SALVE

Revue pro teologii a duchovní život

A. Melloni – M.-D. Chenu, teolog koncilu

J. Gray RSM – M.-D. Chenu a škola Le Saulchoir

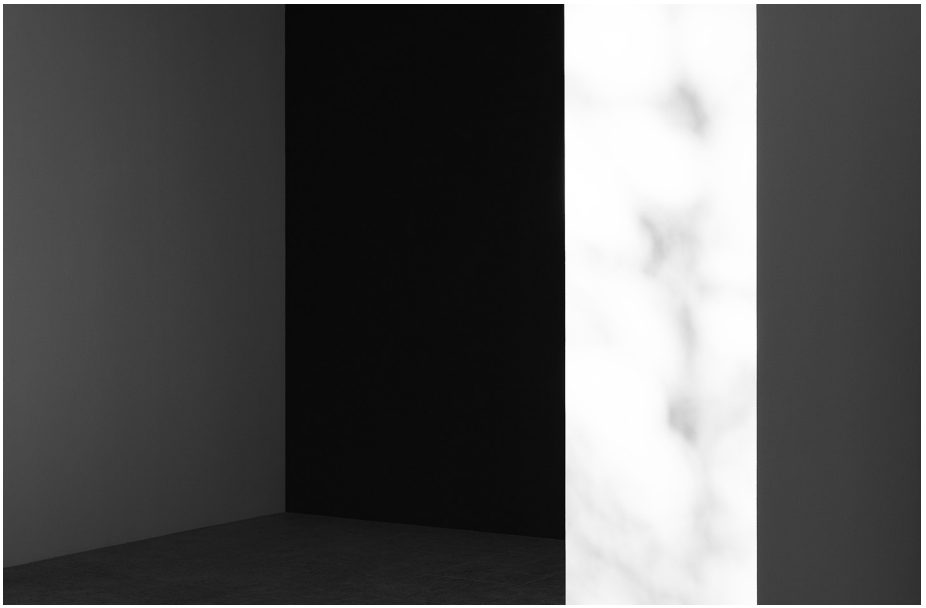
C. Geffré OP – Teologie vtělení a teologie znamení doby

P. Štica – Impulzy M.-D. Chenuho pro sociální etiku

M. Vaňáč – Po stopách M.-D. Chenuho v Čechách

M.-D. Chenu předchůdce koncilu

4/14



Obsah

Editorial / 3

Christian Bauer
Změna místa teologie?
Význam M.-D. Chenuho pro praktickou teologii / 9

Janette Gray RSM
M.-D. Chenu a škola Le Saulchoir
Jeden z proudů katolické obnovy / 19

Měl jsem víru v Boží slovo
Rozhovor s M.-D. Chenum / 37

Claude Geffré OP
Teologie vtělení a teologie znamení doby v myšlení otce Chenuho / 53

M.-D. Chenu, teolog koncilu
Rozhovor s Albertem Mellonim / 73

Petr Štica
Impulzy M.-D. Chenuho pro metodu v katolické sociální etice / 85

Martin Vaňáč
Po stopách M.-D. Chenuho v Čechách / 101

Kalendárium M.-D. Chenuho / 113

Norbert Schmidt
ÜBERRAUM / 119

Recenze a anotace / 131

English Summary / 143

Rejstřík článků 2014 / 147

Editorial

Vážení čtenáři,

v době, kdy si připomínáme půl století od II. vatikánského koncilu, nemůžeme se nevrátit k této události, která dala novou tvář církvi, jež se stává právě díky této události světovou. Nebyla a není to snadná cesta. Je třeba dodat, že na této cestě jak před koncilem, tak během něj a po něm hrála, hraje a musí hrát svou důležitou roli teologie, často opomíjená, nenacházející porozumění a pochopení vně a někdy i uvnitř církve. Důležitou a nezastupitelnou roli v pochopení teologie a toho, co teologie znamená, sehrál otec Marie-Dominique Chenu OP. Jestliže hovoříme v naší postmoderní době o otázce, co je Bůh, kdo je Bůh, je-li vůbec, nacházíme nejrůznější odpovědi, některé diktované rozumem, jiné srdcem, často také i nejrozličnějšími, možná i nejodpornějšími emocemi. Naše odpověď by ale měla být opřena o naši tradici vzdělanosti, protože stavba teologie úzce souvisí se zrozením naší civilizace a kultury, s dobou katedrál a univerzit. Jeden z tvůrců tohoto období, sv. Tomáš Akvinský, autor díla *Summa theologica* (a katedrály jsou nazývány kamennými summami), začíná nikoliv pojednáním o Bohu, ale nejprve si klade otázku, zda je teologie věda, a teprve pak si klade otázku, zda je Bůh. Odvážím se tvrdit, že otec Chenu se narodil v době, kdy se hovořilo o Bohu, aniž by se hovořilo o tom, co je a jaká má být teologie. Je ale třeba si připomenout, že 18. a 19. století vyhnalo teologické fakulty z univerzit. Francouzská revoluce, sekularizační reformy evropských zemí, kulturní boj v Německé říši a jeho odvary v sousedních zemích vytlačily teologii na úroveň praktické nauky pro potřeby řadových duchovních. Teologická obnova, vedená úsilím papeže Lva XIII., se mohla opírat o několik středisek, která se zachránila v Rakousku, Bavorsku nebo v samotném papežském státě. Nově budovaná střediska jako Fribourg, Jeruzalémská biblická škola a koneckonců i Papežský biblický institut procházela „dětskými nemocemi" začátků. Christian Bauer připomíná rozhodnutí otce Chenuho, který při nástupu do funkce rektora školy v Le Saulchoir upozorňuje na ono velké úsilí, které bylo nutné k vykročení na cestu reformy teologického oboru, jehož zakladatelem byl Melchior Cano OP. Znamená to určitý krok srovnatelný se známými reformami v jiných vědeckých oborech, ke kterým se přistoupilo na přelomu 19. a 20. století. Škola Le Saulchoir žila řadu let v belgickém exilu, aby se na konci 30. let mohla vrátit do Francie do Étiolles v Paříži. I to je téma studie Janette Gray RSM. Dovolím si polemizovat s větou úvodního odstavce zmíněného článku, která říká: „Její snažení implicitně odsoudil papež Pius XII." Myslím, že je třeba vidět tohoto

