost před vlastním rybářským prstenem, který obdržel v den své korunovace o dva roky dříve. Prostý zlatý prsten bez drahého kamene ovlivnil podobu současných biskupských prstenů, které patří k pontifikálním insigniím už od středověku. Vyjadřují totiž neustálé pouto biskupa se svou diecézí a s římským biskupem, a proto by jej neměl jeho nositel nikdy odkládat. Renesanční a barokní pontifikální prsteny

byly velmi masivní a měly značnou cenu nejenom díky použitým drahým kameňům, ale i svým uměleckým zpracováním.¹⁹ Ve stejný den bylo v *Osservatore Romano* zveřejněno rozhodnutí o reformě kurie i přejmenování některých papežských úřadů. Tak se např. stala z Kongregace posvátného oficia současná Kongregace pro nauku víry.

Papežská berla – férula (1965)

Slavnostní závěrečné zasedání II. vatikánského koncilu se uskutečnilo ve Svato-petrské bazilice 8. prosince 1965 v den slavnosti Neposkvrněné Panny Marie. Den předtím byla v Římě a v Istanbulu vzájemně odvolána exkomunikace mezi východní a západní církví z roku 1054, která sice neznamenala její opětovné sjednocení, ale spíše počátek nových vztahů bez zbytečné zátěže zranění z minulosti.²⁰ K oltáři na zcela zaplněném náměstí před bazilikou sv. Petra vykročilo dlouhé procesí kardinálů a biskupů z celého světa a v jeho závěru sám papež Pavel VI. Papeže stále ještě nesli na přenosném trůnu *sedia gestatoria* nad hlavami shromážděných zástupů, ale prosté liturgické oblečení (měl totiž na sobě jednoduchý moderní ornát gotického tvaru) a mitra předznamenávaly pastýřský rozměr jeho příchodu.²¹ Před papežem dříve nosívali insignie jeho úřadu, tj. mitru a tiáru. Tiára už teď ovšem chyběla. Výrazná novinka tu však přesto byla. Papež po celou dobu průvodu svíral v ruce papežskou pastýřskou berlu zvanou *férula*, obdobu biskupské, ale zakončenou křížem. Tu sice používali papežové již od středověku, ale římské liturgické zvyklosti s jejím užitím už po Tridentském koncilu příliš nepočítaly, takže od konce 16. století bylo její užití více než vzácné. Překvapení však nebralo konce: nezvyklý byl i samotný materiál – místo obvyklého silně zlaceného stříbra byla totiž berla z obyčejného patinovaného stříbra. Navzdory římským tradicím dále nešlo o prostý kříž, ale o kříž s tělem mrtvého Krista, ztvárněného nadto ryze soudobým způsobem, prostým jakékoliv idealizace, a jdoucím dokonce proti dlouhodobým tradicím ztvárnění Ukřižovaného v západním umění!

Fotografie zakrátko oblétlý celý svět a nezůstaly bez ohlasu. Brzy vyšlo na povrch, že autorem novátorského pojetí starobylé papežské insignie je původně neapolský sochař Lello Scorzelli († 1997) a že výslednou podobu díla s ním opakovaně konzultoval sám papež.²² Pavel VI. začal zcela programově tuto berlu používat ve shodě s praxí ostatních biskupů. Podobně tak činili i jeho nástupci – Jan Pavel I. během svého kratičkého pontifikátu (1978), ale hlavně Jan Pavel II. (1978–2005), který ji proslavil do té míry, že přestala být s jejím prvním uživatelem téměř spojována.

Berla patří společně se zvláštním prstenem již od konce 6. století k typickým insigniím biskupské služby. Obojímu přísluší přídomek „pastýřský“, zdůrazňující úlohu biskupa jako pastýře stáda – tj. ochránce a představeného místní církve, spojeného s ní pevným poutem. Biskupská berla je tradičně zakončena zakroucenou volutou. Podle středověkého liturgisty Duranda to vyjadřuje duchovní i jurisdikční moc biskupa, která je omezena hranicemi jeho diecéze i tím, že je biskup podřízen papeži. To však neplatí o nástupci apoštola Petra – jeho vinicí je celý svět a všichni křesťané jsou součástí jeho stáda. Univerzalitu jeho moci vyjadřuje berla zakončená křížem. On sám je podřízen pouze Ježíši Kristu.²³ Papež Montini si však přesto přál, aby se jeho *férula* přece jen co nejvíce podobala biskupské berle, a lépe tak odpovídala duchu bratrské kolegiality mezi papežem a biskupy. Sochař Scorzelli tuto myšlenku vyjádřil výrazným oblým zakřivením všech ramen berly.

Mnoho lidí však skutečně šokovalo, s jak drsnou realističností bylo ztvárněno zmučené Kristovo tělo. Tatam byla ušlechtilá elegance svalnatého těla ukřižovaného Krista, kterou církev doporučovala umělcům po Tridentském sněmu. Papež sám chtěl zdůraznit centralitu kříže v povolání křesťana, ústřední tajemství spásy, kterému má jako Petrův nástupce sloužit. Nepochybně však na něho doléhaly silné tlaky okolí, kterým musel v závěrečných fázích sněmovních jednání čelit. Sochař Lello Scorzelli se s kardinálem Montinim seznámil už v roce 1959. Po jeho zvolení v roce 1963 se za ním dokonce přestěhoval do Říma. Zde měl svůj sochařský ateliér následujících 15 let. Později byl často pověřován spíše drobnějšími realizacemi pro Svatopetrskou baziliku.²⁴ Papežovi byl nepochybně blízký drsně realistický sochařův styl, tak vybočující z masové produkce náboženského umění, jehož sentimentalismus zdaleka neubíral na síle.²⁵ Dílo už ve své době vyvolávalo kontroverze a ne jinak je tomu i dnes, kdy je stále považováno za viditelný symbol koncilních změn, nepřijatých tradicionalisty a jinými kritiky současné církevní praxe. Přesto se však autorovi mistrně podařilo zachytit na Kristově zmučeném, či dokonce až zmračeném a téměř zkrouceném těle toho, který „neměl podoby ani krásy“ (srov. Iz 53,3), bolestnou tragiku doby, která sama sebe s oblibou označuje za moderní, ačkoliv ji poznamenaly takové válečné hrůzy a utrpení diktátorských režimů, že to nemá obdoby v celých lidských dějinách.²⁶ Nemusíme ani dodávat, jak těžký kříž papež Montini nesl, když musel sledovat nejenom zprávy o utrpení lidí pronásledovaných pro víru v zemích komunistického bloku či Latinské Ameriky, ale i o masovými odpadech od víry v Evropě či Americe, stále více podléhající tlaku nastupující komerční kultury. Právě takto viděl Scorzelli úděl Pavla VI. v dějinách 20. století, a proto neváhal tuto svou představu vtělit i do papežova památníku, objednaného kapitulou v severoitalské Brescii pro místní

katedrálu jako připomínku 30. výročí biskupské konsekrace svého rodáka (Montini se narodil v městečku Concesio u Brescie v roce 1897). Zachytil v něm tragicky sehnutou postavu „koncilního“ papeže Montiniho právě s „koncilní“ papežskou berlou (*férule*), svým nejslavnějším dílem.

Papež Luciani a dědictví koncilu

Překvapivá volba benátského patriarchy Albina Lucianiho do úřadu římského biskupa 26. 8. 1978 s sebou přinesla několik výrazných změn. Nápadná byla už zmiňovaná skutečnost, že si zvolený pontifik jako první papež v dějinách zvolil zdvojené jméno Jan Pavel. Kratičký pontifikát však natrvalo změnil nejenom ráz římské liturgie, ale i tvář církve. Hned při svém prvním veřejném vystoupení před shromážděnými zástupy z lodžie Svatopetrské baziliky opustil tradiční *pluralis maiesticus* a svá první slova i následné požehnání uděлил v civilnější první osobě jednotného čísla.²⁷ Do úřadu už nebyl uveden slavnostním korunovačním obřadem jako desítky jeho předchůdců. On sám se totiž krátce po svém zvolení rovněž zřekl práva užívat tiáru. Tím dokončil dílo papeže Montiniho, který i po skončení církevního sněmu pokračoval v úmyslném potlačování monarchických prvků papežské liturgie ve prospěch jejího pastýřského rázu.²⁸ Vztah ke svému předchůdci vyjádřil i použitím stejné „koncilní“ berly se zmučeným tělem ukřižovaného Krista a mitry, kterou měl Pavel VI. v den, kdy uzavíral II. vatikánský koncil. Místo korunovace se před zraky státníků, korunovaných hlav a tisíců věřících odehrávala 3. září 1978 na Svatopetrském náměstí mnohem prostší ceremonie, které se začalo říkat „inaugurační mše svatá slavená na začátku pontifikátu“.²⁹ Kolem nového papeže se bratrsky shromáždili nejenom všichni účastníci konkláve, ale i kardinálové starší 80 let, kterým umožnil zdravotní stav do Říma přijet. Vyvrcholením obřadů byl okamžik, kdy mu kardinál-jáhen nasadil prosté vlněné palium metropolitu (odkazující na úlohu pastýře pečujícího o stádo), upevnil do něho pozlacené hřeby (připomínku nesení kříže) a na pravici nasadil rybářský prsten – *anulus piscatoris* (že má být rybářem lidí jako apoštol Petr). Následovalo vyjádření věrnosti přítomných kardinálů, které však díky novému papeži mělo srdečný a bratrský ráz. Během inauguračních obřadů byl papež ještě nesen na obřadním přenosném trůně *sedia gestatoria*, stejně jako během veřejných audiencí. Třiatvacátého září převzal papež jako římský biskup baziliku v Lateráně. Bylo to však naposledy, co ji papež použil.

Jan Pavel II. a jeho nástupci

Po náhlé smrti papeže Lucianiho vstoupilo 111 kardinálů znovu do konkláve, aby z něho po dvou dnech vyšel nový papež. Po 456 letech byl zvolen papež neitalského původu, Polák Karol Wojtyła († 2005), který přijal rovněž zdvojené jméno jako jeho předchůdce – Jan Pavel II. Z jeho podnětu byla ve slavné ročence *Anuario pontificio* ihned v následujícím roce vynechána z košaté titulatury římského biskupa starobylá formule „*felicemente regnante*“ (tj. šťastně / slavně panujícího), odkazující na jeho stávající působení v úřadě („za panování...“).³⁰ I on byl uveden do úřadu nikoliv slavnou korunovací, ale mnohem jednodušším obřadem předání palia a rybářského prstenu při inaugurační bohoslužbě. Hned od počátku svého pontifikátu přijal Jan Pavel II. za svou koncilní pastýřskou *férule* (berlu) papeže Pavla VI., kterou ostatně používal během svého kratičkého úřadu i jeho předchůdce. Naturalistické ztvárnění nefalšované bolesti ukřižovaného Krista totiž vyjadřovalo nejen jeho osobní chápání petrovské služby římského biskupa jako „služebníka kříže“, ale i duchovní mentalitu celého polského národa, poznamenaného tragikou vlastních dějin, včetně hrůz nacismu a komunismu. Z jeho podnětu byla znovu přepracována pravidla pro konání konkláve³¹ i pro inaugurační liturgii nového Petrova nástupce.³²

Na klasické „pastýřské“ symbolice byl vystavěn i pontifikát papeže Benedikta XVI. (2005–2013). Při uvedení do úřadu tehdy přiznal, co pro něho papežské insignie znamenají:

*První znamení je palium, utkané z čisté vlny, jež mi bylo vloženo na ramena. Toto pradávné znamení, jež římstí biskupové nosí od 4. století, lze považovat za obraz Kristova jha, jež biskup tohoto města, Služebník služebníků Božích, bere na svá ramena... Ve skutečnosti je symbolika palia ještě konkrétnější: vlna beránka má představovat ztracenou, nebo také nemocnou či slabou ovci, kterou pastýř bere na svá ramena a nese ji k vodám života... Palium říká především to, že nás všechny nese Kristus. Ale zároveň nás vybízí, abychom nesli jeden druhého. – Druhé znamení, jímž je v dnešní liturgii představeno uvedení do Petrovy služby, je předání rybářského prstenu. Sít evangelia nás vytahuje z vod smrti a přináší do jasného Božího světla pravého života. A je tomu právě tak – v poslání rybáře lidí, ve stopách Krista, je třeba vynést lidi ze slaného moře všech odcizení k zemi života, ke světu Boha.*³³

Pontifikát papeže Benedikta XVI. poznamenaly z liturgického hlediska i spory o výklad vizuálních symbolů, kterých při slavnostních bohoslužbách používal. Politickým komentátorům neuniklo, že si nový papež zvolil z tradiční dvojice rybářských prstenů, které mu předložili na začátku pontifikátu, ten který měl

tradiční formu i zpracování.³⁴ Mnohem nápadnější ale bylo použití starší formy biskupského palia, odpovídající východnímu *homoforiu* včetně křížů vyšitých červeně místo obvyklé černé vlny. „Staronový“ typ palia zohledňoval tradici uplatňovanou v římské liturgii a v bohoslužebné praxi Východu před schizmatem z roku 1054 – z tohoto hlediska to bylo při inaugurační bohoslužbě nepřehlédnutelným vstřícným gestem vůči všem východním církvím, ať už sjednoceným, nebo nesjednoceným s Římem. Jeho forma však nakonec musela ustoupit praktickým požadavkům liturgické praxe, neumožňovala totiž zdaleka tak volný pohyb nositele, jak se zprvu předpokládalo. Nakonec začal papež Benedikt XVI. používat kompromis mezi starým a novým paliem – osvědčenou podobu, shodnou s paliem metropolitů, ale s červeně vyšitými kříži.³⁵ Stejně podoby se přidržuje dosud i jeho nástupce papež František.

Když se Benedikt XVI. začal několik měsíců po svém zvolení objevovat místo s „koncilní“ Scorzelliho berlou, proslavenou jeho předchůdci, s berlou zakončenou zlatým křížem bez korpusu, spustil tím sérii dohadů, zda to neznamená i změnu v dosavadním směřování církve, anebo alespoň odchýlení se od obvyklého chápání usnesení II. vatikánského koncilu. Média si totiž kolem papeže Ratzingera v době, kdy působil jako prefekt Kongregace pro nauku víry, vytvořila pověst na tradicích lpícího konzervativce, skutečného „rotvailera Božího“, jemuž unikají potřeby moderního světa. Kříž, který začal používat, totiž pochází z roku 1877 a byl vytvořen pro papeže Pia IX. Tato skutečnost zaujala konzervativce i modernisty, byť s protichůdným hodnocením. Podle mnohých pozorovatelů byl ale za změnou kříže spíše jeho respekt k dlouhodobé kontinuitě služby římských biskupů. Ta totiž v podstatě nevyžadovala použití papežské *féruly*, a pokud ano, pak s prostým křížem bez korpusu. Takový kříž dobře odpovídal spiritualitě radosti nového pontifika, protože jde o vítězný kříž – znamení Zmrtvýchvstání, tj. kříž už bez Kristova mrtvého těla, zato však s motivem Božího beránka. Výměna kříže však měla i své nepokryté praktické vysvětlení. *Férula* Pia IX. je totiž mnohem lehčí a rovněž se drží lépe než moderní dílo z masivního stříbra.³⁶

Karneval skončil?

Z březnového konkláve roku 2013 vzešel argentinský kardinál Jorge Maria Bergoglio, první papež v moderní historii, který nepochází ze starého kontinentu. Je po téměř 150 letech zároveň papežem-řeholníkem i prvním papežem pocházejícím z prostředí jezuitského řádu. Již v minulosti byli jezuité oporou papežského stolce, byť byli právě i u něj často očerňováni za netradiční způsoby pastorace

především v misijních oblastech Nového světa. Krátce po volbě vydal nový pontifikát hned několik nepřehlédnutelných signálů, jakým směrem se bude jeho pontifikát ubírat. Už jen volba jména byla překvapivá, zvláště poté, co se ukázalo, že se jím papež přihlásil k duchovnímu odkazu „prostáčka z Assisi“, a nikoliv patrona misií a spoluzakladatele vlastního řádu Františka Xaverského. Papež neusedl do připraveného, skvostně vyřezávaného trůnu pořízeného pro papeže Lva XIII., ale gratulace přijímal raději ve stoje. S příznačnou lehkostí už od svého prvního veřejného vystoupení před zaplněným náměstím začal překračovat řadu zvyklostí vatikánské etikety. Kromě obvyklé bílé papežské sutany – *zimarry* – neoblékl další součásti chórového oblečení, obvyklého u všech jeho předchůdců při této příležitosti, především typickou červenou papežskou mozetu. Ponechal si rovněž svůj biskupský pektorál a vyšívanou papežskou pastorální štólu si oblékl pouze k udělení požehnání *Urbi et Orbi*.³⁷ Většinu světových médií neunikl údajný papežův výrok, se kterým odmítl nabízenou purpurovou mozetu a boty z červené kůže:³⁸ „Carnevale è finito, monsignore,“ obrátil se prý tehdy na jednoho z ceremoniářů.³⁹

Jeho veřejné vystupování má výrazně civilní charakter, kterým se velmi rychle vepsal do podvědomí lidí z celého světa.⁴⁰ Přestože jeho smýšlení necharakterizuje takový důraz na kontinuitu s minulostí, která byla příznačná pro liturgické slavnosti i veřejné vystupování jeho předchůdce, je si nepochybně vědom síly symbolických výpovědí, které do světa vysílá nejenom slovy, ale i každým svým jednáním včetně předmětů, kterých používá.⁴¹ Ke slavnostní inaugurační bohoslužbě, kterou zahajoval svůj pontifikát, přebíral jako jeho pokoncilní předchůdci insignie pastýřské služby, tj. papežské palium s červenými kříži a rybářský prsten. Díky němu je duchovně spojen i s koncilním papežem Montinim.⁴² *Anulus piscatoris* byl realizován ve stříbře podle jednoho ze starších návrhů, předložených v roce 1963 právě papeži Pavlu VI.⁴³ Hned po volbě se objevil na veřejnosti s papežskou *férolou* svého předchůdce. Při řadě významných příležitostí použil i slavnou koncilní Scorzelliho berlu, nyní už ale vnímanou především pro své spojení s pontifikátem polského papeže Wojtyły.

Je potřeba nostalgie?

Papež František citlivě reaguje i na aktuální potřeby doby. Jedna z jeho prvních pastoračních cest vedla 8. července 2013 do jedné z nejzapadlejších oblastí Itálie – na ostrov Lampedusa, který se v posledních letech smutně proslavil množstvím afrických imigrantů, kteří u jeho břehů zemřeli. Při bohoslužbě za oběti

hromadné katastrofy použil papež novou *férulu*, dílo místního umělce, který ke zhotovení použil i kusy dřev z vraků afrických lodí.⁴⁴ Na podzim stejného roku obdržel papež darem další berlu od skupiny poutníků z jižní Ameriky, které vedl honduraský kardinál Andrés Rodríguez Mariadago, arcibiskup z Tegucigalpy, jeden z osmi členů poradní skupiny, která má na starost uskutečnit reformu římské kurie. Při její tvorbě použil římský zlatník a sochař Maurizio Lauri „etických“ materiálů, tzn. stříbra, bronzu a exotického dřeva ze stromu kaoba, které byly získány neinvazivním způsobem, tzn. způsobem přátelským k životnímu prostředí. Kříž je pomyslnou syntézou křížů jeho předchůdců, není na něm ani zmučené tělo ukřižovaného Krista, ani není jen symbolicky prostý, ale vystupuje z něho postava zmrtvýchvstalého Ježíše.⁴⁵

„Společnost je dnes už natolik povrchní, že si neuvědomuje význam toho, co je na povrchu,“ rýpl si do svých současníků už před 100 lety známý anglický satirik Oscar Wilde. Měl však pravdu jen zčásti. I dnešní lidé si na svém zevnějšku zakládají, vždyť je koneckonců významnou součástí sdělení nonverbální komunikace. Nechápou však, že mnohé z takto vysílaných „signálů“ mají i hluboký vztah k minulosti. Tradiční obsah vnějších znamení používaných po staletí v církevním prostředí najednou přestává sekulární svět chápat. Má cenu na všem tolik lpět, pokud mnohé z toho modernímu člověku brání přiblížit se k jádru evangelia? *Aggiornamento* je i v této oblasti na místě. Význam obrazových podnětů dokonce narůstá. Cestou však není vytvoření izolované subkultury či „vizuálního symbolického ghetta“, ale neustálá cesta reformy. *Ecclesia semper reformanda*.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1/ Dojem zvyšovala i toga celá obarvená v purpuru (toga purpurea), nejvýzračnějším barvivu antického světa, srov. LIA LUZZATO – RENATA POMPAS: *I Colori del vestire*. Variazioni – Ritorni – Persistenze. Milano 1997, s. 7.

2/ Striktně vzato posledním papežem šlechtického původu byl překvapivě až Pavel VI. Rodina Montini však v severní Itálii patřila k nižší šlechtě.

3/ Zatímco v katolické církvi začalo docházet k postupnému zjednodušování obřadů, titulatury apod. (a stejně tak i ve všech stávajících konstitučních monarchiích), dochází k opačnému pohybu ve všech nedemokratických režimech libujících si v nesrozumitelných titulech „tajemníků ústředních výborů“, nekonečných vojenských přehlídkách a hodinových nicneříkajících projevech. Zvláštní psychopatické zalíbení mají podobné režimy v organizacích „spontánního smutku“ při

megalomanských pohřebních obřadech národních vůdců a v „posvátné úctě“ k jejich tělesným ostatkům.

4/ Falda je zhotovená z bílého hedvábí a papež ji nosil jako součást svého oficiálního oděvu připevněnou k sutaně při těch nejslavnostnějších příležitostech, především při účasti na konzistořích a veřejných liturgických funkcích. Poprvé ji zmiňuje papežský ceremoniář Jakob Burckhardt na počátku 16. století. Existovala i její menší forma pro méně oficiální příležitosti. Byla tím prvním, co papež Jan XXIII. přestal používat okamžitě po skončení korunovace. – BERNARD BERTHOD – PIERRE BLANCHARD: *Trésors inconnus du Vatican. Cérémoniel et liturgie*. Paris 2001, s. 189.

5/ „Accipe Tiaram, tribus coronis ornatam et scias te esse patrem principum et regum, rectorem orbis in terra, vicarium Salvatoris nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum.“ Při korunovaci byla použita tiára papeže Pia IX. z roku 1877, zvaná „Palatina“, který ji dostal darem od své šlechtické gardy. Tuto tiáru také s oblibou používal při slavnostních příležitostech Pius XII. Její užití bylo symbolicky chápáno jako výraz kontinuity pontifikátu. – LUCIANO ORSINI: *Sacrarium apostolicum. Sacra Suppelletile ed Insegne Pontificali della Sacrestia Papale*. Torino 1998, s. 149.

6/ Jednou z významných změn, kterou provedl po válce ještě Pius XII. (1953 a 1957), bylo zmírnění kanonických předpisů týkajících se eucharistického postu před svatým přijímáním. Nově zvolený papež i ostatní duchovní tak mohli alespoň lehce posnídat před tříhodinovou bohoslužbou završenou vlastní korunovaci, která trvala ještě další dvě hodiny. Všichni jeho předchůdci museli všechny obřady absolvovat na lačno.