papeže v kontextu doby a uvědomit si, že pokud hovoříme o II. vatikánském koncilu, byl to právě on, kdo byl jeho připravovatelem. Jeho encykliky *Divino afflante spiritu*, *Mystici corporis* a *Mediator Dei* jasně ukazují na velikost a zásadní reformní krok nejen pro studium teologie, ale i pro uchopení církve. Mluvíme o tom, že současný papež František jmenoval kardinály okrajových částí světa. První africký kardinál Rugambwa byl jmenován právě Piem XII. Uvědomíme-li si problematiku II. světové války a angažovanost Pia XII. a jeho nejbližších spolupracovníků, ke kterým patřil i magistr řádu Stanislav Gillet OP, myslím, že musíme být v některých tvrzeních opatrnější. Musíme si také uvědomit, že spor mezi Chenum a Garrigou-Lagrangem byl také sporem mezi učitelem a žákem, vycházejícím z generačního růstu, který je vlastní všem oborům, teologii nevyjímaje. Byrokracie římské kurie zcela jistě nebyla ve chvílích, kdy se musely řešit problémy diktatur, jakými byl fašismus, nacismus či komunismus, zcela pod kontrolou. To se týká právě onoho období, které tvoří bolestnou kapitolu školy Le Saulchoir. Tato poznámka nic neubírá na hodnotě zmíněného článku, ale považoval jsem za potřebné učinit ji jako imperativ spravedlnosti.

Rozhovor s Jacquesem Duquesnem jsem přečetl v perspektivě určité zkušenosti se zasedáním synodů a konzistoří, kde vždy na pozadí diskuzí zůstává svatodušní inspirace. Rozhovor samotný ukazuje na inovativní přístupy, kde vystupuje do popředí otázka interdisciplinarity mezi teologií, filozofií a některými humanitními obory, jako je psychologie či sociologie. Ty se ovšem také pokoušely zbavit teologii její svébytnosti, a nesou také určité penzum viny za řadu krizových momentů současné teologie.

Myslím, že kardinálním článkem, aniž by musel být tištěn v purpuru, je stať Clauda Geffréhо OP. Autor čerpá nejen z literárních materiálů, ale i z života řeholního společenství, ve kterém se oba, jak on, tak otec Chenu, nejenom pohybovali, ale i spolupracovali a diskutovali. Myslím, že jedinečným způsobem odhalil červenou nit' Chenuho teologie, kterou je inkarnace (vtělení), což je jeho naprosto zásadní pojem i termín. Dostáváme se i k definici teologie, která je vědou o víře. Vidíme hledání, které se ptá, zda je možným předmětem zkoumání teologie Bůh jako takový, či zda je teologie vědecké uchopení víry, což znamená, že usilujeme o „uchopení Boha" ve světle naší víry, víry, která je darem. Premisa, ze které vychází, a musíme říci, že je tomášovská, je, že teologie může být vědou, protože víra v člověku neruší rozum, stejně jako milost neohrožuje celistvost lidské přirozenosti. Dává nám také odpověď na vývoj teologie a jednotlivých jejích článků i jejich interpretace, kdy si teolog musí uvědomit, že jedině víra je absolutní a nepodléhá dějinám – ryzí víra ve světle přijatém shůry. Chenuho teologie vtělení se stává teologií dějin. Tyto principy nalézáme rozvinuté především v konstituci

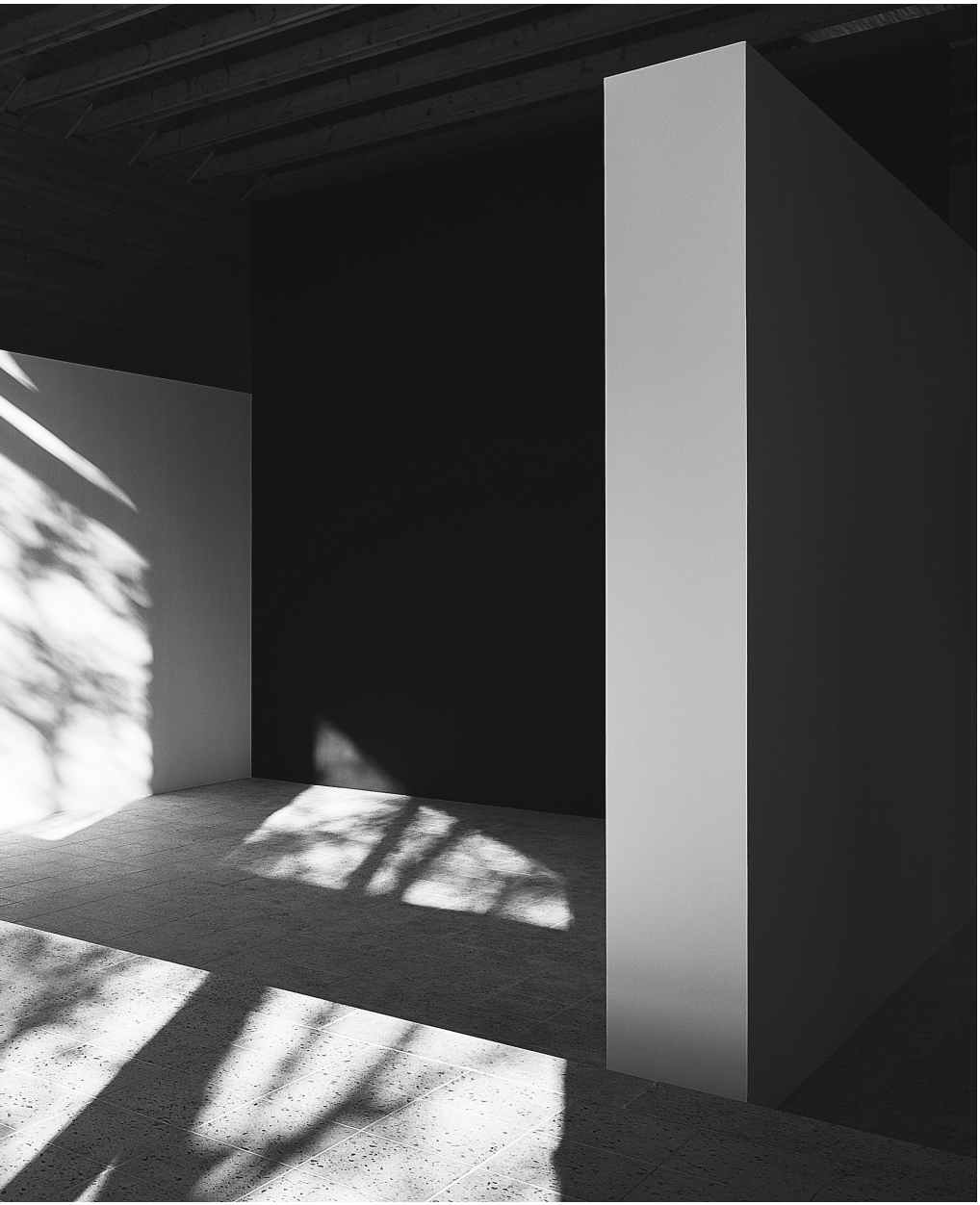
Gaudium et spes a dávají nám plně pochopit základní trend i novost II. vatikánského koncilu v celé šíři a plnosti. Možná že by bylo dobré připomenout dějinnost, či časovou vzdálenost mezi stvořením a vtělením, kdy zdůrazněné filozofické pojetí Boha hrálo svou rozhodující úlohu jak ve středověké scholastice, tak v tomismu či novotomismu. Zde také můžeme vidět hlavní důvod nesouladu mezi Garrigou-Lagrangem a Chenum. Dílo Garrigou-Lagrange *Le sens commune* zůstane jedním z největších vkladů do teologie 20. století a myslím, že je nutné připomenout, proč nejmenšími odpůrci novotomismu byli a často zůstávají matematici, astronomové a kosmologové spolu s ontology. Ona určitá harmonizace mezi tématem stvoření a vtělení je nutná pro rozvoj teologie a církve v 21. století, což také připomněl Ch. F. Potworowski.

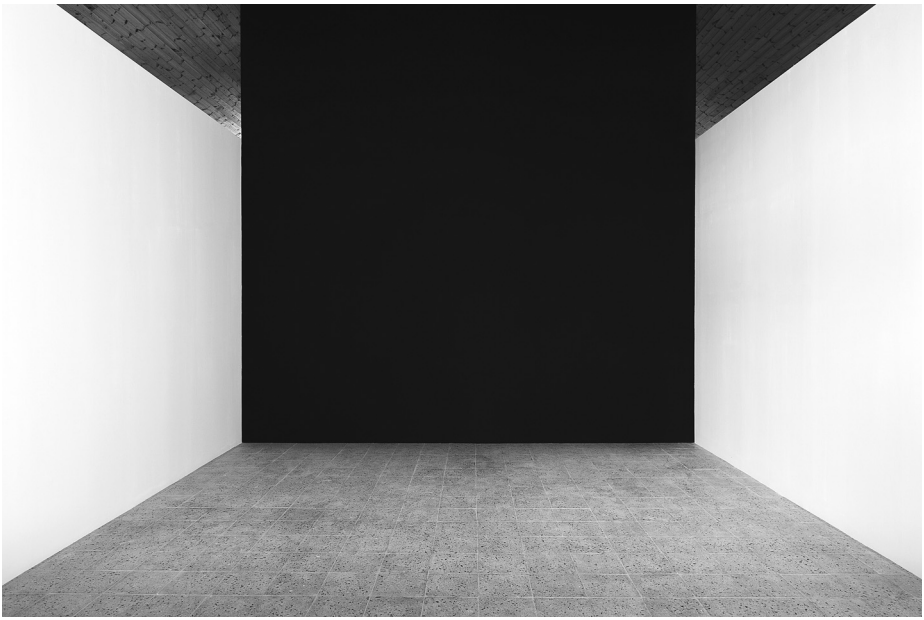
Druhý rozhovor s profesorem Albertem Mellonim se zabývá především přípravou II. vatikánského koncilu ve smyslu významu práce těch, kteří spoluvytvářeli teologickou bázi koncilních dokumentů. Nejenom on, ale i jiní připomínají význam *Deníku koncilu*, který zpracoval a publikoval spolubratr a spolutvůrce dominikánského přínosu k II. vatikánskému koncilu, otec Yves Congar OP. Petr Štica se zabývá otázkou přínosu M.-D. Chenuho pro metodu v katolické sociální etice. Jeho práce vychází převážně z autorů, kteří se zabývají tímto oborem, a můžeme konstatovat, že z velké části pocházejí z německé jazykové oblasti. Důvodem je i ta skutečnost, že první moderní encyklika týkající se sociálních otázek, *Rerum novarum* Lva XIII., byla zpracovávána v německy hovořících oblastech Čech v Boru u Tachova na zámku hraběte Löwensteina pod názvem Borské teze. Stojí jistě za zmínku, že mezi spolupracovníky na ní nacházíme i jméno dominikánského kardinála Zigliariho OP.