7/ Kardinálové vyjádřili římskému biskupovi svou úctu a poslušnost políbením jeho biskupského prstenu a bratrským obětím s obvyklým polibkem pokoje na tvář. Podle svědectví osobního sekretáře Lorise Capovilly líbání střevíce nový římský biskup hned po volbě rezolutně odmítl – viz LORIS FRANCESCO CAPOVILLA: *Papa Giovanni XXIII, gran sacerdote, come lo ricordo*. Roma 1977 (cit. podle MARIO SGARBOSSA: *Giovanni XIII. La saggezza del cuore*. Milano 2000, s. 71). Políbení střevíce (resp. nohou) je někdy mylně dáváno do souvislosti s 9. tezí papežské buly Řehoře VII. *Dictatus papae* (1073). Podle ní měla nohy papeží líbat všechna světská knížata jakožto duchovnímu i světskému suverénovi. V této souvislosti jde však o vnější vyjádření duchovního podřízení se (hluboké klanění – řec. *proskynésis*) živému mystériu, tj. viditelné hlavě církve.

8/ JAROSLAV V. POLC: *Posvátná liturgie*. Řím 1981, s. 200, pozn. 113.

9/ JOANNES XXIII PAPA: *Le voci, epistula apostolica ad locorum Ordinarios et christifideles catholici orbis: de pietate erga S. Ioseph, universalis Ecclesiae Patronum cuius praesidium ob cogendum Concilium Vaticanum II imploratur* (19. 3. 1961), AAS 53 [1961], s. 205–213. Papež sv. Josefa velmi uctíval. Bylo to rovněž jeho druhé křestní jméno.

10/ V duchu starších tradic nenosil papež pouze rybářský prsten. Nejčastěji nosil svůj biskupský prsten (*annulus pastoralis*), při slavnostních bohoslužebných příležitostech pak na pontifikálních rukavicích obřadní papežský prsten (*annulus pontificalis caeremonialis*) a většinou mimo liturgii ve spojitosti s právními úkony svého úřadu zmiňovaný rybářský prsten (*annulus pescatoris*). Stejně votivní gesto učinil i papež Jan Pavel II. v závěru svého pontifikátu (2004) – poslal svůj prsten

jako dar soše sv. Josefa, uctívané v karmelitánském kostele v jeho rodných Wadowicích. Zároveň adresoval biskupům zvláštní apoštolskou exhortaci *Redemptoris custos* o účtě ke sv. Josefovi v církvi. 11/ Nebylo zvykem, aby při korunovačních obřadech byla použita zcela nová tiára. Obvykle byla zvolena některá ze starších, uchovávaných v papežské sakristii Svatopetrské baziliky. Pavlova tiára je nezvykle štíhlá a poměrně vysoká (42 cm) s dolním průměrem 20 cm. Tiáry papeže Pia IX. měří cca 32 cm. Jejím autorem byl ateliér Pino Creperio a diecéze za ni zaplatila přibližně 10 tisíc dolarů. Později zlatnická dílna (1996) zhotovila i její kopii z obecného postříbeného kovu, která je dnes uložena v papežské sakristii. – ORSINI: op. cit., s. 17, 152.

12/ Tamtéž, s. 152.

13/ Pastýřská cesta se uskutečnila ve dnech 2.–5. prosince 1964. Papež při ní navštívil Libanon a poté Indii (města Bombaj, Bandra a Goregon).

14/ INOCENTIUS III. PAPA, *Patrologia latina* 227 (ed. J. P. MIGNE, Paris 1852), c. 481.

15/ „Omellia di Giovanni Paolo II. per l'inizio del Pontificato“ (22. 10. 1978), AAS 70 [1978], s. 946.

16/ *Flabellum* či *musculatorium* zmiňuje už Apoštolská konstituce ze 4. století (VIII, 12, 3); původně mělo jen praktickou úlohu odhánět hmyz od posvátných předmětů. Postupně však vzrůstala jeho estetická a reprezentativní funkce a jako takové bylo vyhrazeno pouze papeži při slavnostních příležitostech. Od jejich používání bylo upuštěno Pavlem VI. 17. 12. 1964. – BERTHOD – BLANCHARD: op. cit., s. 191–193; *Habemus Papam. Le elezioni pontificie da S Pietro a Benedetto XVI.*, katalog výstavy (Roma, Palazzo Apostolico ateranense, Appartamento Pontificio di Rappresentanza, 7. 12. 2006 – 9. 4. 2007), FRANCESCO BURANELLI (ed.). Roma 2006, s. 123–124, kat. č. 81.

17/ V tom ho nepřímo předešel už Jan Pavel II. V roce 1994 byl totiž v dlažbě Svatopetrské baziliky odhalen znak polského papeže vyskládaný z různobarevných mramorů. Na rozdíl od oficiální verze papežova znaku tu chybí tiára, která byla už tehdy nahrazena klasickou biskupskou mitrou (!). Ke znaku Benedikta XVI. viz podrobněji TOMÁŠ PARMA: „Tichá symbolická revoluce ve Vatikánu: znak Benedikta XVI.“. IN: *Genealogické a heraldické informace*. Brno, Moravská genealogická a heraldická společnost 11 (26), 2006, s. 70–77.

18/ Zájímavostí bezesporu je skutečnost, že byl dar tiáry veřejnosti prezentován jako projev jednoty křesťanů. Za jejím vznikem stojí iniciativa bulharských katolíků a pravoslavných. Nová tiára totiž vznikla v dílnách Studia Liturgix v Sofii, která jinak zhotovuje biskupské koruny (tiáry) pro pravoslavné hierarchy ve světě. <http://philippi-collection.blogspot.cz/2011/05/tiara-pope-benedict-xvi.html>.

19/ Nejčastěji zdobily prsteny masivní broušené ametysty, jejichž fialová barva měla nositeli připomínat nutnost ustavičného pokání, většinou je ale vrobily řady diamantů. Některé prsteny byly zároveň i přenosnými relikviáři. Po skončení koncilu pozměnil Pavel VI. ve „koncilním“ duchu i podobu prstenů nově kreovaných kardinálů. Daroval jim totiž rovněž zlatý prsten, ale už bez obvyklého safíru. Místo něho byl na prstenu zachycen ukřižovaný Kristus s Pannou Marií a sv. Janem pod křížem v plochem reliéfu od sochaře Manfriniho. Prsteny kardinálů zdobil v minulosti ještě znak papeže. Tento zvyk je zachován dodnes.

20/ GIUSEPPE ALBERIGO: *Stručné dějiny II. vatikánského koncilu*. Brno 2008, s. 139.

21/ Mitra byla sice prostě zdobená, nechybělo ale na ní trojí horizontální dělení navazující na tři koruny dřívější tiáry. Podobně byla mitra stylizována na znaku Benedikta XVI. i jeho nástupce papeže Františka.

22/ Sochařskou předlohu přeměnil do výsledné podoby papežský stříbrník Manlio del Vecchio. Kromě masivního patinovaného stříbra použil rovněž upraveného hliníku. Sochařsky ztvárněný nástavec papežské fěruky má rozměry 18×15×7,5 cm (korpus) a 40×17×7,5 (kříž). V roce 1996 byla zhotovena další, tvarově shodná, ale výrazně lehčí varianta pro Jana Pavla II. – *Katalog Habemus Papam*, s. 112, kat. č. 73.

23/ DURANDUS: *Rationale divinorum officiorum libri I et III*, XV,6–7 (*Guglielmi Duranti Rationale divinorum officiorum*, ed. GIAN FRANCO FREGUGLIA, Roma – Città del Vaticano 2001, s. 243); INOCENC III.: *De Sacro altaris mysterio LXII (Il sacrosanto mistero dell' altare*, ed. STANISLAO FIORAMENTI, Roma – Città del Vaticano 2002, s. 95).

24/ Umělecky nejvýznamnější je ve své době vyzdvihovaná Porta della Preghiera (brána modlitby), osazená do portiku baziliky v roce 1971. Z menších realizací je potřeba zmínit např. přenosný ambon (z roku 1990). – BERTHOD – BLANCHARD: op. cit., s. 39.

25/ Dalším oblíbeným sochařem Pavla VI. byl Pericle Fazzini (1913–1987) s podobně výrazným stylem, jenž pro papeže zhotovil velkolepou plastiku Zmrtvýchvstalého Krista (*La Resurrezione*, 1970–1975, podnět ke vzniku dal papež už roku 1965) jako dominantu nově postavené Auly Nervi, později zvané Aula Pavla VI.

26/ Kritici z konzervativních kruhů kříží vyčítali, že se až nápadně podobá naturalistickému ztvárnění kříže belgického sochaře Alberta Servaese († 1966), odsouzeného papežem Benediktem XV. v roce 1921, podle jiných zase příliš připomíná Kristovo tělo formované v duchu jansenistických představ o dvě století dříve.

27/ AMBROGGIO M. PIAZZONI: *Storia delle elezioni Pontificie*. Casale Monferrato 2005, s. 296.

28/ ADALBERTH ROTH: „L'Incoronazione“. IN: katalog *Habemus Papam*, s. 103.

29/ Italsky „Inizio del ministero di Supremo Pastore“ (doslova „začátek služby Nejvyššího Pastýře“). Papež se bránil slovu „intronizace“, protože podle něj šlo o slovo z monarchického slovníku. PIERO MARINI: *Liturgia e bellezza. Nobilis pulchritudo. Memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre*. Città del Vaticano 2005, s. 115.

30/ PIAZZONI: op. cit., s. 297.

31/ Konstituce *Universi Dominici gregis* z roku 1996.

32/ *Ordo rituum pro ministerii Petri initio Romae Episcopi*. Città del Vaticano 2005

33/ Podle české sekce Rádia Vatikán, překlad Josefa Kolářka.

34/ Katalog *Habemus papam*, s. 120, kat. č. 78.

35/ MARZIA CATALDI GALLO: *Vestire il Pontefice dall' Antico Testamento al Papa Francesco*. Genova 2013, s. 67–68.

36/ Svou roli hrál samozřejmě i vyšší věk nového papeže a praktické aspekty, které nemůže ani liturgie přehlížet. Papež Benedikt XVI. zpočátku používal originální fěruku Pia IX., ale o něco

později pro něj byla zhotovena její odlehčená kopie. Stejně to bylo i s „koncilní“ berlou od Lella Scorzelliho. Z důvodů zhoršujícího se zdravotního stavu papeže Jana Pavla II. byla nakonec zhotovena i pro něho její odlehčená replika.

37/ Papež velmi často používá i svůj biskupský prsten z masivního stříbra s jednoduchým rytým znamením kříže. Známý rybářský prsten nosí pouze při oficiálních státních a příležitostech a velkých liturgických slavnostech.

38/ Podle historických pramenů zavedl používání purpurových bot zřejmě císař Justinian I. († 565) a původně byly vyhrazeny pouze osobě císaře, zřejmě už před rokem 1000 přešly do výbavy římského biskupa a jejich význam vzrůstal úměrně s posilováním purpurových doplňků u papeže ve 12. století za papeže Inocence III. *Rubea calciamenta papalia* však byla zhotovena z rudého hedvábí nebo sametu se zlatým vyšíváním křížem. Od roku 1969 používal papež Pavel VI. pouze boty ušité z tmavě červené kůže bez dalších ozdobných prvků. BERTHOD – BLANCHARD: op. cit., s. 250; CATALDI GALLO: op. cit., s. 69–73.

39/ Doslovně: „Monsignore, questa la mette lei: il carnevale è finito!“ („Monsignore, toto si zapamatujte: karneval už skončil!“) Dnes jsou tato slova považována za nepravdivá, ale krátce po volbě je převzala i seriózní světová média. Slova znepokojila především tradicionalistické kruhy uvnitř církve i mimo ni (především okruh duchovních a laiků, kteří se soustředili kolem dnes již zesnulého biskupa Marcela Lefebvra). Mediální pozorovatelé si všimli, že se při své první návštěvě baziliky Santa Maria Maggiore odmítl setkat s místním arciknězem, kardinálem Bernardem Lawem, bývalým arcibiskupem z Bostonu, který čelil obviněním, že kryl kněze obviněné z pederastie.

40/ Papež František porušuje zaběhnutá pravidla, kde se dá. Hned po volbě neusedl do připravené limuzíny, ale do autobusu společně s ostatními kardinály. Rozhodl se i pro bydlení ve dvoupokojovém bytě v Domě svaté Marty, a nikoliv v obvyklém papežském apartmánu aj. Už v době svého působení na biskupském stolci ve své argentinské domovině byl rozhodným bojovníkem proti klerikalnosti. V rozhovoru pro italský časopis *30Giorni* už v roce 2007 uvedl: „Vaše klerikalnost je problémem. Kněží klerikalizují laiky a laici nás potom prosí, abychom je zase my klerikalizovali... Hříšné spojenectví.“ – viz *30Giorni* 11, 2007. Počátkem roku 2014 zveřejnil Vatikán papežovo rozhodnutí omezit udělování čestných titulů monsignor zasloužilým diecézním kněžím, aby zamezil kariérismu mezi duchovními. Kromě toho zredukoval tři stupně této hodnosti (papežský prelát, apoštolský protonotář, kaplan Jeho Svatosti) pouze na jeden (kaplan Jeho Svatosti). Tím dokončil reformu církevních úřadů a čestných titulů papeže Pavla VI., provedenou v roce 1968 (instrukce *Pontificalis domus* ze 28. 3. 1968). Ten tehdy původních 14 stupňů čestných titulů zredukoval právě na tři (*Vatican Insider*, 4. 1. 2014).

41/ Světová média stále věnují papeži značnou pozornost. Jeho prostý, ale i výrazně osobitý styl zaujal i odborníky ze světa módy, takže byl dokonce v závěru roku 2013 vyhlášen nejlépe oblékaným mužem světa (!). Pozoruhodný paradox.

42/ Papež Bergoglio je díky své srdečnosti a spontánnosti, s jakou překračuje pravidla oficiálního protokolu, často srovnáván s Janem XXIII. Tato podobnost není náhodná. Krátce po své volbě se

telefonicky spojil s bývalým Roncalliho osobním sekretářem mons. Lorisem Capovillou a požádal ho o modlitbu na přímlovu blahoslaveného Jana XXIII. Capovillu jmenoval i přes jeho vysoký věk (95 let) hned ve své první konzistoři, slavené v únoru 2014, kardinálem, krátce před římskou kanonizací svých předchůdců Jana XXIII. a Jana Pavla II.

43/ Předlohu pro prsten zhotovil již zmiňovaný sochař Enrico Manfrini. Pro Pavla VI. navrhl a zrealizoval i mobiliář jeho soukromé kaple (oltář, krucifix, dveře). Na přání Jana Pavla II. zhotovil jubilejní bránu pro baziliku sv. Pavla za hradbami ve Svatém roce 2000.

44/ Prostý papežský kříž zdobí jednoduché motivy srdce, dvou ryb a pěti chlebů, ze stejných materiálů byl zhotoven i kalich.

45/ Při soukromé audienci 3. října 2013 ji papeži kromě honduraského kardinála předali zástupci soukromé společnosti Goldlake. Pro nový typ papežského kříže se začalo používat označení „crux gloriosa“. Papež ho poprvé použil při slavnosti Všech svatých, tj. 1. listopadu 2013, na římském hřbitově Campo Verano.

PhDr. Radek Martinek, Ph.D. (* 1976) je knězem a historikem umění; dlouhodobě se věnuje problematice ochrany církevních památek a studiu liturgických reálií středověké a barokní bohoslužby se zvláštním důrazem na liturgický a stavovský oděv katolického kněžstva.





Radek Tichý

Annibale Bugnini a obnova liturgie

Před časem jsem na nádvoří sv. Damasa v Apoštolském paláci potkal jednoho monsignora z Kongregace pro bohoslužbu a svátosti. Mezi řečí jsem se ho zeptal, zda se připravuje reforma reformy. Reforma reformy je směr, odvolávající se poněkud neprávem na papeže Benedikta XVI., který usiluje o revizi současné liturgie směrem k podobě, jakou měla před II. vatikánským koncilem. Moje otázka monsignora rozzlobila. Odpověděl, že reforma reformy je nesmysl, protože jsme se ještě ani pořádně nenaučili žít a slavit pokoncilní liturgii. To že je náš současný úkol, a ne něco měnit.

Výraznou postavou liturgické obnovy 20. století byl italský řeholník, kněz a biskup Annibale Bugnini (1912–1982). Pramenem k poznání jeho života a práce jsou především dvě publikace: osobní vzpomínky, vydané u příležitosti stého výročí jeho narození, a zejména monumentální monografie čítající více než tisíc stran, věnovaná právě liturgické reformě. Velká část sekundární literatury právě na tuto druhou práci odkazuje, takže působí dojmem jisté homogenosti a jednostrannosti. Zajímavým pramenem jsou proto také osobní vzpomínky Bugniniho současníka, spolupracovníka a částečně názorového oponenta, františkána a pozdějšího kardinála Ferdinanda Antonelliho. Nejsem bohužel historikem, a tak následující odstavce nejsou Bugniniho kritickým životopisem, ale pouhým drobným přiblížením jeho osoby.

Článek vychází v roce, kdy si připomínáme padesát let od schválení konstituce II. vatikánského koncilu o liturgii. Bugnini sám se přitom koncilu neúčastnil; naopak od jeho zahájení až do schválení konstituce, tj. na rok a několik měsíců, byl z práce na liturgii vyloučen. Protože se však podílel na pracích, které koncil připravily a které jeho závěry uvedly v život, vyniknou snad o to více na příkladu jeho osoby a díla dobové zasazení koncilu, jeho zdroje i uskutečnění.

Dětství a formace

Annibale Nazareno Erminio Bugnini se narodil 14. června 1912 jako páté ze šesti dětí rodičům Marii a Giobbeimu (Jobovi) ve vesničce Civitella dei Pazzi (dnes

Civitella del Lago) v italské Perugii. Jeho otec hospodařil na pronajatých polích a Annibale vyrůstal v prostředí katolicismu, zakořeněném ve venkovském světě, v němž v době před II. světovou válkou žilo 80 % italské populace.¹ O chudobě rodiny svědčí Bugniniho vzpomínka na to, jak si doma se dvěma suchými krajíci hráli na „chleba se sýrem“.² Když bezdětná teta nabídla rodičům ubytování pro jedno z dětí s možností školní docházky v Sieně, padla volba na osmiletého Annibala, který právě vychodil první třídu. K tomu se váže malá zajímavost – zatímco na vesnici opakoval dvakrát první třídu, protože práce doma i na poli a také velká vzdálenost od školy učení komplikovaly, ve městě šel z druhé třídy rovnou do čtvrté. Navštěvoval také státní školu v Sieně a školu při tamním arcibiskupském (malém) semináři. V Sieně též začal ministrovat a v jedenácti letech přijal první svatě přijímání, přičemž tuto událost sám označuje za první nasměrování ke kněžství.³ Zasvěcený život zvolili ještě další dva jeho sourozenci: bratr se stal konvršem u servitů, sestra vstoupila k dcerám Božské lásky neboli k vincentkám. Sám Annibale odešel v roce 1924, tedy ve svých dvanácti letech, do „apoštolské školy“, tedy do malého semináře kněží lazaris-tů⁴ v Římě, kde strávil čtyři roky. Zdejší formace misionářskými kněžími zřejmě zapovínila na pozdější Bugniniho pastorační zaměření. Následoval dvouletý noviciát, během něhož dostal Annibale za úkol pomáhat v redakci nejstaršího liturgického časopisu *Ephemerides liturgicae* (založeného roku 1887), která sídlila – a dodnes sídlí – na stejném místě jako řádový noviciát, totiž v Leoniánské koleji v Římě. Zde mělo počátek Bugniniho zaměření na liturgii. Annibale složil první sliby v roce 1930, ve svých osmnácti letech. Tři roky studia filozofie strávil v Piacenze, kde v té době kvetlo kritické vydávání textů řeholního zakladatele; byl tak položen druhý základ Bugniniho práce – studiím věnovaným lazaris-tům. Bugniniho spolužáky zde v této době byli například budoucí kardinálové Agostino Casaroli nebo Carlo Maria Martini. Šest následujících let základního a licenciátního studia teologie strávil na římském Angelicu, během nichž byl (v roce 1936) vysvěcen na kněze. Práce na závěrečné tezi, nazvané *De Sacra Liturgia eiusque momento in Concilio Tridentino*, mu umožnila seznámit se zblízka se stylem, terminologií a mentalitou všeobecného koncilu. Sám Bugnini ve svých pamětech vzpomíná: „Když jsem byl o dvacet let později jmenován sekretářem přípravné komise II. vatikánského koncilu, znalost Tridentského koncilu pro mne byla mimořádně užitečná.“⁵ V následujícím období vedl Bugnini duchovní obnovy pořádané jeho řádovou kolejí pro mladé kněze a sám docházel na kurzy vypsané Vatikánskou knihovnou; během II. světové války pak půl roku spolupracoval se Státním sekretariátem na iniciativě pomoci válečným vězňům a uprchlíkům.

Akademická, publikační a pastorační činnost

Na žádost představených, kteří chtěli, aby se ujal vedení již výše zmíněného časopisu *Ephemerides liturgicae*, absolvoval Bugnini tři roky studia licenciátu na Papežském institutu křesťanské archeologie. Válka liturgický časopis zdecimovala: když jej Bugnini v roce 1945 přebíral, neměl více než 96 předplatitelů. Bugnini provedl některé organizační změny, na úkor rozborů rubrik posílil vědecký charakter časopisu a více prostoru věnoval liturgické pastorači. K periodiku navíc připojil ediční řadu větších studií přesahujících rámec článku, později též ediční řadu populárně-vědeckou. Z poválečného období je také třeba zmínit jeho publikace v rámci řadových časopisů, které rovněž řídil, nebo encyklopedická hesla z oblasti liturgie i historie lazaristů. Kromě toho vyučoval na Papežské Urbanově univerzitě (1948–1964), Papežském institutu posvátné hudby (1957–1965) a Pastorálním institutu Papežské lateránské univerzity (1958–1962). Bugnini se také podílel na liturgických kongresech,⁶ na založení Centra liturgické akce v rámci Italské asociace sv. Cecílie či na založení školy liturgické hudby pro řeholnice. Kontakty, které Bugnini navázał v rámci vedení liturgického časopisu, pedagogické činnosti a návštěv benediktinských opatství rozvíjejících liturgické hnutí či liturgických kongresů, později zúročil v práci na pokoncilní reformě.

Otec Bugnini se v této době věnoval také pastorači ve farnostech na římských předměstích Borgata Prenestina a Tor Tre Teste. Mimo jiné se ve spolupráci s katechety a za pomoci kartiček s mešními odpověďmi snažil lidem pomoci aktivně se účastnit bohoslužby. Sám o tom říká: „Nehybné a mlčící shromáždění bylo přetvořeno ve společenství živé a modlící se.“⁷ Na základě této zkušenosti vydal v roce 1949 stručnou brožurku nazvanou *La nostra messa* obsahující mešní texty s odpověďmi lidu v italštině, která se dočkala milionu a půl výtisků v celkem dvanácti vydáních.

Obnova liturgie za Pia XII.

Jako šéfredaktor liturgického časopisu byl Bugnini přizván také do komise pro všeobecnou obnovu liturgie při Posvátné kongregaci ritů, která z popudu papeže Pia XII. v letech 1948–1960 studovala možnosti reformy liturgie a připravila její dílčí kroky. Komise navazovala na práci vykonanou při pořízení nového latinského překladu žalmů v roce 1945⁸ a také na encykliku *Mediator Dei* z roku 1947, jíž bylo oficiálně schváleno a podpořeno půl století existující liturgické hnutí.⁹ Bugnini byl jmenován sekretářem této komise, evidentně proto, že z pozice

šéfredaktora přinášel kontakty s odborníky na liturgii z celého světa a díky svým organizačním schopnostem. Tzv. Piánská komise připravila obnovu velikonoční vigilie (1951) a celého Svatého týdne (1955) i zjednodušení rubrik breviáře a misálu (1955 a 1960).¹⁰ Také několik liturgických knih vydaných těsně před koncillem (misál, breviář a pontifikál; 1961–1962), které ještě dnes slouží ke slavení tzv. mimořádné formy římské liturgie, čerpalo z práce této komise. Koncilní konstituce a pokoncilní „liturgická reforma“ tedy nevznikaly na zelené louce, ale byly pokračováním práce započaté na sklonku 40. let a též půlstoletí trvající činnosti liturgického hnutí. Nejen Bugniniho jméno na pozici sekretáře, ale také jména mnoha odborníků v komisi před koncillem i po koncilu jsou svědectvím o kontinuitě práce.