Stať Martina Vaňáče se věnuje nesnadnému úkolu vysledovat vliv M.-D. Chenuho v Čechách. Autor statě byl odkázán často na chybějící údaje i určitou zlomkovitost, což vše vyplývá z osudu církve v této zemi, neboť celé období je poznamenáno hnědou a rudou totalitou, které uzavřely možnost kontaktu, a tak vedle osobních setkání, která se týkají především dominikánů, otců Braita, Habáně, Kužely, můžeme jenom sledovat určité časopisecké zmínky. Světlou epizodou je doba Pražského jara. Za podnětnou považuji zmínku o praktickém vlivu M.-D. Chenuho na duchovní proudy, které se objevily v poválečném Československu.

Autorům i redaktorům revue *Salve* děkuji za toto číslo, které chce splatit dluh, ale i vyplnit mezeru, která musí být zaplněna, neboť význam otce Chenuho je nepřehlédnutelný a důležitý i pro současnou etapu života české církve v 21. století.

✠ fra Dominik Duka OP





Christian Bauer

Změna místa teologie? Význam M.-D. Chenuho pro praktickou teologii

Smím vás vzít s sebou na teologickou cestu časem do nedávné církevní minulosti? Následujte mě prosím do kněžského semináře v 50. letech 20. století někde ve francouzské provincii. Rektor semináře zdraví referenta, jenž má ten večer přednášet. Neví tak úplně přesně, koho že má pod jménem „Père Chenu“[1] svým studentům a profesorům vlastně představit. O tomto váženém teologovi slyšel totiž až příliš mnoho rozdílných soudů. Natolik různorodých, že už si není jistý, zda se snad pod tímto jménem neskrývají dvě různé osoby. Představený referent se ujímá slova a využívá všeobecnou nejistotu k tomu, aby se hned v úvodu své přednášky zaměřil na její obsahovou pointu:

Zdá se, že existují dva Chenuové. Jeden z nich je starý medievista s určitou reputací, který je zcela zaujat četbou starých textů a je napěchovaný vědomostmi […]. *A pak existuje ještě jiný, mladý Chenu, který se má čile k světu. Ten stojí uprostřed vřavy moderního světa a* […] *je pro jisté kruhy podezřelý.* […] *Každopádně se zdá, že není příliš vhodný pro dobrou „duchovní přednášku“ v semináři. Pan rektor* […] *při jeho uvítání poněkud váhá, protože si klade otázku, který že z těchto dvou Chenuů k nám teď vlastně dorazil.*[2]

Záhadu vyřešil referent s šibalským úsměvem na rtech. Existuje „pouze jeden a týž“[3] Père Chenu a je to prostě takový teologický „uličník, který se potuluje na okraji církve svaté“:[4]

Je šťasten, že sem dnes večer mohl přijet a promluvit k vám o tom, co mu ze všeho nejvíc leží na srdci – o místě na pomezí nanejvýš vážného studia teologie a stejně vyhraněné apoštolské netrpělivosti evangelia. A potom jsem pronesl přednášku o povaze […] *teologie, která se ze své vlastní podstaty nachází v plné sounáležitosti s evangeliem ve světě 20. století. Rád bych se ještě zmínil o tom, že* […] *rektor přijal moje* […] *představování s důvěřivým smíchem a* […] *mou teologii nakonec shledal přece jen jako velmi zdravou a solidní.*[5]