Příprava koncilu a jeho uskutečnění

Koncil byl ohlášen v roce 1959 a ze členů vatikánských dikasterií, za předsednictví kardinála státního sekretáře Domenica Tardiniho, byla vytvořena předpřípravná komise, jejímž úkolem bylo „kontaktovat katolický episkopát různých národů a získat návrhy na témata, jimiž by se měl koncil zabývat. Z návrhů došlých na římské kongregace – také od teologických právnických fakult katolických univerzit – bylo třeba zformulovat projekty a základní linie témat, jimž by se měl koncil věnovat.“¹¹ Každý pátý podnět, který biskupové do Říma zaslali, se týkal potřeby obnovit liturgii.¹² Návrhy, publikované později v *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II aparando*,¹³ ukázaly poměrně jasně na potřebu zbavit katolickou bohoslužbu ceremonialismu a rubricismu, zjednodušit ji a umožnit větší aktivní účast. Již zde se například objevují požadavky, aby byly modlitby kněze pronášeny nahlas, aby kněz nemusel tichou modlitbou zdvojit to, co zpívá sbor, aby se mše slavila *versus populum*, aby byly zrušeny stupňovité modlitby a obnoveny přímluvy aj. Podle postřehu jednoho badatele byly návrhy vzešlé od biskupů z diecézí zaměřeny na revizi zcela konkrétních prvků, zatímco podněty podané vatikánskou kurií počítaly s prací koncilu pouze v oblasti obecných principů.¹⁴

Od roku 1960 začaly pracovat přípravné komise koncilu a Bugnini byl jmenován sekretářem komise pro liturgii, která čítala 65 lidí: 28 vlastních členů a 37 poradců.¹⁵ Cílem této komise bylo připravit návrh textu – tzv. *schéma o liturgii* –, kterým se měl koncil zabývat. Práci komise popsal česky dostatečně podrobně Jaroslav Polc.¹⁶ Zde jen připomeňme, že komise pracovala ve třinácti podkomisích, ale také na třech společných setkáních věnovaných modlitbě, studiu a diskuzím

nad návrhy. Ke každému článku schématu byl vypracován také doprovodný text, tzv. *declaratio voti*, podrobná a užitečná vysvětlení, která se však bohužel do konečného textu nedostala. Skutečnost, že se koncil zabýval na prvním místě právě předlohou o liturgii, byla dána nejen dojmem, že se církev obnově liturgie v minulosti věnovala a její projednání na koncilu nebude příliš náročné (papež Jan XXIII.), ale také tím, že předloha byla dobře připravena.¹⁷

Zde je jedno svědectví o roli sekretáře Bugniniho v přípravné komisi:

*Otec Bugnini, který organizoval celou práci, má můj obdiv. [...] Jeho role sekretáře byla náročná a delikátní. [...] Bylo třeba pozvat liturgisty z celého světa, aby se na reformě podíleli, ale protože sama národnost není kritériem odbornosti, bylo třeba zejména bdít nad tím, aby se jednotlivými problémy zabývali ti nejkompetentnější lidé.*¹⁸

Během přípravy textu se samozřejmě vyskytly neshody, Bugnini sám připomíná dvě témata, ohledně nichž byla napětí nejsilnější: posvátná hudba a latinský jazyk.¹⁹ Text připravený liturgickou komisí, o němž se mělo jednat v aule, byl navíc těsně před zahájením koncilu poněkud změněn centrální komisí pro úpravu předloh.²⁰

Přípravné práce skončily a II. vatikánský koncil byl zahájen 11. října 1962. Annibale Bugnini se na práci koncilní komise pro liturgii nepodílel, jejím sekretářem byl ustanoven sekretář Posvátné kongregace ritů, františkán Ferdinando Antonelli. Skutečnost, že se sekretářem nestal on sám, nesl Bugnini velice těžce a nazýval ji svým prvním exilem:

*Tato skutečnost mne naplnila hořkostí. [...] Více než dva roky [příprav] jsem pracoval s nadšením a obětí. A nezdá se, že by byl výsledek této práce špatný.*²¹

Ve stejné době mu navíc nebyl prodloužen úvazek přednášejícího na Lateránské univerzitě. Bugnini se táže: „Jaký byl motiv těchto diskriminačních a nenávisťných opatření vůči sekretáři přípravné komise koncilu?“²² O tom, že se Bugnini se svým vyloučením z koncilních prací potýkal těžce, svědčí také sám Antonelli:

*Dnes ráno jsem na kongregaci potkal P. Bugniniho a požádal jsem ho, aby za mnou zašel. Řekl jsem mu, že je mu pravděpodobně líto, co se stalo, že tomu rozumím, a vyprávěl jsem mu, jak se věci sebehly. Reagoval prudce. [...] Naznačoval, že jej musel někdo u kardinála očernit.*²³

Ferdinando Antonelli byl jmenován sekretářem koncilní komise místo Bugniniho z toho prostého důvodu, že jejím vedením byl pověřen kardinál Larraona, prefekt kongregace, kde byl Antonelli sekretářem. Nicméně Bugnini sám se domníval, že jeho vyloučení z koncilu i z univerzity bylo důsledkem jeho neoprávněného považování za progresistu a ikonoklastu například proto, že tzv. Kodexem rubrik byly omezeny památky svatých v postní době a zrušeny některé votivní mše.²⁴ Snažil se během prvního roku koncilu „rehabilitovat“, psal dopisy státnímu sekretáři, řádovým představeným i lidem z kurie. Kardinál Giacomo Lercaro, jeden ze čtyř kardinálů – moderátorů koncilu, jej poté jmenoval sekretářem jedné studijní skupiny. Plnou satisfakci však Bugnini pocítil, až když jej papež Pavel VI. ustanovil sekretářem Rady pro uskutečnění pokoncilní liturgické obnovy.

Obnova liturgie za Pavla VI.

Konstituce *Sacrosanctum Concilium* byla schválena a slavnostně vyhlášena 4. 12. 1963, na den přesně 400 let po skončení Tridentského koncilu. Připomeňme zatímco věc, že pro její schválení se vyslovalo 2 147 koncilních otců, proti byli jen 4. V této době papež zároveň požádal zmíněného kardinála Lercara, aby připravil projekt komise, která by záměry koncilu vyjádřené konstitucí realizovala. Měsíc nato, 25. ledna 1964, zatímco koncil dále pracoval, jmenoval papež *Consilium ad exequendam Constitutionem de sacra liturgia* (Radu pro uskutečnění konstituce o posvátné liturgii), jejímž cílem bylo „co nejlépe uvést v život předpisy Konstituce o posvátné liturgii“.²⁵ Předsedou této rady byl ustanoven právě kardinál Giacomo Lercaro a jejím sekretářem Annibale Bugnini. Ten vytvořil její organizační strukturu a také velkolepý plán práce, který počítal s obnovou nejen všech liturgických knih, ale také například s promulgací kodexu liturgického práva.²⁶ *Consilium* bylo tvořeno – kromě prezidenta a sekretariátu, jejichž úkolem bylo práci koordinovat a komunikovat s papežem, kurií a biskupskými konferencemi²⁷ – především asi padesáti členy, biskupy, kteří rozhodovali o závažnějších problémech a schvalovali tzv. schémata obnovených obřadů, navržená asi čtyřiceti studijními skupinami. Z tehdejšího Československa byly členy *Consilia* Mons. Ambrož Lazík (z Trnavy) a po jeho úmrtí roku 1969 Mons. Karel Otčenášek. Každá ze čtyřiceti studijních skupin byla tvořena pěti až sedmi konzultory, kteří se pravidelně setkávali k přípravě zmíněných schémat. Kromě toho existovali ještě tzv. poradci či experti, kterým byla připravena schémata zasílána k posouzení. Odborníků podílejících se takto na práci *Consilia* bylo tedy více než 200. Fungování rady může na první pohled vypadat poněkud technokraticky. Bugnini ovšem práci *Consilia* chápal jako vykonanou:

*s pokorou, s vírou, se silnou láskou a modlitbou; se zutými opánky jako Mojžíš u hořícího keře, neboť jsme si byli vědomi, že se dotýkáme svatých věcí. Měli jsme před sebou stále obraz Božského majestátu.*²⁸

Pokoncilní obnově bývá někdy vyčítáno, že ji dělali odborníci, a nikoli biskupové,²⁹ což je ale pouze částečný pohled. Také dřívější reformy liturgie a publikace liturgických knih byly před svým schválením církevní autoritou připraveny odborníky.³⁰ A také zde to nebyli odborníci, kdo přijímali rozhodnutí, ale biskupové, kteří na přání papeže tvořili *Consilium*.³¹ Všechny obnovené obřady papež schvaloval, k některým z nich vydal apoštolskou konstituci. Papež také několikrát do práce *Consilia* osobně zasáhl³² a na jeho pokyn se obnovou liturgie zabýval synod biskupů v roce 1967. Zde je jeden příklad vyjádření papežovy autority:

*Znovu jsme pročetli – spolu s nd. o. Annibalem Bugninim nové „Ordo missae“, sestavené Consiliem ad exequendam Constitutionem de sacra liturgia na základě poznámek učiněných námi, římskou kurií, Posv. kongregací ritů, účastníky 11. plenárního setkání Consilia a dalšími duchovními i laiky; po pozorném zvážení různých navrhovaných změn, z nichž mnohé byly přijaty, jsme novému „Ordo missae“ dali své schválení in Domino. Paulus PP. VI.*³³

Aby bylo možné věnovat se obnově liturgie bez zátěže provozních úkolů, existovalo *Consilium* jako paralelní organismus vedle Kongregace ritů (kterou nadále řídil kardinál Larraona a jeho sekretář Antonelli). Paralelismus samozřejmě vedl k jistým konfliktům, kongregace například obviňovala radu, že si uzurpuje exekutivní pravomoci, zatímco má být pouze poradním a studijním orgánem; naopak *Consilium* se cítilo spíše jako dikasterium přímo podřízené papeži.³⁴ Papež Pavel VI. nakonec rozhodl, že každý dekret týkající se obnovy liturgie musí být podepsán kardinálem z kongregace i kardinálem z *Consilia* a roku 1969 Kongregaci ritů rozdělil, přičemž *Consilium* začlenil do nástupnické Kongregace pro bohoslužbu.³⁵ Bugnini dále pokračoval jako sekretář této kongregace až do roku 1976. Během doby, kdy se na práci na pokoncilní obnově liturgie podílel, bylo připraveno upravené vydání kalendáře,³⁶ misálu,³⁷ breviáře³⁸ rituálu³⁹ i pontifikálu,⁴⁰ ale také například *Enchiridionu* odpustků.⁴¹ Připomeňme též instrukce o praktickém provádění liturgické obnovy (1964, 1967 a 1970) či o liturgické hudbě (1967) i vydávání úředně-odborného věstníku *Notitiae*.

Pokoncilní způsob obnovy liturgie, tedy konkrétní práce *Consilia* řízeného kardinálem Lercarem a sekretářem Bugninim, nebyla samozřejmě přijímána všemi bez výhrad. Již z prvních měsíců pochází například poznámka

Ferdinanda Antonelliho, který se jako sekretář Kongregace ritů setkání *Consilia* také účastnil:

Když se podívám na tyto tři dny, je nutné uznat, že se tvrdě pracovalo a že se mnoho uskutečnilo. Na druhou stranu:

1. *Nelíbí se mi duch, který je příliš novátorský.*
2. *Nelíbí se mi tón diskuzí, který je příliš ukvapený a někdy příliš bouřlivý.*
3. *Nelíbí se mi, že se předseda nedotazuje na názor každého jednotlivě.*

Shrnuto: Věci, které je třeba provést, jsou ohromné, ale není jisté, zda toto je příhodný čas.⁴²

A o tři roky později si týž autor do svého deníku zapsal:

1. *Nelze popřít, že uskutečněné dílo je kolosální.*
2. *Ale [...] množí se schémata, aniž by se došlo k nějaké skutečně promyšlené formě.*
3. *Nejhorší je systém diskuzí: Otců [tj. biskupů tvořících Consilium – RT] je asi 50: i když nepřijdou všichni, je jich vždy více než třicet. Jen málo z nich má nějakou specifickou kompetenci. Samo o sobě je obtížné vést diskuzi v takovém počtu. [...] Kardinál Lercaro není člověk, který by byl schopen diskuzi řídit. A P. Bugnini má jediný zájem: jít stále kupředu a skončit.⁴³*

Již od roku 1964 se navíc v církvi začala rozvíjet jistá opozice proti koncilní konstituci a proti jejímu provádění.⁴⁴ Prefekt *Consilia* a jeho sekretář byli označováni za satany či protestanty,⁴⁵ papež za heretika a schizmatika. Známá je stížnost předložená papeži Pavlu VI. roku 1969 kardinály Bacim a Ottavianim,⁴⁶ připravená dominikánem Michel-Louisem Gérardem des Lauriers, pozdějším zastáncem sedisvakance a biskupem vysvěceným bez souhlasu Říma. Upravený misál podle tohoto *Bref examen critique* dělá ze mše pouze hostinu a naprosto pomíjí reálnou přítomnost Krista a zpřítomnění jeho oběti na kříži, čímž se samozřejmě vzdaluje katolické teologii formulované Tridentským koncilem.⁴⁷ Pavel VI. stížnost kardinálů předložil k prozkoumání Kongregaci pro nauku víry, která ji zamítla s tím, že obsahuje mnoho povrchních, přehnaných a falešných tvrzení.⁴⁸

V roce 1972 byl Bugnini jmenován arcibiskupem Diokleciánským a papežem Pavlem VI. vysvěcen na biskupa. Nicméně opozice proti němu byla již zřejmě neúnosná. V létě 1975 byl obviněn z příslušnosti k zednářství,⁴⁹ což osobně velmi těžce nesl. Ve svých pamětech vzpomíná, že toto obvinění „jej v životě nejvíce roztrpčilo a letní a podzimní měsíce roku 1975 rozžhavilo pokořením a bolestí“.⁵⁰ Deník *L'Osservatore Romano* nařčení sice následujícího roku popřel,⁵¹ nicméně zrušení Kongregace pro bohoslužbu v témže období⁵² a ukončení Bugniniho

práce na pozici jejího sekretáře byla chápána jako důkaz pravosti obvinění. Bugnini měl být jmenován nunciem v Uruguayi, což odmítl. Začalo tak pro něj období, které on sám nazýval druhým exilem. Během půl roku byl jmenován nunciem v Teheránu, kam nastoupil na začátku roku 1976. Bývalý sekretář se nějaký čas – podobně jako při svém „prvním exilu“ – snažil pomocí dopisů, osobních setkání v kurii nebo intervencí přátel zvrátit své vyřazení z liturgického pole a sám se domníval, že papež Pavel VI. jeho nuceného odchodu lituje. Zda se tyto domněnky zakládaly na pravdě, nebo byly pouze výrazem Bugniniho přání, není samozřejmě možné ověřit.⁵³

Nunciem v Íránu

Období šesti let, které Bugnini strávil jako apoštolský nuncius v Teheránu, zabírá více než třetinu jeho autobiografických pamětí.

*Každodenní eucharistie, modlitba hodin a pohled na církev jako nadpřirozenou skutečnost mi pomáhají, díky Boží milosti, překonat nevyhnutelné nostalgie.*⁵⁴

Annibale Bugnini se v Íránu věnoval vyloženě pastorační práci: restrukturalizaci a stabilizaci církevního školství, které bylo „největší silou církve v Íránu“,⁵⁵ posílení vztahů s východními církvemi a křesťansko-islámskému dialogu, ale též třeba obnově katolické části hřbitova na teheránském předměstí. Zejména navštěvoval a povzbuzoval křesťanské komunity.⁵⁶ Kvůli pokračující únavě několikrát žádal, aby byl z úřadu nuncia uvolněn a mohl jít do nějaké farnosti svěřené lazaristům „učit děti katechismus a tak v pokoji dokončit své dny“,⁵⁷ ovšem kvůli napjaté situaci vyvolané íránskou revolucí na přelomu 70. a 80. let nebyla jeho žádost vyslyšena.⁵⁸ Annibale Bugnini zemřel nečekaně 3. července 1982 na Římské klinice Pia XI., kde byl hospitalizován kvůli operaci kýly. Zemřel ve věku 70 let, příčinou smrti bylo pravděpodobně selhání srdce. Pochován je v rodinné hrobce v Civitella del Lago.

Ačkoli se Annibale Bugnini nepodílel na práci II. vatikánského koncilu, a to ani jako *peritus*, měl benediktinský opat a liturgista Salvatore Marsili pravdu, když prohlásil, že „není možné mluvit o reformě II. vatikánského koncilu bez toho, aniž by se její aktualizace spojovala se jménem Annibale Bugniniho“.⁵⁹ Stopy Bugniniho ruky navíc nenese pouze pokoncilní liturgie, ale též liturgie předkoncilní, tzv. tradiční, dnes oficiálně nazývaná „mimořádnou formou římské liturgie“. Je ale třeba připomenout, že obnova liturgie nebyla ani tak práce Bugniniho, jako práce církve, reprezentované biskupy a papežem, a že dokonce odbornou část práce Bugnini pouze koordinoval, nikoli sám vytvářel.

Annibale Bugnini pracoval v oblasti liturgie během pontifikátů tří papežů: Pia XII., Jana XXIII. a Pavla VI. O vztahu k prvním dvěma není mnoho co říci, ačkoli Pius XII. Bugniniho musel dobře znát, neboť se o práci „své“ liturgické komise nechával často informovat otci Montinim a zejména Beou, svým osobním zpovědníkem. U Pavla VI. je naopak zřejmé, že se jednalo o vztah značné důvěry. Svědčí o tom nejen některé papežem vlastnoručně psané vzkazy, ale zejména samotné ustanovení Bugniniho na místo sekretáře *Consilia*, časté osobní konzultace i dlouholetá obrana jeho práce proti kritice. Tento vztah důvěry trval až do poloviny 70. let a byl narušen snad nemocí pontifika, snad onou nikdy neprokázanou pomluvou.

Z Bugniniho autobiografických spisů číší jeho osobní vlastnosti: pracovitost, houževnatost, neústupnost, sebejistota, organizační schopnosti, výkonnost. Ale taky smysl pro pastorační práci, schopnost mluvit o své bolesti či poslušnost vůči představeným a oddanost církvi. Jeho vlastnosti byly evidentně oním motorem, který jej poháněl v díle navzdory opozici tak, aby se práce neutopila v nekonečných diskuzích, aby se během dlouhých let nevyčerpala, ale aby si stále udržela směr k dokončení reformy. Bugnini patřil do éry, která obnovenou liturgii chápala možná až příliš jako „novou“ a která kladla větší důraz na rozdíly než na společné prvky s předchozími vydáními liturgických knih. Také to mohlo u některých skupin přispět k nepřijetí reformy.⁶⁰

Mnohé z liturgických knih, které byly poprvé vydány za Bugniniho éry a nesou jeho podpis jako sekretáře *Consilia* či kongregace, se již dočkaly nového *editio typica*. Byly také vydány nové knihy, na nichž Bugnini přímo nespolečně pracoval, a Kongregace pro bohoslužbu na dalších úpravách liturgie pracuje. Obnova liturgie, která tedy dále pokračuje, ovšem není zajištěna, natož vyčerpána novým vydáním liturgických knih, ale tím, o čem mluvil vatikánský monsignor – životem a slavením, v němž má liturgie oprávněné místo vrcholu a pramene života církve.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

- 1/ Srov. A. BUGNINI: *„Liturgiae cultor et amator, servì la Chiesa“*. *Memorie autobiografiche*. Roma, Edizioni Liturgiche 2012, Prefazione, s. 6.
- 2/ Tamtéž, s. 27.
- 3/ Tamtéž, s. 32.
- 4/ Congregatio Missionis, kongregace založená sv. Vincencem z Pauly.
- 5/ BUGNINI: *„Liturgiae cultor et amator“*, s. 40.
- 6/ Liturgické kongresy, iniciativa liturgického hnutí, byly organizovány v 50. letech 20. století především v benediktinských opatstvích. Největší význam měl Mezinárodní kongres liturgické pastore v Assisi v roce 1956, jemuž předsedal kardinál prefekt Kongregace ritů, účastnilo se ho dalších 5 kardinálů, 80 biskupů a 1 400 kněží. Přednášky věnované pastoraci, historii, důležitosti Božího slova v liturgii či roli latiny a národních jazyků předznamenaly obsah pozdější koncilní konstituce. Během svého proslovu na závěr kongresu při audienci v Římě označil papež Pius XII. liturgické hnutí za znamení prozřetelnosti a závan Ducha Svatého v církvi (*Allocutiones II. IN: Acta apostolicae sedis* 1956, č. 48, s. 712).
- 7/ BUGNINI: *„Liturgiae cultor et amator“*, s. 51.
- 8/ JAROSLAV POLC (*Posvátná liturgie*. Řím, Křesťanská akademie 1981, s. 269) uvádí, že tento překlad nebyl příliš vhodný, protože se jednalo o klasičtější latinu, která se dala špatně zpívat; na koncilu později kardinál Frings požadoval nový překlad v latině církevních otců.
- 9/ Vznik této encykliky a ustavení zmíněné komise pro reformu liturgie spolu zřejmě souvisí. Viz P. SORCI: „L'ultima editio typica dei libri tridentini: 1961–1962“. IN: *Rivista liturgica* 2009, č. 2, s. 867.
- 10/ Jedna vzpomínka P. Löwa, vicerelátora Piánské komise, svědčící o zájmu Pia XII.: „[P. Bea] mi řekl, že s ním papež mluvil o čtvrtku a o pátku Svatého týdne, že byl velmi nakloněn a že se má pokračovat ve studiu. Jinak byl papež velmi spokojen s prací komise, která se velmi dobře uvedla Bílou sobotou.“ (G. PASQUALETTI: „Annibale Bugnini: Dalla riforma liturgica ‚piana‘ all'apertura del Vaticano II“). IN: *Rivista liturgica* 2012, č. 6, s. 861)
- 11/ M. BARBA: *La riforma conciliare dell' „Ordo Missae“*. *Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione* (BELS 120). Roma, Edizioni liturgiche, 2008, s. 7.
- 12/ Srov. V. NOË: „La costituzione liturgica a venti anni dalla sua promulgazione“. IN: *Concilio e riforma liturgica. Bilanci e prospettive*, ed. P. GIGLIONI. Milano, Edizioni O. R. 1984, s. 105.
- 13/ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II aparando*. Series I (Antepreparatoria), vol. 2, pars 2. Roma, Libreria Editrice Vaticana 1961, s. 250–261.
- 14/ BARBA: op. cit., s. 19.
- 15/ Komisi předsedal kardinál prefekt Kongregace ritů a členy bylo dalších 13 biskupů. Jména odborníků, která stojí za to zmínit, jsou například: Cipriano Vagaggini, Bernard Botte, Theodor Schnitzler, Antoine Chavasse, Joseph Jungmann, Pierre Jounel, Mario Righetti aj. Jsou to jména, která nalezneme také mezi *perity* koncilu i mezi odborníky přičleněným k pokoncilní Radě pro uskutečnění konstituce.

16/ POLC: op. cit., s. 206–209.

17/ Srov. NOÈ: op. cit., s. 108.