Právě o tomto neobyčejném teologovi bude v následujícím textu řeč. Přesněji řečeno o jeho charakteristickém kontrastu diskurzivních archivů („studia teologie“) a oblasti praxe („netrpělivosti evangelia“). Z této protikladné jednoty

vzešel jeden z nejdůležitějších teologických spisů 20. století: *Une école de théologie: Le Saulchoir* (*Škola teologie: Le Saulchoir*) z roku 1937. Chenu v něm v předvečer II. vatikánského koncilu předložil odpovídající celkový přístup, jak mluvit o Bohu. Ten se pak měl stát inspirací nejen pro koncil, nýbrž také pro pozdější teologii osvobození. Rovněž dnešní teologie z něho stále ještě může čerpat osvěžující impulzy, a to zejména při vytváření teorie takzvané praktické teologie, na niž se při porovnání s jinými disciplínami nahlíželo vždy s pochybnostmi. Vyškolený historik teologie Chenu je totiž představitelem praktické teologie (s malým „p"), která svou specifickou kreativitu čerpá z permanentní změny místa mezi diskurzivními archivy minulosti a oblastí současné praxe. Tím zároveň také dokládá, že Praktická teologie (s velkým „P") je vědecky vážně pojímaný způsob, jak mluvit o Bohu, nejen jeho aplikace. To znamená, že rovněž místa teologické praxe jsou opravdovými autoritami v diskurzu. Zcela v duchu pojmu Melchiora Cana *loci theologici*. Ta představují všeobecně uznávaná místa v diskurzu (řecky *topoi*), z nichž teologické argumenty získávají svou autoritu. Takto kladené otázky nejsou v žádném případě jen lehce postradatelnými akademickými hrátkami. Spíše platí, že mají zcela zásadní význam pro veškerou pastoraci lidu Božího. Také na poli pastorační praxe musíme totiž dnes umět pojmenovat místa, na nichž lze – vycházeje z archivu teologického diskurzu minulosti – mluvit o Bohu.

Chenuho teologii lze ještě o něco pregnantněji přiblížit pomocí osudového čísla třináct. Existuje skvělý bonmot, který o Chenum říká, že žil ve dvojím smyslu slova „intenzivně ve třináctém".[6] Je tím míněno jednak 13. století, na které se zaměřoval ve svém vědeckém bádání, ale také XIII. pařížský arrondissement (okrsek), což je stará dělnická čtvrť. V obou těchto světech byl Chenu doma a s oběma těmito světy mají co do činění také sankce, které na něho byly uvaleny: v roce 1942 to bylo kvůli jeho programovému spisu *Une école de théologie* a v roce 1954 zase kvůli jeho angažmá ve prospěch dělnických kněží. První opatření se vztahovalo na teologické diskurzivní archivy, druhé opatření se týkalo oblasti pastorační praxe. Když vztáhneme právě řečené na číslo třináct, byly tyto sankce uvaleny na Chenuho zabývajícího se 13. stoletím i na Chenuho angažovaného ve XIII. pařížském okrsku. Teprve koncil mu přinesl jistou rehabilitaci. Právě koncilem totiž skončila historie Chenuho konfliktu s římským učitelským úřadem, která se „poměrně přesně kryla"[7] s pontifikátem papeže Pia XII. Vše přitom znovu probíhalo ve znamení čísla třináct. Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, na které se Chenu významnou měrou podílel a v níž se jako v závěrečném resumé zkomprimovalo učení II. vatikánského koncilu, se totiž dlouhou dobu projednávala pod pracovním označením „schéma XIII". Tato

konstituce reprezentuje změnu teologického paradigmatu církve, která zasahuje až do epistemologických základů jejího počínání a vykazuje všechny rysy změny paradigmatu:

Když slovo Boží promlouvá prostřednictvím toho, že se inkarnuje v dějinách, […] *vyplývá z toho, že se teologický náhled* […] *nerozvíjí primárně na základě textů* [à partir des textes] […]. *Spíše musíme* […] *nechat dnes promlouvat slovo Boží. Potom dojde ke změně místa teologie* [déplacement des lieux de la théologie] […]: *sociální praxe je pak konstitutivním prvkem teologické produkce* […]. *Pokud teologie vychází z praxe* [à partir de la pratique], […] *neznamená to, že zůstává poplatná jisté vnějškovosti.* […] *Spíše pak sama praxe vstoupí* […] *do teologické struktury* […].[8]

Místa teologické praxe („lieux théologiques en acte“[9]) mají pro Chenuho stejnou diskurzivní autoritu jako klasická *loci theologici* Melchiora Cana. Tato „změna místa“[10] Chenuho teologie začala nejpozději jeho programovým spisem z roku 1937, který je důležitým prvkem v dějinách teologie před II. vatikánským koncilem. Chenu zásadním způsobem inspiroval první a poslední koncilní dokument: poselství koncilních otců světu *Nuntium ad omnes homines* a pastorální konstituci o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*. Tyto dva texty nejenže vymezují začátek a konec koncilu,[11] nýbrž reprezentují také jeho změnu teologického paradigmatu. Oba dokumenty vzešly z bezprostřední dynamiky samotného koncilu, zastupují exemplárně onen „concile à la dimension du monde“[12] a tematizují a zároveň dokonávají „koperníkovský obrat“[13] církve ke světu. Koncil principiálně spoluuskutečnil změnu místa Chenuho teologie. Uznal totiž z pozice učitelského úřadu církve autoritu míst teologické praxe[14] tím, že jednotlivé konkrétní pastorační otázky pojednané v pastorální konstituci, které byly původně zamýšleny jako pouhá „adnexa“ (tj. dodatky – pozn. překl.),[15] vyhlásil za vlastní, dogmaticky relevantní součást této konstituce. Text *Gaudium et spes*, na němž měl Chenu nemalý podíl, byl při velmi kontroverzním rozhodování koncilu kvalifikován jako konstituce,[16] tedy prvořadý koncilový dokument, a nejen jako dekret s pastorálními ustanoveními, která by rozvíjela předřazená dogmatická rozhodnutí:

Systematickou hodnotu tohoto hlasování lze sotva přecenit. Toto hlasování totiž vymezuje novou epochu teologie, protože dává jejímu učení nový [= pastorální] *rámec. Marie-Dominique Chenu to formuloval zřejmě jako jeden z prvních* […]. *O této změně místa* [teologie] […] *svědčí skutečnost, že druhá hlavní část pastorální konstituce je samostatnou hlavní částí, a nikoli jen dodatkem* […].[17]

Toto rozhodnutí koncilu je recepcí světové církve prvního řádu, která činí z Chenuho jednoho z „církevních otců“[18] moderní doby. Recepcí, která se dlouhou dobu jevila jako nepředstavitelná. Studium této problematiky nás uvádí do opravdové církevní detektivky, v níž se před námi objevuje jako pod mikrohistorickým drobnohledem celé 20. století. Tato detektivka je napínavá od první do poslední stránky, dochází v ní k překvapivým zvratům a má otevřený konec. Setkáváme se v ní s otázkami, v nichž se stále ještě skrývá napětí. Chenuho teologie dokáže proto i v naší době nadále elektrizovat. Čerpá svou energii z „paradoxní jednoty“[19] jediné, jen zdánlivě rozpolcené teologické osobnosti a není v žádném případě zastáncem „oportunistického přizpůsobování“,[20] nýbrž vede spíše přímou cestou „en profondeur du mystère“ – do hlouby mystéria:[21]

Pokud existuje jen jediný Chenu, pak je tomu tak proto, že přijal milost teologie, jejíž první zákon spočívá v tom, že je jedna jediná, spekulativní a praktická zároveň […]*, je slovem Božím uprostřed světa, kde duch dnes* […] *pokračuje v díle Kristova vtělení a uskutečňuje je. Jako mystické tělo Kristovo v dějinách* […] *je církev „en acte“* […] *místem teologie.*[22]

V tomto citátu se ozřejmuje celý Chenu. Zde vykládá všechny karty na stůl. Světově uznávaný historik 13. století a vnitrocírkevně kontroverzní současník z XIII. pařížského okrsku je jedna a tatáž osoba. A ta vděčí za svou hlubokou jednotu „theandrickému mystériu“[23] Boha a člověka. Jinak a s ohledem na strukturní gramatiku jeho myšlení řečeno: jde o „podobu teologického myšlení“[24] inkarnace. K jeho „gramatice vybudované na předložce v“ odkazuje záměrně zvolený „paralelismus“[25] v názvech tří děl z doby kolem koncilu, která obsahují některé z nejdůležitějších Chenuho spisů: *La foi dans l’intelligence – L’evangile dans le temps – Peuple de Dieu dans le monde* (Víra v myšlení; Evangelium v čase; Lid Boží ve světě). Tyto sborníky tvoří „triptych“[26] Chenuho teologie vtělení. Shrnují důležité texty vzniklé během pěti desetiletí a umožňují sledovat pozvolné formování jeho koncilní teologie. V nich je zřejmý vlastní teologický přístup, který tvořil již základ spisu *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Nejpozději od II. vatikánského koncilu si světová církevní veřejnost jasně uvědomuje, že v tomto raném programovém spisu je již obsažena celá Chenuho teologie. Uskutečňuje se v něm zjevná změna místa teologie. Jednak jde o změnu místa prvního řádu, která je především přesunem praxe na nová místa teologického kvasu. Jednak jde o změnu místa druhého řádu, která představuje přesun autorit uvnitř klasických teologických míst. V prvním případě mění místo teolog, ve druhém případě mění místo teologie. Jde tedy, řečeno slovy Chenuho pozdního žáka Clauda Geffrého, o přesun diskurzivní praxe na nová „místa teologické produkce“[27] a zároveň o přesun

základní teorie na nová „teologická místa ve striktním smyslu slova“.[28] Přitom je důležité, že ani jedna z těchto změn nemůže existovat bez té druhé. Pastorální konstituce o církvi *Gaudium et spes* se hlásí k obojímu. Dokonává nejen přesun místa pastorace církve do světa, nýbrž také změnu místa teologie.

Tuto souvislost osvětluje jedna anekdota. Chenuho teologická změna místa mohla totiž vést ke stejně zábavným jako poučným záměnám. Na konci 70. let 20. století byl jednou pozván k přednášce o „třináctém“. Míněn byl XIII. pařížský okrsek. Jenže Chenu se dostavil na místo s rukopisem pojednávajícím o 13. století. Celou záležitost vyřešil žertem: „V zásadě jde přece o jednu a tutéž věc.“[29]

Z německého originálu pro revue *Salve* přeložil Petr Kaška.
Tento překlad byl lektorován.

POZNÁMKY:

1/ Srov. Christian Bauer: „Marie-Dominique Chenu (1895–1990)“. IN: Gregor M. Hoff – Ulrich H.-J. Körtner (eds.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse – Akteure – Wissensformen* (Band 2: 16. bis 20. Jahrhundert). Stuttgart 2013, s. 319–336, 319n.