18/ B. BOTTE: *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*. Paris, Desclée 1973, s. 149.

19/ Srov. A. BUGNINI: *La riforma liturgica (1948–1975)* (BELS 30). Roma, Edizioni liturgiche 1997, s. 36–39.

20/ Také toto popisuje česky Jaroslav Polc, který, jak se zdá, daným změnám připisuje větší důležitost než sám Bugnini. Polc (op. cit., s. 213–214) mluví o konfliktu, při němž byla koncilním otcům pro srovnání distribuována synopse obou verzí, i to, že se na koncilu mluvilo o padělku a kardinál předseda centrální komise musel celou záležitost vysvětlovat. Bugnini ve svých pamětech (*Liturgiae cultor et amator*, s. 69) naopak říká, že text byl „podstatně nezměněn“.

21/ BUGNINI: *Liturgiae cultor et amator*, s. 69.

22/ Tamtéž, s. 71.

23/ ANTONELLI: Deník, č. 16, cit. podle: N. GIAMPIETRO: *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*. Roma, Studia Anselmiana 1998, s. 109.

24/ BUGNINI: *Liturgiae cultor et amator*, s. 73.

25/ PAVEL VI.: *Motu proprio Sacram liturgiam* ze dne 25. 1. 1964. IN: *Acta apostolicae sedis* 1964, č. 56, s. 140.

26/ Plán Bugnini přetiskuje ve své knížce *Riforma liturgica*, s. 76–83. Je evidentní, že čerpal z podobného plánu vytvořeného již Piánskou komisí (viz SORCI: op. cit., s. 868–869). Pokoncilní obnova tento plán víceméně uskutečnila: od základních stavebních kamenů liturgie (kalendář, žaltář) přes jednotlivé *ordines* udílení svátostí a svátostin (70. léta) až ke knihám, které čerpají z ostatních (biskupský ceremoniál v 80. letech). Jako poslední bylo vydáno *Římské martyrologium* (2001, resp. 2004) a knihy upravující papežský pohřeb, konkláve a uvedení Petrova nástupce do úřadu (2000 a 2005).

27/ Sekretariát sídlil ve dvou místnostech Domu sv. Marty ve Vatikánu a pracoval zde mimo jiné mladičský kněz Piero Marini, pozdější ceremoniář papežů Jana Pavla II. a Benedikta XVI.

28/ BUGNINI: *La riforma liturgica*, s. 13.

29/ Tak například Joseph Ratzinger: „Jednou ze slabin první fáze reformy po koncilu bylo, že rozhodnutí byla z větší části svěřena téměř exkluzivně odborníkům. Větší nezávislost pastýřů by byla žádoucí.“ (J. RATZINGER, „Lo sviluppo organico della liturgia“. IN: *Teologia della liturgia. Fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana (Opera omnia XI)*. Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana 2010, s. 792)

30/ Viz např. práci Jana Burkharda, ceremoniáře papeže Alexandra VI., který na počátku 16. století opatřil misál rubrikami; viz práci liturgisty a biskupa Piccolominiho, který s Burkhardem na konci 15. století revidoval pontifikál; viz práci kanovníka Ortize, který ve stejné době připravil nový mozarabský misál aj.

31/ Samotná konstituce úkol zadává takto: „Liturgické knihy at jsou co nejdříve upraveny za spolupráce odborníků a po poradě s biskupy, a to z různých oblastí světa.“ (DRUHÝ Vatikánský koncil:

Konstituce o posvátné liturgii *Sacrosanctum Concilium* (ze dne 4. 12. 1963), čl. 25. IN: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha, Zvon 1995, s. 142)

32/ Pro představu – co se týče mešního řádu, je vliv papeže Pavla VI. patrný např. v těchto bodech: začátek mše znamením kříže a trinitární formulí, zachování úkonu kajcnosti ve vstupních obřadech, aklamace lektorů a věřících po čteních, odpovědi věřících při přinášení darů, zachování výzvy „Modlete se, bratři...“ před modlitbou nad dary, aklamace kněze a věřících „Tajemství víry“ po slovech ustanovení, vzájemné pozdravení pokoje aj.

33/ Doprovodný dopis ke schválení obnoveného mešního řádu zaslaný kardinálu státnímu sekretáři 17. 1. 1969, citováno v BUGNINI: *La riforma liturgica*, s. 380.

34/ F. Antonelli, sekretář kongregace, si v březnu 1964 do svého deníku poznamenal: „Dnes ráno jsem dlouho mluvil s kardinálem Larraonou [prefektem kongregace]. Jsme velmi zarmoucení skutečností, že *Consilium* se chopilo funkcí, které náležejí Kongregaci ritů: *Consilium* je studijním orgánem, kongregace orgánem výkonným.“ (ANTONELLI, Deník, 16. 3. 1964, cit. v GIAMPIETRO: op. cit., s. 228) Naopak kardinál Lercaro, prefekt *Consilia*, obdržel ze státního sekretariátu dopis, v němž stálo, že úkolem tohoto orgánu je mimo jiné: „Aplikovat podle litery koncilu a podle jeho ducha konstituci, již tento koncil schválil [...]. Eventuální odvolání proti rozhodnutím *Consilia* a také rozhodnutí zvláště delikátních a závažných otázek nebo otázek úplně nových budou *Consilium* předloženy papeži.“ (List ze Státního sekretariátu ze dne 29. 2. 1964, cit. v BUGNINI: *La riforma liturgica*, s. 64–64)

35/ Prefekty této nové kongregace byli postupně kardinálové B. Gut, A. Tabera Araoz a J. Knox.

36/ V roce 1969.

37/ Mešní řád a všeobecné pokyny k misálu roku 1969, misál a lekcionář roku 1970 a (druhé vydání misálu 1975), *Direktorium pro mše s dětmi a Graduale simplex* roku 1974.

38/ V roce 1971.

39/ *Pohřební obřady a svatební obřady* roku 1969, *Křestní obřady* 1969, 1972 a 1973, *Obřady pokání* 1973, *Obřady eucharistické úcty mimo mši* 1973, *Obřady pomazání nemocných* 1974.

40/ *Obřady svěcení* 1968, *Obřady žehnání olejů, žehnání opata a abatyšů a zasvěcení panen* 1970, *Obřady biřmování* 1971.

41/ V roce 1969.

42/ ANTONELLI, poznámky z jednání *Consilia* ze dne 20. 6. 1964, cit. v GIAMPIETRO: op. cit., s. 230.

43/ ANTONELLI, deník ze dne 19. 4. 1967, cit. v GIAMPIETRO: op. cit., s. 238. Bugnini oproti tomu viděl styl práce naprosto jinak: Jednání v *Consiliu* „umožňovala rozebrat otázky do značné šíře, v přímočaré diskuzi, s osvětlením a přínosem odborníků na vědecké, liturgické a pastorální aspekty.“ (BUGNINI: *La riforma liturgica*, s. 98)

44/ Podle papeže Pavla VI. byla hlavním důvodem této opozice neposlušnost: tendence odmítat „všechno, co pochází od církevní autority a je legitimně žádáno“ (Projev ke *Consiliu* 14. 10. 1968, *Notitiae* 1968, č. 4, s. 338).

45/ Snad proto, že se od roku 1966 mohli zástupci nekatolických společenství účastnit zasedání *Consilia*, ovšem – podobně jako na koncilu – pouze jako pozorovatelé.

46/ Kardinál Alfréd Ottaviani byl mj. ve 20. letech rektorem české koleje v Římě Bohemicum.

47/ MICHEL GUÉRARD DES LAURIERS: *Breve esame critico del Novus Ordo Missae*. Verrua, Centro Librario Sodalitium, 2009. Česky je text dostupný na adrese http://www.tedeum.cz/5_2009/kriticky_rozbor_nom_052009.htm [konzultováno 2. 10. 2013].

48/ Srov. BARBA: op. cit., s. 192. Ve Všeobecných pokynech k *Římskému misálu* však bylo na základě tohoto incidentu učiněno několik drobných změn, které měly vyjasnit, že se církev tímto vydáním misálu od dřívějšího učení nijak nevzdaluje. Zajímavé je, že to byl právě Bugnini, kdo se přimlouval za to, aby slavit mši podle předchozího vydání misálu bylo umožněno nejen starým kněžím, ale též věřícím, kteří mají psychologické obtíže přijmout nový misál (srov. BUGNINI: *Liturgiae cultor et amator*⁴, s. 85).

49/ Obvinění přinesly některé noviny. V tomto období byli ze zednářství obviněni také například kardinál státní sekretář Jean Villot nebo kardinál Agostino Casaroli (státním sekretářem 1979–1990), o několik měsíců později pak celá plejáda biskupů a kardinálů působících ve Vatikánu.

50/ BUGNINI: *Liturgiae cultor et amator*⁴, s. 95.

51/ *L'Osservatore Romano*, 10. 10. 1976. Autor V. Levi byl v této době zástupcem šéfredaktora a mj. píše: „Nikdo, opakujeme, nikdo z uvedených vatikánských prelátů neměl nikdy nic dočinění se svobodným zednářstvím.“

52/ V červnu 1975, po šesti letech své existence, byla Kongregace pro bohoslužbu spojena s Kongregací pro disciplínu svátostí. Pro představu: v roce 1984 byly tyto kongregace rozděleny a v roce 1988 opět spojeny.

53/ Bugnini ve své autobiografii uvádí například náznaky některých biskupů. Podle jednoho z nich měl třeba papež říci, že „když Bugnini odešel, vše se zhatilo; jeho místo dosud zeje prázdnotou“ (BUGNINI: *Liturgiae cultor et amator*⁴, s. 103).

54/ Dopis či poznámka z 8. 8. 1976, cit. v BUGNINI: *Liturgiae cultor et amator*⁴, s. 189.

55/ Tamtéž, s. 138.

56/ Vzpomínám si, jak nám – tehdy bohoslovcům – biskup Václav Malý po své návštěvě Íránu říkal, že na Bugniniho biskupové různých církví této země ještě po třiceti letech vzpomínají jako na nejlepšího nuncia, kterého poznali.

57/ Dopis z 5. 10. 1980, cit. v BUGNINI: *Liturgiae cultor et amator*⁴, s. 193.

58/ Bugnini také publikoval knihu o situaci církve v Íránu, nazvanou prostě: *La Chiesa in Iran* (Roma, Edizioni Liturgiche 1982).

59/ PASQUALETTI: op. cit., s. 865.

60/ Tak o tom mluví např. Joseph Ratzinger: „Zdá se mi nešťastné, že převládlo chápání [pokoncilního misálu] jako nové knihy spíše než jeho představení v jednotě dějin liturgie.“ (J. RATZINGER: „Liturgia – muttabile o immutabile?“ IN: *Teologia della liturgia. Fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana (Opera omnia XI)*. Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana 2010, s. 709)

PhDr. Radek Tichý, Ph.D. (* 1980) je knězem Arcidiecéze pražské, vystudoval sociologii a teologii na Univerzitě Karlově v Praze, v současné době připravuje doktorát na Papežském liturgickém institutu sv. Anselma. V Římě také vykonává službu pomocného papežského ceremoniáře. Rediguje webové stránky Liturgie.cz, v nakladatelství Krystal OP publikoval monografii *Liturgie evangeliáře* (2013).



Martin Kočí

Cuius concilium? Quae reformatio?

Druhý vatikánský koncil a zápas o jeho interpretaci

Nacházíme se půl století od II. vatikánského koncilu, zásadní události v moderních dějinách katolické církve, ale i významného mezníku obecných dějin 20. století. Koncilní reforma přinesla do té doby nevídaně komplexní vizi obnovy církve. Přesto se zdá, že všichni jsou s koncillem jaksi nespokojení. Progresivně nalaďení si stěžují, že koncil, respektive pokoncilní vývoj nezašel dostatečně daleko. Tradičně orientovaní zase mají těžkou hlavu z toho, že koncil, nebo jak oni říkají DVK, zašel až příliš daleko. Vypadá to na selhání v každém směru.¹

Zda považujeme II. vatikánský koncil za důležitý mezník církevních dějin v pozitivním, anebo negativním smyslu, je otázkou interpretace, kterou zvolíme. Interpretační rámec přitom není nic samozřejmého. Interpretace je proces, který má své dějiny.² Navíc bývá takřka pravidlem, že čím závažnější události se interpretace týká, tím bouřlivější zápas o danou událost a její interpretaci probíhá. Zápas o interpretaci II. vatikánského koncilu tak probíhá již půl století.

Druhý vatikánský koncil byl první globální koncil katolické církve. S jistou nadávkou lze říct, že to byl první skutečně katolický (všeobecný) koncil. Musíme si uvědomit, že shromáždění celosvětového episkopátu bylo pro církev naprosto novou zkušeností. Navíc kompozice koncilních dokumentů a jejich následná recepce ovlivnily nejen církve v Evropě a Severní Americe, nýbrž promluvily do živého vývoje katolické církve na celém světě. Koncil se svým způsobem vyjádřil *de omni re scibili et quibusdam aliis*, což lze v dějinách koncilů považovat minimálně za neobvyklé. Konečně, nikoliv nevýznamnou novinkou byla přítomnost médií – II. vatikánský koncil byl prvním koncillem, který sledoval takřka celý svět v přímém přenosu.

Poslední ekumenický koncil sice oficiálně skončil 8. prosince 1965, ale tím pravá debata teprve začala. Dnes je nutné a potřebné vývoj této debaty sledovat i z toho důvodu, že současná generace křesťanů a teologů (včetně autora této studie) vnímá koncil pouze zprostředkovaně – skrze různé interpretace.

Zápas o interpretaci by bylo možné sledovat několika způsoby: (i) mohli bychom sledovat různé názorové skupiny, které se utvořily po koncilu v závislosti na odlišných teologických preferencích (např. neo-tomistická či neo-augustinánská škola); (ii) mohli bychom se zabývat místními školami interpretace (např. Boloña,

Řím, Lovaň); (iii) nebo se můžeme rozhodnout pro hledisko chronologické a rekapitulovat jednotlivá stadia zápasu o interpretaci. Pro účely této přehledové studie považujeme za nejlepší sledovat právě linii chronologickou. Massimo Faggioli ve své nedávné publikaci *Vatican II: The Battle for Meaning* rozlišuje čtyři fáze boje o interpretaci posledního ekumenického koncilu: 1. akademické období 1965–1980; 2. ekleziální období 1980–1990; 3. historizující fázi přibližně mezi lety 1990–2000; 4. boj o autentický hermeneutický přístup, který se objevuje na scéně s příchodem 3. tisíciletí křesťanství, respektive s volbou Josepha Ratzingera za papeže Benedikta XVI. v roce 2005.³ Je třeba dodat, že i toto období dnes můžeme považovat za již uzavřené. S volbou prvního latinskoamerického papeže, který se posledního koncilu neúčastnil ani jako biskup, ani jako teologický poradce, papeže, který se o koncilu příliš explicitně nevyjadřuje a který je přesto označován za „papeže koncilu“, nastává v zápase o interpretaci *II. Vaticana* zcela nová situace. Tu však ještě není možné dobře hodnotit.

V následujícím příspěvku se pokusíme zmapovat jednotlivé fáze zápasu podle Faggioliho rozdělení a rekapitulovat jeho výsledky. Musíme si však být vědomi toho, že závěrečný hvizd ještě zdaleka nezazněl a i následující řádky jsou součástí zápasu o interpretaci.

První fáze: Koncil – nová naděje

Slavnostní uzavření II. vatikánského koncilu v prosinci roku 1965 otevřelo novou epochu moderních dějin katolické církve. Koncil vyhlásil své a pole se, jako v případě každého koncilu, otevřelo jeho interpretaci a praktické aplikaci. Druhý vatikánský koncil otevřel na přání papeže Jana XXIII. okna *aggiornamentu* a nyní bylo na univerzální církvi, jak se s výzvami koncilu vypořádá. Skutečnost, že tento úkol ležel na celé církvi, je důležité podtrhnout. Na rozdíl od Tridentského koncilu, jehož interpretaci dostala na starost papežem Piem IV. speciálně zřízená kongregace,⁴ nepotkala interpretaci II. vatikánského koncilu žádná podobná restrikce. Tak jako Jan XXIII. zamýšlel svolat ekumenický koncil univerzální církve, tak Pavel VI. nevydal žádné přímé omezení týkající se jeho interpretace a implementace.⁵

Efekt se dostavil záhy. Téměř současně se slavnostní promulgací koncilních dokumentů se objevila řada teologických komentářů, které se pokoušely komunikovat význam právě skončené události.⁶ Autory těchto prvotních textů byli zejména *periti* – teologičtí poradci koncilních otců. Jednalo se tedy o osoby, které byly v podstatě přímo spojené s genezí finálních dokumentů koncilu,⁷ a navíc

o významné teologické osobnosti 20. století. Zatímco teologové byli zaměstnáni psaním akademických textů, biskupové se rozjeli do svých diecézí a na mnoha místech v souvislosti s koncilem započala čilá aktivita. Globální rozsah koncilu, tedy především účast celosvětového episkopátu, vyvolal řadu lokálních pokusů o aplikaci v podobě diecézních, národních i kontinentálních synodů.⁸

Avšak v období, které následovalo bezprostředně po koncilu, hraje prim akademická interpretace. Navzdory rozličným teologickým názorům lze říct, že teology spojovalo nadšení, které lze s jistotou dávkou nadsázky označit za ony Janem XXIII. toužebně očekávané „nové letnice“.⁹ Zajímavostí je, že v tomto období, které bylo pro katolickou církev tak dynamické, překvapivě nenalezneme napětí mezi tzv. *duchem* koncilu a jeho *literou* ani problém hermeneutiky *kontinuity* a *diskontinuity*.¹⁰ Až na jednu výjimku potvrzující pravidlo. Tou výjimkou byl arcibiskup Marcel Lefebvre, který jako první hlásal myšlenku, že II. vatikánský koncil stojí na *diskontinuitě* s katolickou tradicí a zavádí tak dělení na před- a pokoncilní církev.¹¹

Jedním z prvních pozitivních plodů teologického zájmu o koncil bylo založení mezinárodního akademického periodika *Concilium*, za kterým stály takové teologické kapacity, jako Yves Congar, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Marie-Dominique Chenu, Hans Küng a z počátku také Joseph Ratzinger či Henri de Lubac. Zakladatelé časopisu *Concilium*, kteří patřili k nejvýraznějším a také nejvlivnějším teologickým osobnostem na samotném koncilu, vnímali potřebu nového teologického časopisu, který by reflektoval koncilní teologii. *Concilium* se nezrodilo pouze jako první potomek koncilu, ale rovněž od začátku plnilo roli jakéhosi přímého pokračování koncilu především v oblasti doktrinních i praktických otázek, které samotný koncil otevřel.¹² Jinými slovy, časopis *Concilium* se snažil zachytit *nový* styl teologie a tematizovat *nové* teologické otázky. Na prvních stránkách *Concilium* tak čteme: „Je složité být i jen načrtnout rozlišující znaky této nové teologie. Je však zcela jasné, že se jedná o teologii založenou na Písmu a dějinách spásy a zároveň o teologii, která přistupuje s pokornou odvahou k novým problémům, které přinášejí současné podmínky lidského života.“¹³ Teologie autorů *Concilium* chtěla být explicitně ekumenická, kritická a otevřená různým perspektivám. Přispěvatele *Concilium* vedla snaha nadýchat se co možná nejvíce čerstvého vzduchu z okna, které otevřel Jan XXIII.

Avšak netrvalo dlouho a objevil se názorový oponent. V rozbourané atmosféře, která v církvi panovala po encyklice *Humanae vitae* (1968), po vydání tzv. *Holandského katechismu* a po knize Hanse Künga *Církev*¹⁴ se Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac a Joseph Ratzinger rozhodli založit v roce 1972 *Mezinárodní katolickou revue Communio*.¹⁵ Zatímco *Concilium* interpretovalo II. vatikánský koncil jako *reformatio*, *Communio* se zaměřilo na *ressourcement*. Editori *Communium* chtěli

zdůraznit koncilní „návrat k pramenům“, který se jim zdál být překryt přílišným důrazem na *aggiornamento*.¹⁶ Nastalo tak rozdělení tzv. koncilní většiny do dvou proudů, které reprezentovaly dva časopisy odvolávající se na odkaz stejného koncilu, avšak upřednostňující rozličnou interpretaci tohoto odkazu. Teologický boj o interpretaci koncilu byl pomyslně odmávnut.

Je na místě se ptát, co bylo pravým důvodem rozchodu teologů, kteří svorně vnímali koncil v době jeho konání jako naději církve.¹⁷ Šlo v tomto názorovém střetu o pojetí církevní politiky v klasickém rozlišení *pravá* versus *levá*? Nebo se snad jednalo o odvěký spor liberálů proti konzervativcům, progresivně nalaďených proti těm, kteří zdůrazňují tradici? Nebo dokonce o zápas akademické teologie proti doktrinální politice římské kurie?¹⁸ Ať už se rozhodneme pro jakoukoliv bipolarizaci, bylo by to snad až příliš zjednodušené řešení. Domníváme se, že jádro sporu je povýtce teologické a odehrává se především na poli rozdílných názorů ohledně christologie a ekleziologie. Jde o názory, které vycházejí z rozdílných, avšak legitimních teologických tradic. Jinými slovy toto první kolo zápasu o koncil lze přeložit jako spor mezi neo-augustinánským (*Communio*) a neo-tomistickým (*Concilium*) pojetím teologie.

Neo-tomistická interpretace si za své ústřední téma vybrala otázku „znamení času“, což podle dominikánských teologů znamenalo věrné následování Tomáše Akvinského. Tato věrnost Andělskému doktorovi neměla být podle Chenu a Congara vyjádřena přebíráním Tomášových závěrů, nebo dokonce středověkých konceptů, na jejichž základě k těmto závěrům dospěl, nýbrž následováním jeho metody, která spočívá v otevřenosti novým odvážným myšlenkám i kontextu soudobého světa.

V německé jazykové oblasti se pod vlivem Rahnera prosadila koncepce *incipit* teologie, tj. interpretace koncilu jako *začátku* nové reformy církve, po které volali teologové sdružení okolo *Concilia* již v letech koncilu předcházejících.¹⁹ Citujme z Rahnerovy slavné přednášky: „Koncil položil začátek pro *aggiornamento*, pro obnovu, dokonce pro ustavičné a povinně splatné pokání a obrácení: začátek začátku. Všechno, skoro všechno je ještě literou, z níž může povstat duch a život, služba, víra a naděje, ale toto všechno nepovstane samo od sebe. Církev se přiznala k úkolu, ale tento úkol se musí teprve naplnit.“²⁰

Na druhé straně neo-augustinánská interpretace koncilu sleduje toho, který jí dal jméno a spolu se sv. Augustinem postuluje mnohem zásadnější propast mezi církví a světem, než jaká je představena např. v pastorální konstituci *Gaudium et spes*, kterou také vnímá jako nejproblematictější část koncilních dokumentů. Mezi světem a církví je diskontinuita zásadního charakteru. Optimistické interpretace, a podle některých teologů dokonce samotný optimismus II. vatikánského koncilu

téměř rozpustil církev v sekulárním světě a otevřel dveře největší krizi v dějinách katolicismu. Tento argument ještě zmíníme později v užší souvislosti s osobou Josepha Ratzingera, který nikdy nepřestal být jeho vášnivým zastáncem.²¹ Podle neo-augustiniánské teologické školy musí být reforma koncilu interpretována v naprosté kontinuitě s předcházející tradicí římskokatolické církve.

Je jistě zajímavé si povšimnout, že zatímco skupina teologů okolo časopisu *Concilium* pomalu ztrácí v církvi vlivné postavení, skupina *Communio* – de Lubac, Balthasar, Ratzinger – má významný vliv na pontifikát Jana Pavla II. a jeho interpretaci koncilu, respektive jeho uvádění do praxe.²² Polský papež vždy nominálně deklaroval otevřenost a sympatii k II. vatikánskému koncilu, kterého se sám coby biskup zúčastnil, jeho praktické kroky jako papeže však byly bezpochyby ovlivněny konzervativními názory neo-augustiniánské linie interpretace koncilu.

S počátkem 80. let minulého století a s příchodem Jana Pavla II. do čela církve tak dochází ke změně poměrů a zápas o interpretaci koncilu dostává nový rozměr. Nastává odklon od akademické debaty a otěže přebírá centrum církve ve Vatikánu. Proč se tak stalo a co to pro interpretaci koncilu znamenalo, se pokusíme ukázat v následující části.

Druhá fáze: Řím vrací úder

Osmdesátá léta přinesla v katolické církvi několik důležitých událostí. K jedné významné dochází v roce 1981, kdy Joseph Ratzinger, v průběhu koncilu *peritus* kardinála Fringse, arcibiskup arcidiecéze Mnichov-Freising, byl dosazen do čela Kongregace pro nauku víry. Dále je v roce 1983 představen nový *Codex Iuris Canonici*. A konečně v roce 1985 je Janem Pavlem II. svolán mimořádný biskupský synod k 20. výročí od ukončení II. vatikánského koncilu. Synod doprovázelo vydání tzv. *The Ratzinger Report o stavu církve*,²³ ve kterém prefekt Kongregace pro nauku víry jasně deklaruje, že koncil je zodpovědný za krizi, která katolickou církev potkala v pokoncilní éře. V zápase o interpretaci se tak římské centrum církve snaží získat převahu nad názorově rozrůzněnou akademií a poskytnout základní směrnice pro interpretaci II. vatikánského koncilu, stejně jako uzavřít určité cesty, které se ve dvou dekáдах po koncilu objevily.

Svolání mimořádného biskupského synodu a jeho příprava byly v režii těch, kteří se přikláněli k neo-augustiniánské interpretaci koncilu a kteří viděli v zápase o koncil jeden z důležitých projevů střetu různých kultur, potažmo různých pojetí křesťanství.²⁴ Vedle této skupiny, zastávající euroatlantické pojetí křesťanství vyrostlé na základech antické, řecko-římské kultury, jsou zde ještě další dva

významné směry. Neo-tomisticky orientovaní teologové, kteří sdílejí s neo-augustinánskými spíše západní pojetí křesťanství, avšak proklamují výraznější otevřenost k sekulárnímu světu. A nakonec třetí význačná skupina reprezentující teologii osvobození, respektive církve tzv. Třetího světa.

Závěry synodu bychom mohli shrnout do tří obecných bodů:²⁵ (i) *duch a litera* koncilu jsou neoddělitelné; (ii) v hierarchii dokumentů II. vatikánského koncilu je třeba věnovat speciální pozornost čtyřem hlavním konstitucím a v nich hledat interpretační klíč ke koncilním dekretům a deklaracím; (iii) je otevřena otázka ohledně kontinuity a diskontinuity koncilu, přičemž je významně podtržena linie kontinuity. Z důrazů synodu je zjevné, že v církvi se v polovině 80. let minulého století ustanovila „nová většina“, a to právě ta, která je reprezentována názory Josepha Ratzingera.

Nicméně pokud byl synod v roce 1985 uspořádán s úmyslem uklidnit debatu, po jeho skončení se rozpoutala debata ještě bouřlivější. Na jedné straně akademická teologie nechtěla nečinně přihlížet a zdvihla hozenou rukavici. Na druhé straně odstup dvaceti let od události koncilu umožnil začít se seriózním historickým bádáním. Náruživá debata o hermeneutice kontinuity a diskontinuity; debata, jak správně rozumět étosu koncilu, který byl vyjádřen pojmy *aggiornamento* a *ressourcement*; otázka reformy církve, kterou zamýšlel představit II. vatikánský koncil. Tyto a další otázky nebyly na synodu vůbec uzavřeny. Jak ukáže další vývoj, bylo tomu právě naopak.

Pro období okolo mimořádného synodu jsou proto typické velmi polarizované debaty, jako kupříkladu ta o ekleziologii mezi Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem.²⁶ Ratzinger ovšem bojuje i na dalších frontách, když tvrdí, že ani dvacet let po koncilu ještě nezačala jeho pravá recepce.²⁷

Podle Faggioliho používá římské centrum církve k boji o koncil řadu nástrojů.²⁸ Například Mezinárodní teologickou komisi, kterou řídí prefekt Kongregace pro nauku víry. Dále je v roce 1989 vyhlášen požadavek „nového vyznání víry“ a později se pokračuje nótou o *communio*-ekleziologii a univerzálním katechismem katolické církve. Faggioli se domnívá, že tuto cestu umožnil právě synod z roku 1985, který polský papež použil k prosazení i svých osobních pohledů na koncil.²⁹ Čím byl tento posun charakteristický? Zapravě se pomalu vytrácí důraz na obraz církve jako Božího lidu ve prospěch více centralistického pojetí církve jako *communio*. Zadruhé to byl právě synod, který vzkřísil myšlenku univerzálního katechismu.³⁰ Myšlenku, kterou II. vatikánský koncil odložil. Lze tak souhlasit s kanadským odborníkem Gillem Routhierem, že po mimořádném synodu dochází k pomalému diskvalifikování některých interpretací II. vatikánského koncilu a jeho dokumentů.³¹

Třetí fáze: Návrat akademie

Změna kurzu v interpretaci II. vatikánského koncilu vyprovokovala reakci akademické sféry. Na konci roku 1988 ohlásil Giuseppe Alberigo, ředitel *Istituto per le scienze religiose* v italské Boloni, svůj velkolepý projekt: pětisvazkové *Dějiny II. vatikánského koncilu*.³² Motivace, která stála za tímto mezinárodním projektem, se zdá být jasná: rekonstruovat *událost* II. vatikánského koncilu a ukázat, o co mezi roky 1962–1965 skutečně šlo. Za pomyslný začátek třetího kola zápasu o interpretaci tak lze považovat snahu týmu kolem boloňského historika přistupovat ke koncilu jako k historické události za použití historicko-kritické metody práce.³³

Pro mezinárodní tým, který pracoval pod Alberigovým vedením, nebylo pořadým cílem napsat teologický komentář k dokumentům II. vatikánského koncilu. Celý projekt se profiloval jako historická rekonstrukce na základě všech možných dostupných pramenů. Ovšem i historická interpretace je zásadním příspěvkem do diskuze o interpretaci významu nějaké události. Pro Alberiga samotného bylo navíc studium koncilu mnohem více než jen zaobíráním se textovým materiálem. Alberigo a jeho tým přistupovali ke koncilu skrze hermeneutiku *události* (*event*).³⁴ Není třeba zdůrazňovat, že se jednalo o zásadní metodologické rozhodnutí. Lovaňský historik a expert na II. vatikánský koncil Mathijs Lambrechts k tomu říká: „Rozhodnutí přistupovat k interpretaci dějin II. vatikánského koncilu skrze hermeneutiku *události* znamenalo zvolit si obtížnou cestu historicko-kritické rekonstrukce průběhu a významu koncilu.“³⁵ Alberigo nepsal pouze dějiny založené na faktech z minulosti, nýbrž se snažil postihnout také význam minulosti *pro futuro*. Odpovědět na otázku: *co se skutečně stalo na II. vatikánském koncilu?* bylo hledáním odpovědi i na jinou otázku: *co znamená událost koncilu pro církev na prahu 3. tisíciletí?*

Co to vlastně znamená chápat II. vatikánský koncil jako *událost*? Podle Josepha Komonchaka je pro jakoukoliv *událost* dějin charakteristické následující: „reprezentuje novost, diskontinuitu, zlom, odvrácení se od všední rutiny, způsobuje překvapení, vyrušuje ze zaběhnutého pořádku, může být dokonce traumatem a pravděpodobně iniciuje změnu.“³⁶ Z této perspektivy je těžké obhájit, že by II. vatikánský koncil byl pouhým studeným faktem, jen dalším okamžikem dějin katolické církve, po kterém zbyly nějaké dokumenty, ke kterým se dříve či později budeme obracet pouze jako k dalším kolonkám v rámci *Denzinger*a. Druhý vatikánský koncil byl významnou dějinnou *událostí*, která ovlivnila a možná i změnila předpokládaný chod dějin katolické církve.³⁷ O skutečnost, že II. vatikánský koncil byl vnímán jako *událost* již v době svého konání, svědčí tituly, kterými byl

ověšen: konec konstantinovské epochy, konec středověku, opuštění pozic proti-reformace, přechod od katolicismu ke katolictě, nové letnice atd.

I navzdory tomu, že Joseph Ratzinger neúnavně zdůrazňuje, že „zde není ,před-, a ,po-koncilní‘ církve“,³⁸ je těžké nevnímat koncil jako zásadní předěl v moderních dějinách katolické církve, respektive křesťanství jako celku. Vždyť během velmi krátké doby byl svět zaplaven literaturou, která vnímala v právě skončeném koncilu na jedné straně novou budoucnost církve a na straně druhé snášející se stín krize a katastrofy. K umírněnému křídlu druhé skupiny by mohl být počítán právě i Ratzinger, který paradoxně zdůrazňoval, že církev *po* koncilu je v krizi, a tedy sám propadal jistému rozlišení na nějaké *před-* a *po-*, které ovšem deklaratorně odmítl v mnoha svých spisech. Zdá se, že na jakémsi modu, pro který jsou charakteristická tři slova – *před*, *po* a *krize* –, i když vždy v jiném pořadí, se shodnou všichni.

Podle našeho názoru lze II. vatikánský koncil skutečně vnímat jako epochální událost. Koncil promluvil k církvi a světu zasaženým krizí více než kdy jindy.³⁹ Tím, že koncil položil důraz na jednotu lidské rodiny a mluvil o naději, neznamená, že přijal moderní ideologii a přehnaně optimistickou víru v nezadržitelný pokrok. Bylo tomu přesně naopak. Svět 60. let 20. století byl snad nejvíce rozdělen a zasažen všemožnými konflikty a krizemi: studená válka, železná opona, Berlínská zeď, kubánská revoluce, karibská krize, hrozba atomové války, atentát na J. F. Kennedyho, proces dekolonizace, válka ve Vietnamu a další šokující události byly takřka na denním pořádku. Koncil se v této situaci snažil o jediné, vyzvat lidstvo ke změně směru. Koncil byl událostí mnohem většího významu než pouhou vnitrocírkevní záležitostí, protože přišel s výzvou adresovanou všem bez rozdílu. Koncil byl tedy podnikem velmi realistickým, který bral v potaz situaci, v jaké se odehrál.⁴⁰

Tento duch se projevil ve slovech dokumentů, kterými koncil promluvil. V kontextu strachu a nejistoty byla položena otázka: Co je církev?, respektive čím má být církev v moderním pluralitním světě. V kontextu dějinných událostí je potřeba vidět i další otázky, které II. vatikánský koncil otevřel: na to, co je to náboženství, se ptá v souvislosti s tematizací holocaustu; co, respektive kdo je lidská osoba zase v souvislosti se zkušenostmi totalitarismu na jedné a sekulárního liberalismu na druhé straně; co je to spása pak v kontextu moderního humanismu.

Každý příběh má svůj začátek, prostředek a konec, to je bez větších pochyb. Dnes většina interpretů koncilu souhlasí s tvrzením, že začátek příběhu, respektive události koncilu je třeba hledat před rokem 1962, a dokonce i před samotným vyhlášením koncilu papežem Janem XXIII. v roce 1959. To, v čem se mnozí interpreti budou lišit, je definice obsahu tohoto „před“. ⁴¹ Větším problémem

nebude ani prostředek příběhu, který můžeme snadno vymezit lety 1962–1965.⁴² Opravdový interpretační oříšek se objeví, když se začneme ptát na konec příběhu II. vatikánského koncilu. Je to skutečně 8. prosince 1965?

Giussepe Alberigo se svým velkolepým dílem pokusil sdělit, že nikoliv. Příběh koncilu pokračuje v zápase o jeho interpretaci. Akademičtí teologové a církevní historici mají na svých bedrech velkou zodpovědnost. Alberigo nebyl jediný, kdo si toto uvědomoval a břemeno na sebe vzal. V německé jazykové oblasti se o to pokusil Peter Hünemann z Tübingen svou ediční řadou komentářů *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. To už nás nicméně dění v katolické církvi přenáší do další, již čtvrté fáze zápasu o interpretaci koncilu, která se bude odehrávat na jiném než výlučně akademickém kolbišti.

Čtvrtá fáze: Nové výzvy koncilu pro 3. tisíciletí

Na přelomu 3. tisíciletí se křesťanství otevírá i nová kapitola zápasu o interpretaci koncilu. Symbolicky tato epocha začíná pontifikátem Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. a jeho ohlášením termínu „hermeneutika reformy“.

Papež Benedikt ve své řeči ke členům římské kurie z 22. prosince 2005⁴³ proti sobě postavil dva přístupy k interpretaci II. vatikánského koncilu: hermeneutiku diskontinuity a hermeneutiku reformy. Zatímco první označil za destruktivní a rozsévající zmatek, druhá podle něj začíná pomalu vydávat své plody. Papež se nezmiňuje přímo o hermeneutice kontinuity,⁴⁴ naopak říká, že „se skutečně projevila jistá diskontinuita, v níž se však přestojevilo, když provedeme různé distinkce mezi konkrétními historickými situacemi a jejich požadavky, že kontinuita principů nebyla opuštěna – což je skutečnost, která snadno unikne prvnímu dojmu. A právě v tomto celku kontinuity a diskontinuity na různých úrovních spočívá podstata skutečné reformy.“⁴⁵

Benediktova řeč nebyla pouze povzbuzením a potěšením pro přítomné kardinály římské kurie, ale také tím správným provokativním vánočním dárkem pro akademické teology a církevní historiky. V následujícím roce se na stránkách teologických časopisů rozběhla žhavá debata o tématech kontinuity, diskontinuity a reformy. Opět tak ožívá problém, který nastolila a pro který podle Faggioliho vznikla *Revue Communio*.⁴⁶ Opět se ozývá otázka: co se stalo na II. vatikánském koncilu a co to znamená pro církev dnes?

Jezuita John W. O'Malley zkoumá poměr mezi kontinuitou a diskontinuitou ve své studii „Vatican II: Did Anything Happen?“.⁴⁷ O'Malley ve svém přístupu ke koncilu vychází z Alberigovy boloňské školy. Proto nepřekvapení, že hledá průnik

kontinuity tradice a její diskontinuitu, která je podle autora ve dvoutisícileté historii církve zjevná (zamysleme se nad vývojem mezi Nicejským a II. vatikánským koncilem). Podtrhuje, že každý koncil znamenal jistou změnu. Kdyby tomu tak nebylo, jaký by potom byl důvod vůbec nějaký koncil konat. Jak tedy definovat změnu, respektive reformu, kterou přinesl II. vatikánský koncil, aniž bychom se tím dostali do rozporu s tradicí? O'Malley se zaměřuje na žánr, formu a obsah koncilu a vychází z přesvědčení, že *verba et res* nemohou být odděleny, a že je tedy třeba interpretovat koncil v jeho celku. To znamená povšimnout si nejen toho, jaká slova, pojmy a výroky se v dokumentech nacházejí, ale také toho, jaká slova a vyjádření absentují. Na základě této analýzy lze dospět k závěru, že II. *Vaticanum* nesleduje tradiční žánry koncilu (*fides et mores*), ale naopak definuje nový *dialogický* žánr. Nemálo slov v samotných dokumentech potom evokuje, že interpretace koncilu musí být otevřená (*open-ended*).⁴⁸ „Stylem, který II. vatikánský koncil přijal za svůj, redefinoval samotný pojem koncilu.“⁴⁹ Na koncilu se tedy skutečně něco *stalo* a odkaz pro interpretaci koncilu z dnešní perspektivy zní následovně: II. vatikánský koncil zachovává kontinuitu s tradicí církve právě ve své diskontinuitě.

Kritičtější postoj zaujímá Neil J. Ormerod.⁵⁰ Varuje před jednoduchou interpretací hermeneutiky reformy jako hermeneutiky kontinuity. Jednostranná aplikace hermeneutiky kontinuity by neodpovídala skutečnosti. Dokonce by se podle Ormeroda mýjela s pravým posláním církve ve světě. Nevyvážená hermeneutika kontinuity je klasický konzervativní anti-typ, který je navázán na určitou tradici a považuje díla minulosti vždy za lepší než díla současnosti. Minulost je normativní, současnost je v krizi. To, co je jiné, co se liší, je vnímáno s podezřením, ba až nepřátelsky. Aplikovat na koncil hermeneutiku, která ‚krotí‘ jeho zásadní význam, je selhání poctivého interpretačního úsilí a mýjí se s posláním koncilu. Integristické tendence a snahy zachovat *status quo*, či dokonce přivolat *status quo ante* odporují autentickému poslání církve, které je třeba hledat v nepřetržitém narušování předpokládaného *statusu quo*, respektive vyrušování z jeho pohodlného klidu.⁵¹ Na koncil se lze skutečně dívat jako na reformu. Vzpomeňme na slova Johna H. Newmana, který říkal: „Ve vyšším světě je tomu jinak, ale žít tady dole znamená změnu a být dokonalým předpokládá měnit se často.“⁵²

Faggioliho knihu *Vatican II: The Battle for Meaning*, kterou poměrně často citujeme, lze rovněž chápat jako odpověď na rukavici hozenou Benediktem XVI. akademické teologii. Faggioli implicitně naznačuje, že obsah papežovy řeči o hermeneutice koncilu lze správně interpretovat pouze s textem *The Ratzinger Report* v druhé ruce. Hermeneutika diskontinuity musí být odmítnuta. Reforma II. vatikánského koncilu je v naprosté kontinuitě s předcházející tradicí, kterou navíc

ještě potvrzuje. Je tedy Benediktova reforma vůbec nějakou reformou?⁵³ V tomto pohledu se zdá, že zápas o interpretaci koncilu má téměř svého vítěze. Faggioli to dokládá zajímavým postřehem ohledně římských pontifikálních univerzit, které neprojevují téměř žádný zájem o koncil a jeho interpretaci.⁵⁴ Jako by papež udělal všechnu práci za teology a historiky.

Do zápasu o koncil se ovšem zapojili i z druhé strany barikády. Benediktovo zmíněné vánoční poselství někteří pochopili jako papežův odsudek boloňské školy, která interpretuje koncil skrze zmíněnou hermeneutiku události. Podtrhování novosti a reformního ducha II. vatikánského koncilu je tedy nemístné. Je oproti tomu třeba koncil interpretovat v linii kontinuity. O to se pokouší sbírka esejů *Vatican II: Renewal within Tradition*.⁵⁵ Při čtení zmíněného díla je však zřejmé, že to, co si jednotliví autoři představují pod pojmem obnova církve v rámci tradice, je značně různorodé a ve skutečnosti každý navazuje na tradice odlišné. Pokud někdo kritizuje podtrhování diskontinuity a namísto toho zdůrazňuje kontinuitu tradice, je třeba se ptát, jakou tradici vlastně míní. O krok dál zašel Mons. Agostino Marchetto, který bez servítků zaútočil přímo na Alberiga, kterého obvinil z krátkozraké a historicky nepravdivé interpretace koncilu. Jeho kniha *Il Concilio Ecumenico Vaticano II*⁵⁶ byla dávana do přímé souvislosti s Benediktovou hermeneutikou reformy, kterou měly názory v ní obsažené legitimizovat. Poněkud bizarně pak působí pokus tradicionalistického římského teologa Roberta de Mattei reinterpretovat II. vatikánský koncil jako vítězství modernismu a tuto (dez)interpretaci vydávat za autentickou odpověď na papežovo volání po hermeneutice reformy.⁵⁷

Alberigovi a boloňské škole se nicméně dostalo téměř okamžitého zastání ze strany odborné veřejnosti. Podle Lamberightse je otázka kontinuity a diskontinuity u Alberiga více než vyvážená. Lamberights rovněž soudí, že Alberigovo dílo, navzdory všem možným kritickým poznámkám, je hlavním referenčním zdrojem k II. vatikánskému koncilu a rovněž rozhodujícím zdrojem pro jeho interpretaci nejen nyní, ale i v budoucnosti.⁵⁸

Že by hermeneutika reformy měla být oficiálním odsudkem vůči Alberigovi, odmítá i Joseph Komonchak,⁵⁹ který nevnímá hermeneutiku reformy jako reakcionářský pokus uvést koncil „na pravou míru“. Komonchak má jistě pravdu, že na problém se nelze dívat černobíle ani z jedné, ani z druhé strany. Americký teolog a historik tak nesouhlasí ani s konzervativci, kteří papeži Benediktu tleskají za tvrdý postoj k tzv. hermeneutice diskontinuity, ani s těmi, kteří v papežových slovech hledají útok na progresivní interpretace koncilu, tedy proti jakékoliv diskontinuitě. Pravdou je, že reforma podle Benedikta XVI. nevyklučuje diskontinuitu. Prává reforma je vždy do určité míry kombinací kontinuity a diskontinuity.⁶⁰

I když nepokládáme Benediktovu hermeneutiku reformy za korekci koncilu či za pokus o zvrat v zápase o jeho interpretaci, je neoddiskutovatelné, že styl církve a jejího přístupu k interpretaci posledního koncilu se s příchodem německého papeže mění. V roce 2007 vydala Kongregace pro nauku víry dokument k výkladu *subsistit in* (LG 8) a papež vyvolal rozruch svým *motu proprio Summorum Pontificum*, umožňujícím častější slavení předkoncilní liturgie. Další poprask způsobilo sejmutí exkomunikace ze čtyř biskupů vysvěcených Marcelem Lefebvrem, kteří se nikterak netajili svým odtaziťým postojem k II. vatikánskému koncilu. Všechny tyto kroky z římského centra vytvořily nový styl a nové teologické ovzduší v katolické církvi.⁶¹

Lze říct, že v atmosféře po roce 2005 jsme v katolické církvi svědky obdobné situace jako po mimořádném synodu roku 1985. Teologové a církevní historici zintenzivňují svoji práci a snaží se rekapitulovat debatu o II. vatikánském koncilu.⁶² Je zde viditelná snaha o apologii koncilu proti revizionistickým tendencím.⁶³ Názor, že II. vatikánský koncil selhal a že to vlastně nebyl žádný závazný koncil, se periodicky vrací s každým jeho blížícím se významným výročím. Dochází tak k paradoxní situaci, kdy se převážně akademická teologie provozovaná na univerzitách pere o význam magisteria všeobecného ekumenického sněmu.⁶⁴ Christoph Theobald zdůrazňuje, že koncil je autentickou interpretací evangelia ve změněném kontextu pluralitního světa. Reforma koncilu nespočívá v ničem jiném a menším než v tradování, respektive předávání pokladu víry v moderní době.⁶⁵ Podobně jako reforma Tridentského koncilu, který reinterpretoval katolickou víru v kontextu reformace, představuje II. vatikánský koncil závaznou reinterpretaci v kontextu dnešního sekulárního věku.⁶⁶

V návaznosti na papeže Benedikta se postupně prosazuje označení II. vatikánského koncilu jako koncilu reformního – ačkoliv tento vývoj jde možná jiným směrem než německý pontifik předpokládal. Reforma *II. Vaticana* znamenala opuštění jistého obrazu víry a církve a postavila před pokřtěné novou výzvu. Mnozí ovšem připomínají, že reformní koncil ještě pořád nebyl zcela uveden v praxi. Stále scházejí institucionální aplikace reformy posledního koncilu především v otázkách ekleziologie (role partikulárních církví) a kanonického práva.⁶⁷ Koncilní reforma, jejíž výzva zazněla z centra katolického světa téměř před 50 lety, nepřestává zavazovat církve ani dnes.