2/ M.-Dominique Chenu: „Regard sur cinquante ans de vie religieuse“. IN: Claude Geffré (ed.): *L'hommage différé au Père Chenu*. Paris 1990, s. 259–268, zde s. 259.

3/ Tamtéž.

4/ Týž: *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*. Paris 1975, s. 61.

5/ Týž: „Regard sur cinquante ans de vie religieuse“..., s. 259.

6/ André Duval: „Présentation biographique de M.-D. Chenu par ses œuvres essentielles“. IN: Institut Catholique de Paris/Centre d'études du Saulchoir (eds.): *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et Modenité*. Paris 1997, s. 11–23, zde s. 18.

7/ Ludwig Kaufmann: „Gott im Herzen der Geschichte. M.-D. Chenu (1985–1990), eine notwendige Erinnerung an französische Impulse“. IN: Marie-Dominique Chenu: *Kirchliche Soziallehre im Wandel*. Fribourg–Luzern 1991, s. 101–121, zde s. 109.

8/ M.-Dominique Chenu: „Théologiens du tiers monde“. IN *Concilium* 1981, s. 37–44, zde s. 41n.

9/ Týž: *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Paris 1985 [originální vydání: Tournai 1937], s. 142.

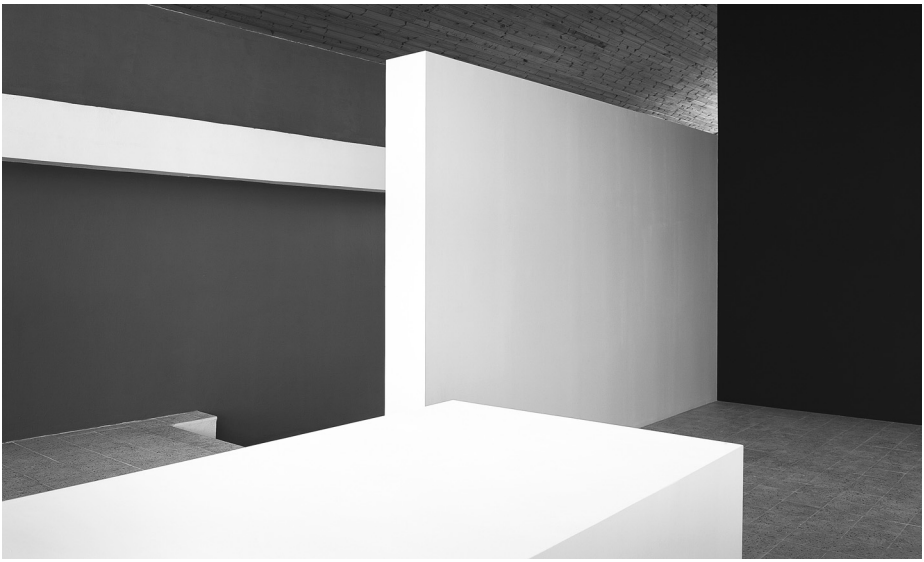
10/ Srov. Christian Bauer: *Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir* (2 svazky). Münster 2010.

11/ Heimbach-Steins: „‚Erschütterung durch das Ereignis' (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie“. IN: Gotthard fuchs – andreas Lienkamp (eds.): *Visionen des Konzils*. Münster 1997, s. 103–121, zde s. 104.

12/ Srov. M.-Dominique Chenu: „Un Concile à la dimension du monde“. IN: Týž: *L'évangile dans les temps. La parole de dieu II*. Paris 1964, s. 633–637.

13/ Týž: „Ein prophetisches Konzil". IN: Elmar Klinger – Klaus Wittstadt (eds.): *Glaube im Prozess: Christsein nach dem II. Vatikanum* (Für Karl Rahner). Freiburg/Br. 1984, s. 16–21, zde s. 17.
14/ K aktuálním diskuzím srov. Christian Bauer: „Pastorale Lehrverkündigung? Wider die Relativierung der dogmatischen Autorität des Zweiten Vatikanums". IN: *Diakonia* 2013, s. 43–47.
15/ Srov. Hans-Joachim Sander: „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*". IN: Peter Hünermann – Bernd-Jochen Hilberath (eds.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Bd. 4). Freiburg/Br. 2005, s. 581–886, zde s. 626–637.
16/ Srov. tamtéž, s. 644–691.
17/ Tamtéž, s. 689.
18/ Jean Desailly: *Prêtre-ouvrier. Mission de Paris 1946–1954*. Paris 1997, s. 283.
19/ Chenu: „Regard sur cinquante ans de vie religieuse"..., s. 260.
20/ Týž: „Une constitution pastorale de l'Église". IN: Týž: *Peuple de Dieu dans le monde*. Paris 1966, s. 11–34, zde s. 15.
21/ Tamtéž, s. 19.
22/ Týž: „Regard sur cinquante ans de vie religieuse"..., s. 260.
23/ Týž: *Une école de théologie*..., s. 137.
24/ Heimbach-Steins: op. cit., s. 109.
25/ M.-Dominique Chenu: *Peuple de Dieu dans le monde*. Paris 1966, s. 5.
26/ Michael Quisinsky: *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum*. Münster 2007, s. 40.
27/ Claude Geffré: „Conclusion". IN: Institut Catholique de Paris (ed.): *Le déplacement de la théologie. Actes d'un colloque méthodologique de Février 1976*. Paris 1977, s. 171–178, zde s. 172.
28/ Tamtéž.
29/ Citováno podle: Étienne Fouilloux: *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II. 1914–1962*. Paris 1998, s. 138.