V roce 2013 však na Petrově stolci sedí papež František a ten podle některých komentátorů přichází se zcela novým postojem, který jsme minimálně u dvou jeho předchůdců neměli příležitost zahlédnout. Vždyť již ve své první apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium* mluví papež František o ozdravné decentralizaci církve,⁶⁸ kterou lze vnímat jako rozhodné slovo v uskutečňování reformní vize II. vatikánského koncilu. Vnímáme tak na první pohled rozdílný přístup, než byl

pozitivní koncilní nominalismus Jana Pavla II., který se snažil být velmi otevřený v otázkách *ad extra*, avšak jednal vždy velmi konzervativně ohledně záležitostí *ad intra*. Charismatický polský papež přece jen značně posiloval centralizaci církve. Rozdíl je patrný i mezi snahou papeže Benedikta podat jasné instrukce k interpretaci koncilu a snahou papeže Františka osvobodit odvážnou vizi II. vatikánského koncilu a nechat ji působit v církvi a skrze církev v lidstvu jako celku.⁶⁹

Závěr

Zkušenost II. vatikánského koncilu byla pro jeho účastníky jedinečná a neopakovatelná. Vztah dnešní generace křesťanů a teologů k poslednímu koncilu je určován interpretací, respektive představou ohledně cíle a směřování koncilu. Často jsou to právě papežové, na které ve svých představách navazujeme, anebo se vůči nim vymezujeme.

Jan XXIII. svolal koncil a vtiskl mu jistý étos, který jsme si zvykli označovat termínem *aggiornamento*. Pavel VI. se v koncilu rozhodl pokračovat, byť jeho entuziasmus nelze srovnávat s jeho předchůdcem. Jan XXIII. vnímal koncil jako proces odvážné obnovy církve. Pavel VI. viděl II. vatikánský sněm spíše jako pokračování sněmu prvního. Tímto rozhodně neříkáme, že podle Pavla VI. byl II. vatikánský sněm pouhý pastorační, a tedy vlastně nezávazný koncil. Tuto dezinterpretaci, na kterou se odvolávají různé tradicionalistické skupiny, je třeba jednoznačně odmítnout s odvoláním na slova samotného papeže Pavla VI., který ve své promluvě z 12. ledna 1966 jasně podtrhuje, že koncil byl výkonem řádného učitelského úřadu církve a má nejvyšší magisteriální autoritu.⁷⁰ Jediné, na co hodláme poukázat, je skutečnost, že již rozdíl mezi dvěma koncilními pontifikáty lze považovat za určující pro pozdější interpretaci II. vatikánského koncilu. Boj o výklad začal už na samotném koncilu. „Volba“ papeže ovlivňuje interpretaci dějin církve.

Na tomto se nic nemění ani po koncilu. I krátký pontifikát Jana Pavla I., který se volbou svého jménu rozhodl přihlásit k odkazu svých dvou předchůdců, naznačil, že následující papeži se budou muset vypořádávat s výzvou koncilu. Papežové koncilu nejsou pouze ti, kteří během konání II. vatikánského koncilu zastávali Petrův úřad. Za papeže koncilu můžeme označit i ty, kteří se jako biskupové Říma účastnili a účastní zápasu o výklad koncilu a jeho implementaci.

Polský papež Jan Pavel II. razil nominálně sympatický přístup ke koncilu, který ovšem po celou dobu jeho vlády vyvažoval kritický postoj prefekta Kongregace pro nauku víry Josepha kardinála Ratzingera. Ratzinger jako papež Benedikt

XVI. střídá v čele církve svého polského předchůdce, a byť zavádí sympatický pojem hermeneutika reformy, jeho praktické kroky v čele církve byly v kontinuitě spíše s jeho osobními postoji coby prefekta a teologa.

Papež František přináší novou epochu. Nové období interpretace koncilu, který se stal předmětem vášnivého zápasu. Tento zápas bude zvlášť v tomto období, kdy si připomínáme půl století od zatím posledního koncilu, pokračovat. Ukazuje se tak, že II. vatikánský koncil skutečně byl *událostí*, která nenechává v církvi téměř nikoho chladným.

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1/ LLUIS OVIEDO: „Should We Say that the Second Vatican Council Has Failed?“. IN: *The Heythrop Journal* 49, 2008, s. 716–730.

2/ JOHN D. CAPUTO: *Truth*. London, Penguin Books 2013, s. 200.

3/ Srov. MASSIMO FAGGIOLI: *Vatican II: The Battle for Meaning*. New York, Paulist Press 2012, s. 3–17.

4/ Srov. GIUSEPPE ALBERIGO: „From the Council of Trent to ‚Tridentism‘“. IN: *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*, eds. R. F. BULMAN – F. J. PARRELLA. Oxford, Oxford University Press 2006, s. 19–37; k zápasu o interpretaci Tridentského koncilu viz především s. 19–23.

5/ John O'Malley k tomu kriticky dodává, že se tak stalo navzdory skutečnosti, že „koncil se uskutecnil v centru církve, byl zamýšlen pro centrum církve a původně měl být interpretován a uveden v praxi centrem církve“. *What Happened at Vatican II*. Cambridge, MA, Belknap Press 2008, s. 311.

6/ Vzpomeňme na slavnou Rahnerovu přednášku „Das Konzil – ein neuer Beginn“, kterou pronesl 12. prosince 1965 v Mnichově při příležitosti slavnostního ukončení II. vatikánského koncilu. Český překlad: KARL RAHNER: „Koncil – nový začátek“. IN: *Via* 1968, č. 1, s. 2–6, s. zde 4. Dostupné online <<http://depositum.cz/knihovny/via/strom.clanek.php?clanek=20263>>.

7/ Přehled těchto prvotních studií nabízí PETER HÜNERMANN: „Erste Versuche einer theologischen Aufarbeitung des Konzils“. IN: *Volti di fine concilio. Studia di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, ed. J. DORÉ – A. MELLONI. Bologna 2000, s. 155–192.

8/ Srov. např. *Vatican II: Experience Canadiennes – Canadian Experiences*, eds. G. ROUTHIER – C. E. CLIFFORD. Ottawa, University of Ottawa Press 2011; ERNESTO VALIENTE: „The Reception of Vatican II in Latin America“. IN: *Theological Studies* 73, 2012, s. 795–823; PAUL PULIKKAN: „The Reception of the Second Vatican Council in the Indian Church and Area of Further Realization“. IN: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 71, 2007, s. 208–219.

9/ Srov. THOMAS HUGHSON: „Interpreting Vatican II: A New Pentecost“. IN: *Theological Studies* 69, 2008, s. 3–37.

10/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 9–10.

11/ MARCEL LEFEBVRE: *J'accuse le Concile!* Paris, Édition Saint-Gabriel 1976.

- 12/ První dvě čísla časopisu vyšla už v roce 1964, tedy ještě v průběhu koncilu. *Concilium* č. 1 (1964) si za své téma vytklo dogma, které bylo následováno č. 2 (1964) o liturgii.
- 13/ KARL RAHNER – EDWARD SCHILLEBEECKX: „General Introduction“. IN: *Concilium* 1, 1964, s. 2.
- 14/ *Die Kirche*. Freiburg im Breisgau, Herder 1967.
- 15/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 50–53.
- 16/ Srov. JOSEPH RATZINGER: „Communio: A Program“. IN: *Communio* 19, 1992, s. 436–449.
- 17/ Jak Yves Congar, tak Henri de Lubac se ve svých osobních denících vyjadřují o koncilu jako o historické události nesmírné důležitosti pro církve v moderním světě. Srov. YVES CONGAR: *Mon journal du Concile, I et II*. Paris, Cerf 2002; HENRI DE LUBAC: *Carnets du Concile, I et II*. Paris, Cerf 2007.
- 18/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 66–67.
- 19/ Vzpomeňme na vlivnou knihu YVES CONGAR: *Vrai et faus reform dans l'Eglise*. Paris, Cerf 1950.
- 20/ Srov. RAHNER: op. cit., s. 4.
- 21/ Jak upozorňuje Lieven Boeve, u Josepha Ratzingera jako teologa není zcela jasné, zda považuje *Gadium et spes* za konstituci špatně čtenou, anebo špatně napsanou. Srov. LIEVEN BOEVE: „Ratzinger en de angst voor de wereld. De receptie van Gaudium et Spes in neo-conservatieve middens“. IN: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 48, 1992, s. 205–217.
- 22/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 71–75.
- 23/ JOSEPH RATZINGER – VITTORIO MESSORI: *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*. San Francisco, Ignatius Press 1985.
- 24/ „Boj o interpretaci II. vatikánského koncilu představuje rozhodující bitevní pole v rámci pokračující kulturní války naší společnosti.“ RICHARD J. NEUHAUS: „The Council Called Vatican II“. IN: Týž: *The Catholic Moment: The Paradox of the Church in the Postmodern World*. San Francisco, Harpercollins 1987, s. 61.
- 25/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 12–14.
- 26/ K shrnutí debaty mezi Ratzingerem a Kasperem srov. KILIAN McDONNELL: „The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches“. IN: *Theological Studies* 63, 2002, s. 227–250.
- 27/ Shrnutí Ratzingerovy recepcce koncilu nabízí LIEVEN BOEVE: „La vrai réception de Vatican II n'a pas encore commencé: Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II“. IN: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 85, 2009, s. 305–339.
- 28/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 14.
- 29/ Srov. tamtéž, s. 87.
- 30/ Srov. JOSEPH THOMAS: „Synode 1985“. IN: *Vatican II: Histoire et actualité d'un concile*, ed. P. DE CHARENTENAY. Paris, Études 2010, s. 213–220.
- 31/ GILLES ROUTHIER: „L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synod des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique“. IN: *Le concile et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle*, eds. P. BORDEYNE – L. VILLEMEN. Paris, Cerf 2006, s. 61–88.

- 32/ GIUSEPPE ALBERIGO et al. (eds.): *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I–V. Bologna–Leuven, Mulino–Peeters 1995–2001.
- 33/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 15n.
- 34/ „Ceci est un ‚événement‘ plus dense et plus important que le *corpus* de ces décisions et il ne s’est pas exprimé de façon exhaustive dans celles-ci.“ GIUSEPPE ALBERIGO: „Le concil Vatican II. Perspectives de recherche“. IN: *Revue d’histoire ecclésiastique* 97, 2002, s. 564.
- 35/ MATHIJS LAMBERIGHTS: „Alberigo and/on the history of Vatican II“. IN: *Cristianesimo nella storia* 29, 2008, č. 3, s. 875–902, zde s. 879.
- 36/ JOSEPH A. KOMONCHAK: „Vatican II as an ‚Event‘“. IN: JOHN W. O’MALLEY et al.: *Vatican II. Did Anything Happen?* New York – London, Continuum 2008, s. 24–51, zde s. 27.
- 37/ „Pro II. vatikánský koncil byl charakteristický smysl pro povinnost obnovy církve, žízeň po porozumění, ochota konfrontovat se s dějinami a starost o všechny lidi jako bratry a sestry. [...] Totéž platí pro jeho rozhodnutí, která mají být vykládána nikoliv jako chladné abstraktní normy, ale jako vlastní vyjádření a pokračování této události samotné.“ GIUSEPPE ALBERIGO: *A Brief History of Vatican II*. Maryknoll, NY, Orbis 2006, s. xii.
- 38/ RATZINGER: *The Ratzinger Report...*, s. 35.
- 39/ STEPHEN SCHLOESSER: „Against Forgetting: Memory, History, Vatican II“. IN: *Theological Studies* 67, 2006, s. 275–319.
- 40/ Srov. tamtéž, s. 281–85.
- 41/ Pro můj vlastní pokus definovat toto „před“ srov. MARTIN KOČI: „Origins of the Second Vatican Council and Yves Congar“. IN: *Communio Viatorum* 53, 2011, s. 30–50.
- 42/ Srov. OTTO HERMANN PESCH: *Druhý vatikánský koncil 1962–1965: příprava – průběh – odkaz*. Praha, Vyšehrad 1996.
- 43/ „Discorso di Sua Santità Benedetto XVI alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi“ dostupné online http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_it.html.
- 44/ Byť prvky kontinuity jsou v rámci hermeneutiky reformy silně zastoupeny a samotným Benediktem XVI. potvrzeny, nelze jednoduše ztotožnit papežův pojem reformy s pojmem kontinuity, jak to např. shledáme v článku PAVLA AMBROSE: „Hermeneutika kontinuity a diskontinuity. Druhý rok pontifikátu Benedikta XVI.“. IN: *Teologické texty* 2007, č. 4, dostupné online <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2007-4/Hermeneutika-kontinuity-a-diskontinuity-Druhy-rok-pontifikatu-Benedikta-XVI.html>.
- 45/ Srov. „Discorso di Sua Santità Benedetto XVI...“.
- 46/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 50–53.
- 47/ JOHN W. O’MALLEY: „Vatican II: Did Anything Happen?“. IN: *Theological Studies* 67, 2006, s. 3–33.
- 48/ Např. „církev jako poutnice na zemi“ (LG 6); slova vývoj, změna a reforma v GS atd.
- 49/ O’Malley, 31.

50/ NEIL J. ORMEROD: „The Times They Are a „Changing“: A Response to O'Malley and Schloesser“. IN: *Theological Studies* 67, 2006, č. 4, s. 834–855.

51/ Toto by samozřejmě Joseph Ratzinger nepodepsal. Ratzingerova vize křesťanství mnohem více odpovídá „klidné síle“ na rozbouřeném moři světa než provokativnímu reformnímu hnutí, jehož Pán rozsévá pohoršení. Srov. JOSEPH RATZINGER: „To Change or to Preserve? Political Visions and Political Praxis“. IN: *Values in a Time of Upheaval*. San Francisco, Ignatius Press 2005, s. 11–29. Je zajímavé, že ani takový konzervativce jako Gilbert Keith Chesterton se nezdáhal vnímat křesťanství jako téměř až revoluční hnutí. Srov. G. K. CHESTERTON: *Ortodoxie*. Praha, Leda 2010, s. 167–168.

52/ JOHN HENRY NEWMAN: *An Essay on the Development*. 1909, s. 40.

53/ V tomto smyslu se vyjadřuje i Karim Schelkens, který sice vidí možnost vnímat Benediktovu hermeneutiku reformy jako rozumnou *via media*, ale to nejprve předpokládá důkladné studium pojmu reformy v díle Ratzingera, jehož význam se doposud nezdá jasný. Srov. KARIM SCHELKENS: „Lumen Gentium *Subsistit in* Revisited: The Catholic Church and Unity after Vatican II“. IN: *The Pope Speaks* 69, 2008, s. 255.

54/ Příkladem za vše může být činnost Centra pro výzkum II. vatikánského koncilu na Lateránské univerzitě, které bylo otevřeno v roce 1998, nicméně jeho publikační činnost zdá se končit rokem 2005. Srov. <http://www.pul.it/ricerca/centro-studi-e-ricerche-sul-concilio-vaticano-ii/?lang=en>. Toto skutečně lze jen stěží srovnávat s obdobným centrem výzkumu na teologické fakultě Katolické univerzity v belgické Lovani, které bylo založeno v roce 1970 a od té doby k tématu II. vatikánského koncilu čile publikuje. Viz http://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr_vatii/home#Some Recent Publications.

55/ M. L. LAMB – M. LEVERING (eds.): *Vatican II: Renewal within Tradition*. Oxford, Oxford University Press 2008.

56/ AGOSTINO MARCHETTO: *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*. Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana 2005.

57/ Srov. ROBERTO DE MATTEI: *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai raccontata*. Torino, Lindau 2010.

58/ Srov. LAMBERIGHTS: op. cit., s. 896–897 a 901.

59/ Srov. JOSEPH A. KOMONCHAK: „Benedikt XVI and the Interpretation of Vatican II“. IN: M. J. LACEY – F. OAKLEY (eds.): *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*. Oxford, Oxford University Press 2010, s. 93–110.

60/ Tamtéž, s. 101.

61/ Dovolím si zde zmínit jednu osobní zkušenost. Bývalý teolog papežského domu Wojciech Giertych pronesl dne 27. září 2012 v rámci symposia *Drawing New Strength from Vatican II: A Resource for facing the Challenges of a Post-Communist Church and Society* pořádaného Papežskou univerzitou sv. Tomáše v Římě (Angelicum) příspěvek „The Church: an Educator of Personal Liberty, Vatican II and Post-Communist Europe“. Giertych zde v následné diskuzi označil II. vatikánský koncil za podnik převážně teologické fakulty Katolické univerzity v Lovani a belgických teologů, který se konal v Římě.

- 62/ Zajímavou bilanční prací je např. sborník *Qui a peur de Vatican II*, A. MELLONI – G. RUGGIERI (eds.). Bruxelles, Éditions Lessius 2010.
- 63/ Srov. např. dvoudílnou studii významného anglického katolického teologa: NICHOLASE LASHE: „The Struggle for the Council: I. What Happened at Vatican II?“, „The Struggle for the Council: II. In the Spirit of Vatican II?“. IN: *Japan Mission Journal* 62, 2008, s. 154–160; 247–272.
- 64/ Srov. GILLES ROUTHIER – GUY JOBIN (eds.): *L'autorité et les autorités: L'hermeneutique théologique de Vatican II*. Paris, Cerf 2010.
- 65/ Srov. CHRISTOPH THEOBALD: *La réception du concile Vatican II, I. Accéder à la source*. Paris, Cerf 2009.
- 66/ Srov. PETER HÜNERMANN: „Kriteria recepce II. vatikánského koncilu“. IN: *AUC Theologica* 2, 2012, č. 2, s. 35–57. Peter Hünermann tak identifikuje texty II. vatikánského koncilu s novou „konstitucí“ církve v současném světě.
- 67/ Srov. LADISLAS ORSY: *Receiving the Council: Theological and Canonical Insights and Debates*. Collegeville, MN, Liturgical Press 2009.
- 68/ *Evangelii Gaudium*, čl. 16.
- 69/ RICHARD GAILLARDETZ: *National Catholic Reporter* (25. 9. 2013).
- 70/ Srov. PAOLO VI.: „Inseriti nel patrimonio della Chiesa gli insegnamenti del Concilio“, dostupné online http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1966/documents/hf_p-vi_aud_19660112_it.html.

Mgr. Martin Kočí, MAS (* 1987) vystudoval magisterský obor teologie na KTF Univerzity Karlovy v Praze a následně *Master in Advanced Studies in Theology and Religion* na Katholieke Universiteit Leuven v Belgii. Zde pokračuje v postgraduálním studiu na katedře systematické teologie. Věnuje se především reflexi současného kulturního kontextu křesťanství a dialogu teologie s postmoderní filozofií. Publikuje také na témata II. vatikánského koncilu, teologie náboženství a přínosu Tomáše Halíka pro teologii, respektive filozofii náboženství.





Legenda k obrazovému doprovodu

Jak je zmiňováno na několika místech tohoto *Salve*, II. vatikánský koncil byl mj. sněmem, který sledovala média celého světa. Proto toto číslo *Salve* doprovázejí dobové fotografie, které jsme nasbírali z různých archivů. Zachycují celkovou atmosféru události a oba papeže koncilu. Je na nich ale patrná i pozvolná změna některých výrazových prostředků. Při jeho slavnostním zahájení mají ještě kardinálové dlouhé vlečky (s. 3), papež Jan XXIII. (s. 7, s. 103) je v davu nesen na nosítkách (s. 4). Pro plastičtější obraz jsme zařadili i dvě fotografie posledního předkoncilního papeže Pia XII. s tiárou (s. 8 a 83). Fotografie, kde je zachycen s patriarchou melchitské církve Maximem IV. (s. 8), jako by ani nebyla z 20. století, ale spíš z nějakého historického filmu. Ze snímků papeže Pavla VI. již začíná dýchat jiný svět, zvláště z té, kde před televizní obrazovkou sleduje přistání kosmické lodi Apollo 11 na Měsíci (s. 84). Na jednom snímku je zachycen také s naším kardinálem Josefem Beranem, který se osobně koncilu zúčastnil (s. 139). Fotografie na s. 104 zachycuje biskupa Annibala Bugniniho, jednoho z hlavních hybatelů liturgické reformy. Zajímavá je také fotografie zachycující dva významné koncilní poradce Yvesa Congara OP a mladého teologa Josepha Ratzingera, pozdějšího papeže Benedikta XVI. (s. 120).



Recenze a anotace

Marek Starowieyski: *Slovník raněkřesťanské literatury Východu. Arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2012

Přestože v posledních dvaceti letech byla v češtině vydána celá řádka knih zaměřených tak či onak na téma starého a staršího období křesťanské literatury (hlavně jsou to komentované překlady textů starokřesťanských autorů, ale také monografické studie či výjimečně některé soustavné příručky), stále ještě musíme konstatovat, že patristická studia se v našich zemích vlastně teprve rozvíjejí. Na dlouhá desetiletí byla totiž osudově zasažena hlavně obdobím komunistického režimu, kdy byly kontaktu mezi oblastí filologie starých jazyků na jedné straně a teologií na straně druhé cíleně kladeny překážky takřka nepřekonatelné (mj. bylo téměř nemožné, aby teologové publikovali v odborných filologických časopisech nebo aby filologové studovali nebo viditelněji působili na teologických fakultách). Dnes se již situace podstatně zlepšila, etablovalo se už více autorů zabývajících se soustavněji řeckou a latinskou patristikou, většinou z řad klasických filologů (např. Petr Kitzler, Jiří Šubrt; někteří z nich jsou současně teology jako Jan A. Dus, Jiří Pavlík či Jana Plátová) nebo filozofů a teologů (hlavně dnes již početná a velmi plodná skupinka z okolí Lenky Karfíkové; z „čistých“ teologů starší generace nelze přehlédnout osobnost Václava Ventury), ojedinelé se u nás začínají objevovat teologové, kteří si ze zahraničních studií přivezli přímo patrologickou specializaci (David Vopřada). Latinská i řecká patrologie u nás tedy vykazují poměrně slibnou dynamiku. Téměř úplně stranou u nás ale donedávna zůstávala oblast staré orientální křesťanské literatury.¹ Odborné statí s touto tematikou (resp. komentované překlady kratších pramenných textů) se v českém teologickém prostředí objevily na konci 90. let 20. století v časopise *Orthodox revue* (protagonistou časopisu byl pravoslavný teolog Pavel Milko), pravidelněji a hojněji pak v druhé polovině první dekády nového tisíciletí v obsáhlých svazcích revue pro východní křesťanství *Parrésia* (od roku 2007), kterou rediguje rusista Michal Řoutil (ve spolupráci s Pavlem Milkem) a vydává červenokostelecké nakladatelství Pavla Mervarta v rámci své edice *Pro Oriente. Dědictví křesťanského Východu*.² Ediční řada *Pro Oriente* vydala během posledních několika málo let také řadu monografií, vztahujících se k prostředí orientálních křesťanských církví od starověku přes středověk až do současnosti, ať už odborných studií (přeložených i původních), nebo překladů pramenných textů.³ A právě v intelektuální „líhni“ skupiny kolem revue *Parrésia* a edice *Pro Oriente* vzešla idea předložit českým čtenářům podrobnou příručku, která by podala ucelenější obraz o křesťanství starého Orientu, resp. o starých východních křesťanských literaturách.

Idea měla být realizována přetlumočením knihy předního polského patrologa a překladatele ze starých jazyků (původním vzděláním teologa a klasického filologa) Marka Starowieyského⁴ *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa wschodu* (1999).⁵ Tato Starowieyského práce není ostatně pro čtenáře *Salve* úplně neznámá: číslo 2/2003 z ní totiž v rámci svého tématu „křesťanství na Nilu“

převzalo (v českém překladu a s nepatrnými úpravami) dvě stati, „Přehled koptské patristické literatury“ a „Přehled etiopské patristické literatury“.⁶ Nakladatelství Mervart tedy na podzim roku 2012 přišlo s knihou *Slovník raněkřesťanské literatury Východu. Arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*. V zásadě je to česká verze zmíněné polské příručky z roku 1999, ale podstatně revidovaná, inovovaná a rozšířená. Přetlumočení obstarali teolog specializující se na patrologii Walerian Bugel a polonistka Kateřina Mervartová (oba zkušení překladatelé), náročné redakční práce se ujali Michal Řoutil, Walerian Bugel a Jana Nováková (všichni redaktori revue *Parrésia*).

Swazek je uveden dvojím úvodním slovem Marka Starowieyského – stručnou „Předmluvou k českému vydání“ (s. 9–10; datována 25. 1. 2012) a obsažnější „Předmluvou“ (s. 21–34; datována Vánoci 2009), která čtenáře kurzoricky uvádí do problematiky staroorientální patrologie a zároveň autorsky představuje samu publikaci. Třetí prezentující text, „Ediční poznámku“ (s. 365–368), zařadili čeští redaktori na konec knihy a osvětlují v něm důležitá fakta daná specifiky tohoto českého vydání, zvláště pak způsoby přepisování znaků a hlásek různých abeced a jazyků.

Jádrem knihy je obsažný slovník zahrnující zhruba šest set kratších či delších encyklopedických hesel týkajících se staroorientálních křesťanských literatur (s. 35–314). Většina z nich pojednává o životě a díle jednotlivých autorů, které známe jménem, o spisech anonymních (např. *apokryfní Jidášovo evangelium*) nebo o souborech spisů (např. *Život Kharthli*, svod gruzínských letopisů z 8.–17. století). Některá rozsáhlá, často mnohostránková hesla jsou zasvěcena souhrnnému pojednání na širší téma, a představují tak vlastně přehledné monografické literárněhistorické stati o celku literární tvorby v určitém jazyce („arabská patristická literatura“, „arménská patristická literatura“, „etiopská patristická literatura“, „gruzínská patristická literatura“, „koptská patristická literatura“, „syrská patristická literatura“) nebo v rámci konkrétního ideového proudu („manichejské spisy“), někdy také o celku vymezeném kritérii žánrovými („apofthegmata patrum“ nebo „pléroforia“) i jinými, např. místem nálezů („Nag Hammádí“). Přehledně strukturovaná hesla jsou v závěru zpravidla vybavena hojnými odkazy na relevantní literaturu k tématu (edice pramenů, překlady, sekundární literatura v různých jazycích) včetně upozornění na (dosud skrovnou) existující literaturu v češtině nebo české překlady daného spisu. Slovníkový oddíl následují obsažné a užitečné přílohy: tabulky „Obecná chronologie“ (s. 317–325) podávající synoptický přehled hlavních událostí církevních dějin Arménie, Etiopie, Gruzie, Egypta a Sýrie, „Seznamy biskupů (patriarchů) v hlavních církvích starověkého Východu“ (s. 327–344) a „Místopisný výkladový rejstřík“ (s. 345–364), jehož autorem je Michal Řoutil a který je zcela novým přínosným doplněním knihy vůči původnímu polskému vydání.

Knih je podle mého názoru obsahově nabitá, ale přitom informačně vyvážená. Pokud jde o grafickou a redakční stránku, je obecně zvládnuta velmi dobře, přes mnohé záludnosti, jež přináší už sama kombinace encyklopedického žánru a odborného charakteru knihy, jako je náročná sazba v řadě jazyků (a několika abecedách či transkripcích), nejednoduchá strukturace hesel, různé přehledy a tabulky atd. Občasná (nikoli však častá!) pochybení vznikla většinou v redakční fázi, např. v zacházení s řeckými jmény (na s. 113 „Faustus z Byzantionu“ místo „z Byzantia“, na s. 362 „Ktésifon“ místo „Ktésifón“), v sazbě alfabetou (na s. 354 Νικέφοριον místo Νικηφόριον) či v jinojazyčném

textu (na s. 74 „Esquisse d'une bibliographie der Bar Hebraeus“ místo „de Bar Hebraeus“ – chyba bez opravy převzatá z polské předlohy) neubírají nic podstatného z účtyhodného výsledku. Kniha je vizitkou skutečné mravenčí píle samého autora (i jeho méně viditelných spoluautorů), českých překladatelů, redaktorů i přizvaných konzultantů.

Závěrem zbývá jen podtrhnout zásadní přínos recenzované knihy pro české prostředí a konstatovat, že se jedná o příručku po mnoha stránkách jedinečnou a pro většinu teologů i pro jiné hlubší zájemce o staré východní formy křesťanství v podstatě nepostradatelnou. V dnešní době navíc může vydání této příručky pomoci probudit i mezi širší českou intelektuální veřejností vnímavost k aktuální tragické situaci mnoha starých křesťanských komunit na Blízkém východě, a to ruku v ruce s uvědoměním, že zde nejde jen o problém v úzkém smyslu humanitární (byť hledisko ochrany lidských životů je samozřejmě primární), ale že nelze přehlížet důležitý aspekt zachrany drahocenného kulturního a duchovního dědictví. Snad tedy vydání české verze Starowieyského encyklopedické příručky u nás svým dílem přispěje i k obecnější osvětě, která by vpsledku mohla vést také k účinnému konání – nepřímé i přímé pomoci ohroženým regionům, respektive tamnímu „zbytkovému“ autochthonnímu obyvatelstvu. Jak připomněl autor knihy prof. Starowieyski při jejím slavnostním uvedení v Praze na jaře 2013,⁸ je naléhavým úkolem západního světa zaprvé udělat všechno, aby starobylé náboženské a etnické komunity mohly ve svých domovských zemích dál v pokoji přebývat, a zadruhé konkrétním úsilím chránit (přinejmenším co nejrychlejší katalogizací, vytvářením kopií a edicemi) nezpracované nebo ještě zcela neznámé, často nesmírně cenné rukopisné památky, které se ukrývají v dosud nezničených knihovnách mnoha tamních klášterů a církevních institucí.

Josef Bartoň

POZNÁMKY:

- 1/ Starým orientálním křesťanstvím míníme východní křesťanské duchovní tradice, jež se rozvinuly ve starověku či v raném středověku mimo většinovou řeckou (a slovanskou) jazykovou oblast.
- 2/ Sporadicky se příspěvky věnované staroorientální křesťanské literatuře objevují také jinde – můžeme zmínit např. i náš časopis *Salve* (č. 2/2003, viz níže), komentované překlady některých památek v rámci vyšehradských knižních edicí českých tlumočení staro- a novozákonních apokryfů a zejména první oddíl (s. 15–41) do češtiny nedávno přeložené knihy známého biblisty BRUCE METZGERA: *Starověké a anglické překlady Bible*. Praha, Česká biblická společnost 2010 (z angličtiny přeložil Dominik Opatrný), kde jsou poměrně podrobně představeny staré překlady Písma do syrštiny, koptštiny, etiopštiny, arménštiny, gruzínštiny a arabštiny, ale i velmi torzovitě dochovaná tlumočení do sogdijštiny a núbijštiny.
- 3/ Vedle recenzované knihy jde o tyto publikace: ILARION ALFEJEV: *Izák Syrský a jeho duchovní odkaz*. Přeložili Michal Řoutil a Jaroslav Brož. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2010; PAVEL MIKEŠ – ZDENĚK POLÁČEK: *Moudrost Etiopie: amharská přísloví*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2008; *Arménské kroniky od jezera Van (16.–18. století)*. Přeložila Petra Košťálová. Červený Kostelec, Pavel Mervart

2011; MONIKA ŠLAJEROVÁ: *Palestinská církev dnes. Politická a teologická problematika na pozadí situace církví v Sýrii, Libanonu a Jordánsku*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2009; MONIKA LANGROCK: *Libanonské rozhovory*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2012.

4/ Marek Starowieyski (* 1937) je výrazná postava polské i světové patrologie. Až do svého odchodu do důchodu působil jako vysokoškolský profesor na Institutu klasické filologie Varšavské univerzity a na římském Papežském patristickém institutu Augustinianum. K jeho velkým zásluhám patří mj. velká edice novozákonních apokryfů v polském překladu, nedávno doplněná překladem apokryfů syrských.

5/ MAREK STAROWIEYSKI: *SŁOWNIK Wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa wschodu*. Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1999.

6/ *Salve* 2003, č. 2, s. 58–60 a 63–65 (přeložil Josef Bartoň).

7/ Už v polském *Slovníku* z roku 1999 byl autorem několika hesel významný patrolog a znalec starověkého gnosticizmu Wincenty Myszor, v české verzi byla mnohá hesla upravena, některá i nově doplněna. Arabská a koptská hesla měl na starosti Marek Dospěl, arménská Anna Sochová a Haig Utidjian, gruzínská Vojtěch Kubec, etiopská Zdeněk Poláček, syrská Jaroslav Brož a Michal Řoutil.

8/ Srov. MAREK STAROWIEYSKI: *Starověcí autoři křesťanského Orientu aneb K čemu je slovník literatur starověkého Východu?* (přednáška pronesená v pražském Klementinu 11. 4. 2013; z polštiny přeložil Walerian Bugel).

Tomáš Akvinský: Otázky o ctnostech III. Kardinální ctnosti
Praha, Krystal OP 2014

Tomáš se nejprve ptá, zda jsou prozíravost, spravedlnost, statečnost a uměřenost skutečně kardinálními neboli základními ctnostmi. Ve druhém článku se zabývá otázkou jejich vzájemného propojení: lze mít jednu z těchto ctností a zároveň postrádat jinou, nebo musí být vždy tyto ctnosti v duši přítomné všechny? Třetí článek se ptá, zda jsou si všechny ctnosti v člověku rovny, a nakonec přichází na řadu klasická otázka středověku po významu přirozených ctností pro věčný život.

Ctirad V. Pospíšil: Zápolení o naději a lidskou důstojnost
Olomouc, Vydavatelství Univerzity Palackého 2014

Zápolení o naději a lidskou důstojnost. Česká katolická teologie 1850–1950 a výzvy přírodních věd v širším světovém kontextu je první prací tohoto rozsahu a tematického zaměření u nás. V úvodu autor představuje zejména aplikovanou metodu a zásadně odmítá ideologický ateismus i fundamentalistický kreacionismus. První kapitola je věnována problematice astronomie a kosmologie, druhá pojednává o poměru teologie k darwinismu v oblasti fauny a flóry, konečně třetí a nejspletitější vypovídá o tom, jak se teologie vyrovnávala s teorií evolučního způsobu vzniku – stvoření člověka. V díle se objevuje celá řada nových zjištění také na nevyhnutelných kontextuálních rovinách jednak dějin světové teologie, jednak dějin přírodních věd, a to na světové i české národní úrovni.

Karel Sládek a kol.: Řeckokatolická církev v českých zemích
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014

V souvislosti s migrací po pádu komunistického režimu vzrůstal v českých zemích počet řeckokatolických věřících přicházejících především z Ukrajiny. V roce 1996 byl v Praze Vatikánem zřízen Apoštolský exarchát. Přítomnost řeckokatolické církve proto vyzývá k zamyšlení nad její identitou a posláním v širším kontextu dějin na našem území. S tím souvisí i zhodnocení prostoru českých zemí jakožto místa s cyrilometodějským posláním být mostem mezi křesťanstvím Západu a Východu. Právě těmito aktuálními tématy se zabývá tato kolektivní monografie. Publikace je výstupem badatelského týmu složeného z odborníků z České republiky a Slovenska. Vznikla na základě dlouholeté spolupráce mezi Katolickou teologickou fakultou Univerzity Karlovy v Praze a Řeckokatolickou teologickou fakultou Prešovské univerzity, přičemž do týmu byli přizváni též pracovníci z dalších akademických a církevních institucí.

Ilarion Alfejev: Kristus – vítěz nad podsvětím. Téma sestoupení do pekel ve východokřesťanské tradici

Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014

Kniha metropolity Ilariona Alfejeva se věnuje stěžejnímu tématu dogmatické a liturgické tradice pravoslavné církve: sestoupení Krista do pekel, jeho vítězství nad smrtí a vzkříšení mrtvých. Autor postupně analyzuje novozákonní spisy, apokryfy, památky rané křesťanské poezie, díla východních i západních církevních otců, dále pak hymny Efréma Syrského a kondaky Romana Meloda a v neposlední řadě také liturgické knihy. Některé texty z řečtiny a syrštiny jsou do češtiny přeloženy vůbec poprvé.

Tomáš Halík: Žít v dialogu. Podněty k promýšlení víry

Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2014

Kniha *Žít v dialogu* je druhým dílem souboru tematicky utříděných myšlenek z děl Tomáše Halíka. Zatímco první díl s názvem *Žít s tajemstvím* obsahoval hlavně teologicko-filozofické úvahy, v této navazující knize najde čtenář také sociologické, historiografické a politologické reflexe fenoménu náboženství. Autor se zaměřuje i na otázky vztahu mezi náboženstvími, vztahu české společnosti k víře, vztahu náboženství a politiky, dějinnými proměnami církve a nakonec vztahem víry a humoru.

Lawrence Freeman: Vnitřní světlo. Meditace jako čistá modlitba

Praha, Vyšehrad 2014

Kanadský benediktin Laurence Freeman je známým autorem řady knih o křesťanské meditaci, s níž má bohaté zkušenosti. Spolupodílel se na organizování křesťanského meditačního společenství v Montrealu, roku 1991 založil v Anglii Mezinárodní centrum světového společenství pro křesťanskou meditaci. Aktivně se podííl také na mezináboženském dialogu. V knize nepodává teoretický rozbor, ale praktický návod doplněný řadou užitečných postřehů a rad, které během let nasbíral. Kniha bude užitečná každému vážnému zájemci o tuto křesťanskou praxi.

Tomáš Akvinský: Komentář k Etice Nikomachově – II. kniha
Praha, Krystal OP 2014

Pro Aristotelovu etiku je klíčové téma ctnosti. Probírá se porůznu v celé *Etice Nikomachově*, nicméně její 2. kniha představuje východisko, kde je morální ctnost definována a uvedena do kontextu lidského života a jednání. Ctnostné jednání je pro Aristotela a Tomáše takové, jaké můžeme vidět u ctnostného člověka. Kdo je ale vzorovým příkladem ctnostného člověka? Pro Tomáše je to především Kristus a světci, ale z filozofického hlediska musí věc uchopit jinak, proto definuje ctnostného člověka jako toho, kdo neuhýbá z cesty, na níž ho postavila jeho přirozenost, tedy „člověk, jaký má být.“ Pro dnešní společnost není podvědomým vzorem ani Kristus a svatí, ale už ani zákon lidské přirozenosti. O to důležitější je přemýšlet o těchto věcech explicitně: v čem spočívá ctnost, kam ji zařadit v celku lidské přirozenosti, jak ji získat a rozvíjet, jaké jsou jednotlivé ctnosti a jim odpovídající neřesti? To vše je tématem druhé knihy Aristotelovy *Etiky Nikomachovy* a potažmo komentáře sv. Tomáše.

Lukáš Kotala: Novověká ústní disputace
Praha, Krystal OP 2014

Ústní disputace byla po dlouhá staletí neodmyslitelným jádrem univerzitního kurikula. Je až s podivem, že se na něco tak elementárního a sěžejního mohlo zapomenout natolik, že se nyní jen s velkými obtížemi skládá mozaika pravidel a procesů kdysi tak slavné praxe. Cílem knihy je přiblížit českému čtenáři téma disputací vůbec a především vykreslit základní obraz novověké disputace. Ta představuje závěrečnou fázi dlouhé tradice ústní praxe, a proto je pro její hlubší pochopení nezbytné představit její antické a středověké kořeny. Jádro knihy tvoří část, v níž autor přibližuje jednotlivé procedurální kroky novověké disputace a připojuje k nim alespoň některé relevantní teoretické základy. Poslední kapitola naznačuje některá úskalí disputační metody, která pravděpodobně vedla k jejímu oslabení, ale zároveň ukazuje na možnosti, které by disputace mohla skýtat akademickému životu v dnešní době.

Markéta Jarošová – Radka Lomičková (eds.): Ora et labora. Vybrané kapitoly z dějin a kultury benediktinského řádu
Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2014

Obsahem publikace je jedenáct studií zabývajících se historií a kulturou benediktinského řádu. Díky dochovaným pramenům souborům i hmotným památkám lze sledovat přínos ohromného kulturního dědictví této řehole, která do osudů středoevropské oblasti vstoupila již před tisícem

let. Autoři knihy chtěli poukázat na široké spektrum problémů a pramenů a upozornit na to, že svět středověkých benediktinských klášterů představuje velmi výmluvnou a informačně bohatou kapitolu evropské kultury, kterou lze zajímavě sledovat prostřednictvím světeckých životů a související hmotné i duchovní kultury.

Anna Corethová: Pietas Austriaca. Fenomén rakouské barokní zbožnosti Olomouc, Refugium Velehrad-Roma 2014

Průlomová studie o vztahu mezi náboženskou praxí a životním stylem habsburského domu od konce středověku až po novověk. V odkazu na základní prameny autorka předkládá způsoby, jak fenomén zbožnosti (eucharistie, kříž, světecké osobnosti, relikvie) ovlivnil kulturu nejen samotného Rakouska, ale též zemí, které s ním sdílely historickou odpovědnost.

Ludvík Němec: František Dvorník – mistr historické syntézy Olomouc, Refugium Velehrad-Roma 2014

Poutavý, objevný a dosud nepublikovaný životopis prof. Františka Dvorníka je v době oslav 1150. jubilea příchodu svatých Cyrila a Metoděje na Velkou Moravu připomínkou osobnosti největšího českého byzantologa. Jeho výzkumy jsou pro cyrilometodějskou tradici zásadní. Dramatické životní osudy a průlomové historické objevy rodáka od Svatého Hostýna na Moravě nás uvádějí jak do pohnutých dějin Byzance, tak do souvislostí s událostmi 20. století. Zapomenutý rukopis, po desetiletí uchovávaný v rodinném archivu a skrývajícím mnohá překvapení, sestavil dlouholetý Dvorníkův americký přítel a český historik Ludvík Němec. Součástí knihy je také bibliografie celoživotního Dvorníkova odborného díla.

František Kolouch: Milion duší. Osudy biskupa Josefa Hloucha Brno, Kartuziánské nakladatelství 2013

Autor podrobně nahlédl již do Hlouchova dětství a vylíčil zde detailně rodinné poměry, z nichž vyšel, dále jeho studia, nejprve na arcibiskupském gymnáziu v Kroměříži a pak na teologické fakultě v Olomouci i etapu kněžské činnosti. Podařilo se mu zároveň velice dobře zachytit a zdůraznit ty duchovní postoje a aspekty Hlouchovy činnosti, které se projevují i v pozdějších obdobích a z nichž vychází ve své kněžské a biskupské službě. Hlavní část životních osudů je spojena s obdobím po roce 1945, kdy je jmenován českobudějovickým biskupem.

Jaroslav Vokoun: Dynamika křesťanské tradice
Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2014

Studie se věnuje dynamice křesťanské tradice v perspektivě humanitních a společenských věd. S využitím Gadamerovy filozofické hermeneutiky, Lotmanovy a Uspenského kulturní a historické sémiotiky a Luhmannovy systemické teorie navrhuje autor tři modely, které umožňují lépe pochopit pohyb a proměny křesťanské tradice a aktivně se účastnit na jejím dnešním utváření.

Hans Maier: Svět bez křesťanství – co by bylo jinak?
Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2014

Hans Maier, známý německý politik, historik a politolog v této knize zauvažoval nad stále se opakující otázkou, která znepokojuje lidskou mysl: Co přineslo křesťanství našemu světu, kultuře, politice, představám o nás samých? Odpověděl si na ni jedinečným způsobem, totiž tak, že ukázal, jak by vypadal náš svět bez křesťanství – bez jeho hodnot, antropologie, bez specificky křesťanského pochopení času, přírody, státu, práce nebo umění. Maierův text nechce být pouhou obranou jednoho významného světového náboženství. Křesťanství je mu nevypočitatelným, rozporuplným a přitom kouzelným impulzem, který radikálně ovlivňuje lidské rozhodování, které vyvolává nepřehlédnutelné působení na všechny oblasti lidského života a na společenství, v nichž lidé žijí. Autor přitom čtenář vybízí, aby si jeho intelektuální podněty doplnili svým vlastním pozorováním.

Michal Šroněk – Kateřina Horníčková (eds.): In puncto religionis. Konfesní dimenze předbělohorské kultury Čech a Moravy
Praha, Artefactum 2013

Sborník studií o předreformační a reformační kultuře Čech a Moravy se zabývá problémem konfesní kultury pozdně středověkých a raně novověkých Čech a Moravy. Představuje problém konfesní tvorby na jednotlivých hloubkových analytických studiích jednotlivých děl či jejich skupin. Značná část prací se věnuje výtvarným dílům, ale kniha obsahuje též přesah do liturgické hudby i architektury. Pozitivním přínosem je, že sborník se věnuje produkci různých konfesních směrů, které staví vedle sebe a usnadňuje tak čtenářovi komparační pohled na zkoumané téma. Sborník je členěn do tří tematických sekcí, zabývajících se obecnými aspekty studia reformační kultury v českých zemích, analýzami jednotlivých fenoménů či oblastí reformační tvorby a problémem tolerance a netolerance, tak jak se promítají do konkrétních uměleckých děl.

Tomáš Malý – Pavel Suchánek: Obrazy očiště. Studie o barokní imaginaci Brno, Matices moravská 2013

Kniha historika Tomáše Malého a historika umění Pavla Suchánka nabízí zamyšlení nad barokním uměním, které se tematicky váže k otázce očištění. Text je založený na analýze přibližně 70 objektů (oltářních i samostatných obrazů, soch a kaplí) pocházejících z území Čech, Moravy a Slezska mezi lety 1640–1800. V české historiografii jde o první počín tohoto druhu, neboť informace o zde prezentovaných uměleckých dílech byly doposud publikovány jen roztříštěně, neúplně a často nepřesně v rámci umělecko-historických soupisů a řada památek nebyl dosud zmíněna vůbec. V souhrnu jde o důsledně mezioborové pojednání doposud nezpracované problematiky.

Hanuš Nykl: Náboženství v ruské kultuře Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014

Rusko je z náboženského hlediska jedinečnou zemí. Kromě postavení největšího pravoslavného státu světa má primát i v dalších oblastech. V Evropě je státem s nejvyšším počtem muslimů. V Rusku se také nachází jediná autonomní součást evropského státu, která má převážně buddhistický charakter (Kalmycko). Před revolucí mělo Rusko nejpočetnější židovskou komunitu na světě. Tato země je však bohatá i na další pozoruhodné náboženské jevy. Předkládaná publikace hovoří o fenoménu pravoslaví a jeho hlavních kategoriích (čas, bohoslužba, ikony, obřady), seznamuje s uzavřeným světem starověrců a podává celistvý přehled o hlavních náboženstvích dnešního Ruska.

Pavel Vlček: Chrám sv. Vavřince v Jablonném v Podještědí Praha, Artefactum 2014

Znalec barokní architektury Pavel Vlček předkládá jak poznatky týkající se zaniklých sakrálních objektů středověkého dominikánského kláštera s kostelem, které předcházely barokní monumentální stavbě klášterního a poutního kostela sv. Vavřince s konventem dominikánů, tak zejména podrobné vylíčení výstavby a osudů proslulého Hildebrandtova chrámu, sledovaných na pozadí historických okolností a architektonického kontextu. Dějiny objektu jsou dovedeny až do současnosti. V závěru navazují pasáže věnované uměleckému mobiliáři kostela a nechybí ani stručná „hagiografie“ sv. Zdislavy a soupis literatury, odkazující případného zájemce ke zdrojům jednotlivých názorů.

Anotace připravili Jana Nosková a Benedikt Mohelník OP.
Všechny anotované tituly lze zakoupit či objednat
v Knihkupectví Oliva (<http://www.oliva.op.cz>).





English Summary – Popes and Council

Tomáš Petráček

Holy Popes in Unholy World

On the Debate about the Role and Transformation of Papal Service in Modern Times

The historian Tomáš Petráček in his introductory text examines the paradox, how is it possible that the Church, led in present times by so many holy popes, faces the fact – at least in the West – of increasing alienation of many people. The author outlines the development of the Papal power in relation to the worldly power from the Middle Ages; he highlights especially the Píjan era (1775–1958), and thoroughly presents how a rejection of modernity led to the alienation of the Church to the modern world. Vatican II is then seen as a successful, even if late, coping with modernity, and Pope John XXIII as a truly transitional pope, who closed the epoch of the Píjan papacy, having yet an aspiration to overcome the era of the Constantine Church and the Tridentine one, the pope who opened for the Church the way to the future. Finally the author on the ground of the historical development outlines his own idea of papal holiness in the relation to his completely unique and specific service.

David Vopřada

The Authority of the Councils in the Ancient Church

The patrologist David Vopřada works in his study on the finding that the celebration of the ecumenical councils permeate through the whole Church history as a red thread, and that councils represent the most important expressions of ecclesial communion (*communio*) from the beginning of the Christianity to the present time. The Second Vatican Council aroused a special interest, even among scholars and hierarchy, who began to deal more intensively with the issue of synodality in the Church. The author therefore in his study examines the ancient councils and their authority as a living source of inspiration for the modern time and for the perception of Vatican II. He deals with general questions of the meaning of the council, with their course, with principles of synchronic and diachronic consensus, with Church reception of councils, with relation of the councils and papacy in ancient times, with the revision of the conciliar outcomes, with the presence of non-bishops, etc.

Tomáš Petráček

Audacity and Accountability

Popes and the Second Vatican Council

The study scours in detail the story of Vatican II, and reflects the relationship between the Council (the Conciliar Fathers) and the Popes, as manifested primarily in the process of adoption of certain documents (e. g. on ecumenism, religious freedom, etc.). The author deals with preconditions of launching the Council outlined by the Popes Pius XI and XII, with a birth of idea of the Council by

John XXIII, and his role in its convocation and formation. On the work of Paul VI there is shown the complicated relationship between the Papacy and the Council, the need of the Pope to intervene in the affairs of the Council and to equalize pressures surged at the time. On the comparison of Vatican I and II the author shows a profound transformation in the mentality of the Conciliar Fathers, as well as the one of Popes. He concludes with a statement that among the fruits of the Council belongs awakening of priests, religious and laity, which returns the Church her diversity and creativity, and turns her towards her authentic tradition.

Survey – Popes and Councils

The Revue Salve addressed a range of important personalities of the European Catholicism (H. Bortnowska, W. Bretschneider, F. X. Halas, J. cardinal Meisner, J. Rybář SJ, M. Sievernich SJ, K. Skalický, B. T. Viviano OP, M. cardinal Vlček) and asked them a few questions:

1. Can you recall any particular feelings or impressions associated with the announcement of the Second Vatican Council?
2. Convocation of the Council is associated with the personality of John XXIII. How do you see his contribution to the convocation and course of the Council? What would you describe as his heritage? Does his personality mean, for you personally, any inspiration?
3. The actual continuation of the Council and its further progress depended on the decision of Pope Paul VI. How would you assess his contribution and role in the conciliar and post-conciliar Church development?
4. How would you compare Popes John XXIII, Paul VI and John Paul II with regard to personal holiness, piety, integrity of life, meditative depth, and also with regard to the ability to perceive problems of the Church and to help in solving them?
5. Does not the influence of strong personalities of the Popes (the ones of 20th century, as we know them) affect the principle of collegiality in the Church, on which Vatican II put stress again? How should be the power of Pope's of personality in the Church manifested in a new way?
6. What is, for you personally, the most important part of Vatican II legacy?

Radek Martinek

Above the Princes and the Kings?

Changes of Visual Image of the Papacy after Vatican II

Both Popes John XXIII and his successor Paul VI sent the world clear and understandable signals of change in spiritual climate within the Church, when gradually abandoned some traditional, yet monarchical, aspects of Papal ceremony (e. g. kissing shoes, use of sedan chairs, coronation with tiara, etc.). The Conciliar Popes and all their successors began consciously to emphasise the pastoral dimension of the papal service and collegiality with other bishops. The study focuses on the visual changes in the symbolism of papal ceremonies, and on the changes of its perception from the pontificate of Pius XII to the Pope Francis.

Radek Tichý

Annibale Bugnini and Renewal of the Liturgy

The article is intended to be a cameo of an Italian priest and bishop Annibale Bugnini (1912–1982), who worked on the renewal of the Roman liturgy in the 20th century. The author draws primarily on the Bugnini's own texts and on the memoirs of his colleagues. Although Annibale Bugnini did not participate in the work of the Vatican II, he was a member of the commission preparing and launching the Constitution Sacrosanctum Concilium, and there are on his person and work well perceptible both the sources and consequences of the first Conciliar Document.

Martin Kočí

Cuius concilium? Quae reformatio?

Vatican II and the Struggle for its Interpretation

Vatican II is subjected to various interpretations. This article presents the theological debate about the meaning of the Council in the course of last fifty years. This relatively short period brings about a good many of controversies. What happen at Vatican II? Did happen anything at all? What are the consequences of the Council? The author subsequently presents key figures involved in the battle for meaning of Vatican II: from theological advisors of the Conciliar Fathers (*periti*), through bishops, Roman Curia and Popes, to contemporary academic theologians. The article shows that the history of the interpretation of Vatican II resembles to a pendulum swinging from one side to another. Whatever interpretation leads the discussion (conservative or liberal; hermeneutics of continuity, discontinuity or reform), it is largely dependent on the policy applied by the centre of the Church in Rome. In any case, an ongoing debate proves that the Council is a significant 'event' in the recent Church history.

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

K. Čadková – Extremities sanctitatis

L. Grundman OP – Eucharistická ekzeziologie Dialogu

A. B. Romagnoli – Diskuze o stigmatěch

G. Berceville OP – Sv. Kateřina Učitelkou církve

J. Stejskal – Kateřina Sienská v kázání Jana Jeronýma

sv. Kateřina
Sienská



1/13

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

J. Benáš – Tanach mezi Samaritánským pentateuchem a Septuagintou

A. Mackerle – Text Starého zákona a Kumrán

J. Pavlík – Starozákonní kánon ve starověké církvi

M. Wernisch – Biblický kánon v uvažování M. Luthera

T. Petráček – K otázce definování kánonu na Tridentském koncilu

J. Bartoň – Český starozákonní překlad po roce 1900

kánon
Starého zákona



2/13

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

Y.-M. Blanchard – Světlo v Bibli

M. Evdokimov – Pohledy na téma světa v pravoslavné církvi

N. Schmidt – Nové vitraje (Rauch, Polke, Richter)

P. V. Kohut OCD – „Temný mrak ozahující noc“

A. Kölbl – John Pawsen: Pannohalma a Augsburg

J. Kotas – Světlo v liturgii

světlo



3/13

SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

T. Petráček – Svati papežové v nesvatém světě

D. Voprada – Autorita koncilů starověké církve

R. Martinec – Nad knížaty a králi?

M. Kočí – Druhý vatikánský koncil a zápas o jeho interpretaci

Anketa „Papežové a koncil“

M. Vlk, J. Meisner, K. Skalický, B. T. Viviano OP a další

papežové a koncil



4/13

Rejstřík článků 2013

ANKETA:

Papežové a koncil [H. Bortnowska, W. Bretschneider, F. X. Halas, J. kardinál Meisner, J. Rybář SJ, M. Sievernich SJ, K. Skalický, B. T. Viviano OP, M. kardinál Vlk]. Salve 23, 2013, č. 4, s. 57–82.

ČLÁNKY:

BARTOŇ Josef: Český starozákonní překlad po roce 1900. Kontexty, konfese, předloha, kánon. Salve 23, 2013, č. 2, s. 143–162.

BENEŠ Jiří: Tanach mezi Samaritánským pentateuchem a Septuagintou aneb Je užší kánon dostatečný? Salve 23, 2013, č. 2, s. 21–37.

BERCEVILLE Gilles OP: Prohlášení sv. Kateřiny za Učitelku církve. Pohled historicko-teologický. Salve 23, 2013, č. 1, s. 95–119.

BLANCHARD Yves-Marie: Světlo v Bibli. Salve 23, 2013, č. 3, s. 9–17.

BOUMA David: Několik fundamentálně-teologických poznámek k biblickému a zejména starozákonnímu kánonu. Salve 23, 2013, č. 2, s. 9–19.

BURDA František: Duchovní sémantika funkce světla v nefigurativní malbě. Salve 23, 2013, č. 3, s. 75–85.

ČADKOVÁ Kateřina: Extremitates sanctitatis. Diskuze nad netradičními charakteristikami svatého vzoru Kateřiny Sienské. Salve 23, 2013, č. 1, s. 19–38.

DITTMANN Robert: Deuterokanonické knihy v protestantské tradici se zřetelem k Bibli kralické. Salve 23, 2013, č. 2, s. 127–141.

EVDOKIMOV Michel: Pohledy na téma světla v pravoslavné církvi. Salve 23, 2013, č. 3, s. 19–27.

GRUNDMAN Ludvík OP: Eucharistická ekleziologie Dialogu sv. Kateřiny Sienské. Salve 23, 2013, č. 1, s. 41–70.

KOČÍ Martin: *Cuius concilium? Quae reformatio?* Druhý vatikánský koncil a zápas o jeho interpretaci. Salve 23, 2013, č. 4, s. 121–138.

KOHUT Pavel Vojtěch OCD: „Temný mrak ozařující noc“. Světlo a temnota v mystické zkušenosti Jana od Kříže. Salve 23, 2013, č. 3, s. 45–62.

KOTAS Jan: Světlo v liturgii. Salve 23, 2013, č. 3, s. 37–43.

KÖLBL Alois: Citlivá redukce. Rekonstrukce opatského kostela v Pannonhalmě a chrámu sv. Mořice v Augsburgu od Johna Pawsona. Salve 23, 2013, č. 3, s. 115–118.

MACKERLE Adam: Text Starého zákona a Kumrán. Salve 23, 2013, č. 2, s. 55–69.

MARTINEK Radek: Nad knížaty a králi? Změna vizuálního obrazu papežství po II. vatikánského koncilu. Salve 23, 2013, č. 4, s. 85–102.

PAVLÍK Jiří: Starozákonní kánon ve starověké církvi. Salve 23, 2013, č. 2, s. 79–90.

- PAVLÍK Jiří: Vznik Septuaginty a takzvaný „alexandrijský kánon“. Salve 23, 2013, č. 2, s. 39–52.
- PETRÁČEK Tomáš: Kánon víry a kánon mravů aneb jeden, nebo dva kánony? K otázce definování kánonu na Tridentském koncilu. Salve 23, 2013, č. 2, s. 111–124.
- PETRÁČEK Tomáš: Odvaha a odpovědnost. Papežové a druhý vatikánský koncil. Salve 23, 2013, č. 4, s. 37–55.
- PETRÁČEK Tomáš: Svatí papežové v nesvatém světě. K debatě o roli a proměnách papežské služby v moderní době. Salve 23, 2013, č. 4, s. 9–17.
- ROMAGNOLI Alessandra Bartolomei: Diskuze o stigmatě. Salve 23, 2013, č. 1, s. 73–92.
- SCHENKER Adrian OP: Dnešní pohled na otázku starozákonního kánonu. Teologické důsledky textové kritiky Bible. Salve 23, 2013, č. 2, s. 71–76.
- SCHMIDT Norbert: Nové vitraje – Neo Rauch, Sigmar Polke a Gerhard Richter. Salve 23, 2013, č. 3, s. 93–103.
- STEJSKAL Jan: Kateřina Sienská v kontextu kázání mnicha Jana Jeronýma z Prahy. Salve 23, 2013, č. 1, s. 133–145.
- STUBENRAUCH Bertram: Sakrální prostor jako obraz víry. Teologické předpoklady pro zacházení se světlem ve středověku. Salve 23, 2013, č. 3, s. 67–73.
- TICHÝ Radek: Annibale Bugnini a obnova liturgie. Salve 23, 2013, č. 4, s. 105–119.
- VOPŘADA David: Autorita koncilů starověké církve. Salve 23, 2013, č. 4, s. 19–35.
- WERNISCH Martin: Problematika biblického kánonu v uvažování evropské reformace, především u Martina Luthera. Salve 23, 2013, č. 2, s. 93–108.

EDICE:

- KATEŘINA SIENSKÁ: List králi Francie. Salve 23, 2013, č. 1, s. 147–150.
- PAVEL VI.: Apoštolský list, kterým papež prohlašuje sv. Kateřinu ze Sieny Učitelkou církve obecné. Salve 23, 2013, č. 1, s. 123–130.
- RAJTMUND Z CAPUY: Kateřina ze Sieny z pera Rajtmunda z Capuy. Salve 23, 2013, č. 1, s. 11–16.

RECENZE:

- BARTOŇ Josef: [rec.] Marek Starowieyski: Slovník raněkřesťanské literatury Východu. Arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura. Salve 23, 2013, č. 4, s. 143–146.
- GRUNDMAN Ludvík OP: [rec.] Kartuzián: Láska a ticho. Salve 23, 2013, č. 2, s. 167.
- KOUPIL Ondřej: [rec.] Prudentius: Kniha hodin (Cathemerinon). Salve 23, 2013, č. 3, s. 135–137.
- SCHMIDT Norbert: [rec.] Dom Samuel: Celým srdcem. Salve 23, 2013, č. 1, s. 159–161.
- SKLENÁŘ Michal: [rec.] Radek Tichý: Liturgie evangeliáře. Salve 23, 2013, č. 3, s. 137–140.

1/13 sv. Kateřina Sienská

2/13 kánon Starého zákona

3/13 světlo

4/13 papežové a koncil



www.ctu-uk.cz

SALVE hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

- ☛ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 23 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.
- ☛ Vzhledem ke změnám cen poštovního a dalšímu zdražování jsme museli zvýšit cenu revue Salve na 80 Kč za výtisk při ročním předplatném 300 Kč a sponzorském 500 a více Kč.
Tato cena je však stále výrazně nižší než skutečné náklady.

Staňte se, prosím, předplatitelem SALVE – podpořte tak naši revui!

Číslo účtu pro sponzory: 6375022/2700, variabilní symbol: 72583

Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 - Hradčany

Tel.: 603 229 688

E-mail: dominika@apha.cz

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

Tomáš Akvinský

**Komentář
k Etice Nikomachově**
II. kniha



T. Akvinský:

Komentář k Etice Nikomachově

Pro Aristotelovu etiku je klíčové téma ctnosti. Probírá se porůznu v celé Etice Nikomachově, nicméně její 2. kniha představuje východisko, kde je morální ctnost definována a uvedena do kontextu lidského života a jednání. Ctnostné jednání je pro Aristotela a Tomáše takové, jaké můžeme vidět u ctnostného člověka. Kde je ale ten vzorový příklad ctnostného člověka? Aristotelés na tuto otázku přímo neodpovídá, protože předpokládá, že rozumný člověk má takový vzor takřka před očima ve vznešeném Athéňanovi. Pro Tomáše je to především Kristus a světcí, ale z filosofického hlediska musí věc uchopit jinak, proto definuje ctnostného člověka jako toho, kdo neuhýbá z cesty, na niž ho postavila jeho přirozenost: "člověk, jaký má být".

brož., 236 str., 260 Kč

Tomáš Akvinský

Otázky o ctnostech III

*Kardinální
ctnosti*



T. Akvinský:

Otázky o ctnostech III

Mezi nejvýznamnější otázky, kterými se Tomáš Akvinský zabývá, patří bezpochyby etika. Mezi klíčovými pojmy jeho etiky hrají centrální roli ctnosti. V komplexu pěti disputací o ctnostech (Quaestiones disputatae de virtutibus) probírá Tomáš ctnosti obecně, poté se zabývá božskými a nakonec kardinálními ctnostmi. První otázka (O ctnostech obecně) byla v českém překladu vydána v roce 2012. Přítomný svazek představuje pátou otázku, která se zaměřuje na ctnosti kardinální.

brož., 116 str., 140 Kč

Lukáš Kotala

NOVOVĚKÁ ÚSTNÍ DISPUTACE

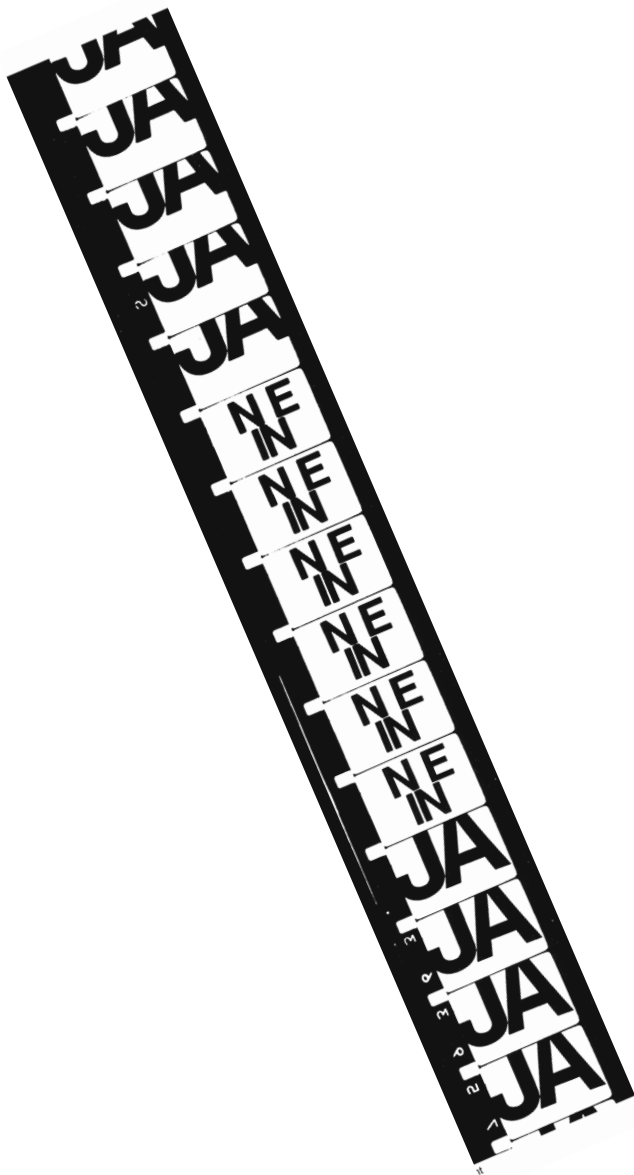


Lukáš Kotala:

Novověká ústní disputace

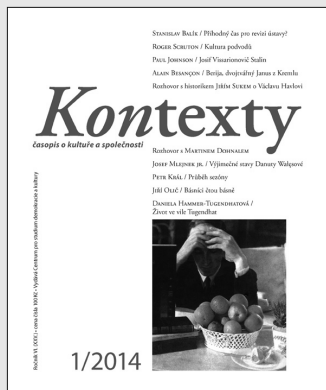
Ústní disputace byla po dlouhá staletí neodmyslitelným jádrem univerzitního kurikula. Je až s podivem, že se na něco tak elementárního a stěžejního mohlo zapomenout natolik, že se nyní jen s velkými obtížemi skládá mozaika pravidel a procesů kdysi tak slavné praxe. Cílem této knihy je přiblížit českému čtenáři téma disputací vůbec a především vykreslit základní obraz novověké disputace. Ta však představuje závěrečnou fázi dlouhé tradice ústní praxe, a proto je pro její hlubší pochopení nezbytné představit její antické a středověké kořeny. Jádrem knihy tvoří část, v níž autor přibližuje jednotlivé procedurální kroky novověké disputace a připojuje k nim alespoň některé relevantní teoretické základy. Poslední kapitola naznačuje některá úskalí disputační metody, která pravděpodobně vedla k jejímu oslabení, ale zároveň ukazuje na možnosti, které by disputace mohla skýtat akademickému životu v dnešní době.

brož., 172 str., 210 Kč



Kontexty

časopis o kultuře a společnosti



Časopis navazuje na to nejlepší z oblasti filosofických, politicko-filosofických, společenských, kulturních a literárních textů časopisů *Střední Evropa* – brněnská verze, *Proglas* a *Revue Politika*.

Vychází 6x ročně v rozsahu asi 100 stran.

Cena jednotlivého čísla 100 Kč,
roční předplatné 500 Kč, sponzorské 1 000 Kč

Pro předplatitele 25% sleva na knihy CDK

Ukázkové číslo zdarma!

Z obsahu čísla *Kontexty* 1/2014

DANIELA HAMMER-TUGENDHATOVÁ / Život ve vile Tugendhat

ROGER SCRUTON / Kultura podvodů

PAUL JOHNSON / Josif Vissarionovič Stalin

ALAIN BESANÇON / Berija, dvojitvárný Janus z Kremle

JOSEF MLEJNEK JR. / Výjimečné stavy Danuty Wałęsové

JÍŘÍ OLIČ / Básníci čtou básně

PAVEL ŠVANDA / Blouznivý básník blouznivého století

Nový ročník 2014, ukázkové číslo zdarma!

Objednávky předplatného nebo ukázkového čísla:

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK),

Venhudova 17, 614 00 Brno,

tel.: 545 213 862, e-mail: objednavky@cdk.cz, www.cdk.cz



SALVE

revue pro teologii, duchovní život a kulturu

číslo 4 ročník 23 (2013)

vychází čtyřikrát ročně

pro Českou dominikánskou provincii a Arcibiskupství pražské vydává:

Krystal OP, s. r. o., Husova 234/8, Praha 1

šéfredaktor: Dominik Duka OP

redakce: Martin Bedřich a Norbert Schmidt

redakční rada /

Josef Bartoň, Dominika Bohušová OP, Gregor Buß, Tomasz Dostatni OP,
Štěpán Filip OP, Ludvík Grundman OP, Klára Jirsová, Pavel Vojtěch Kohut OCD,
Benedikt Mohelník OP, Jiří Pavlík, Tomáš Petráček, Tomáš Pospíšil OP,
Albert-Peter Rethmann, Oldřich Selucký, Karel Šprunk, Petr Štíca, Jaroslav Šubrt,
Alexius Vandrovec OSB, David Vopřada.

sídlo redakce /

Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany

tel.: 603 229 688, e-mail: dominika@apha.cz

Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.

Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jan Linka

překlad do angličtiny: Diana Kopřivová OP

obálka a grafická úprava: Otakar Karlas, Norbert Schmidt

sazba z písem Baskerville Ten OT a John Sans: Pavel Vodička

tisk: DURABO

internetové stránky: <http://salve.op.cz>

distribuce – objednávky /

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

e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302

(Dosavadní předplatitelé obdrží složenku na předplatné poštou.)

cena 80 Kč

roční předplatné včetně poštovného 300 Kč, sponzorské 500 Kč a více

číslo účtu pro sponzorské příspěvky: 6375022/2700 v.s. 72583

MK ČR 67 83

ISSN 1213-6301