Prof. Dr. Christian Bauer (* 1973) je německý teolog. Působí jako profesor pro interkulturní pastorální teologii na Univerzitě v Innsbrucku. Svou disertaci věnoval právě M.-D. Chenumu (*Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir*. Münster 2010).



Janette Gray RSM

M.-D. Chenu a škola Le Saulchoir

Jeden z proudů katolické obnovy

Úvod

Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) byl zvěstovatelem velkých meziválečných teologů, kteří započali návrat k pramenům vedoucí k II. vatikánskému koncilu. Od začátku 20. let 20. století prosazoval studium sv. Tomáše Akvinského v příslušném intelektuálním a sociálním kontextu filozoficko-teologické renesance, která nastala ve 12. a 13. století v Paříži. Chenu je přitom nejméně známý z těchto katolických reformátorů. Daleko oceňovanější jsou jeho student a kolega Yves Congar OP a další z jeho studentů Edward Schillebeeckx OP. Většího uznání se dostalo dokonce i jeho jezuitským současníkům, Henrimu de Lubac a Jeanovi Daniélouovi. Avšak Chenu sehrál zásadní roli při historickém znovuobjevování teologických pramenů, jež vyústilo v „novou teologii" (*nouvelle théologie*). Toto pejorativní souhrnné označení vzešlo od vatikánských cenzorů a vztahovalo se na souběžné, ne však totožné úsilí teologických fakult za II. světové války: jezuitské školy ve Fourvière v Lyonu a dominikánské školy Le Saulchoir sídlící původně v Kain-lez-Tournai poblíž belgického Tournai a po roce 1937 pak v Étiolles u Paříže. Jejich snažení implicitně odsoudil papež Pius XII. encyklikou *Humani generis* (1950).[1]

Chenuho teologie se utvářela v mezích vytyčených ustanovením papeže Lva XIII., že neoscholastický tomismus má být „univerzální teologií" latinského katolicismu (1879), a zákazem veškerých tendencí vedoucích k teologickému „modernismu", jenž vzešel od Pia X.[2] Analytická scholastika, jež byla takto výlučně stvrzena, se definovala propozičním obsahem a deduktivní metodou. Chenu ji označoval „moderní scholastika", čímž zdůrazňoval své přesvědčení, že její pravý původ tkví v osvícenském racionalismu, a ne v nepřerušené návaznosti na středověké tomistické myšlení.[3] Podle Chenuho tato pozdní scholastika redukovala teologii na propoziční apologetiku, která převzala racionalistický styl moderny, proti níž se snažila bojovat. Ve spise *Un école de théologie: Le Saulchoir*, svém manifestu za reformu teologického kurikula, poznamenal: „V dnešní metodě převládá logický formalismus na úkor zvídavosti a středověké pojetí ‚disputace' se nahrazuje ‚scholastickými cvičeními', jež jsou pouhou parodií dialektiky."[4]

Její výsledný solipsismus odsouval teologii na okraj současného světa.[5] Místo ní Chenu navrhoval inovativní teologické přiblížení současnému myšlení, jež by tuto marginalizaci mělo překonat. Podporu nacházel v příkladu sv. Tomáše Akvinského ve 13. století. Chenuho návrat k pramenům začal diachronním studiem celého Tomášova díla v jeho kontextu, což ukázalo, nakolik se „moderní scholastika" odchyluje od Tomášovy teologie. Toto dílo později vyšlo jako *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (1950).[6] Chenu v něm odhalil, nakolik měl Tomáš co do činění s dobovým kontextem a nedávno znovuobjevenou aristotelskou filozofií. Postavil tak do kontrastu Tomášovu teologii s formou systematického výtahu příručkové teologie raného 20. století.[7]

Chenu nechápal „návrat k pramenům" (*ressourcement*) jako historické bádání kvůli sobě samému (jeho přístup nebyl „antikvářský", jak později podotkl Congar); cílem bylo s pomocí těchto pramenů vymanit Tomášovu teologickou metodu a jeho současníky ze zajetí analytické „moderní scholastiky". Reflexí technik a kritických přístupů užívaných v minulosti měla teologie 20. století najít způsoby, jak se – „s novou svěžestí", jak říkal Chenu – zabývat současnými teologickými a filozofickými otázkami.

Prameny toku: „v římském proudu"[8]

Chenuho školitelem při jeho doktorských studiích na římském Angelicu (Papežské univerzitě sv. Tomáše Akvinského) byl Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964), čelný představitel analytické scholastiky, kterou Chenu později odmítal. Garrigou-Lagrange předtím v letech 1904–1909 vyučoval na škole Le Saulchoir a na Angelicu působil v letech 1909–1959. Sám už dříve začal s vlastním „návratem k pramenům": prosazoval studium sv. Jana od Kříže, čímž vrátil do teologického kurikula na Angelicu mystickou teologii, jež v něm od osvícenství chyběla. Chenu si tohoto „velkého mistra" cenil pro jeho učenost a velkorysou podporu, třebaže Garrigou-Lagrangovi přisuzoval i do očí bijící neznalost historie a jejího významu pro nauku a teologii.[9] Chenuho disertace, nazvaná „O Tomášově kontemplaci: psychologická a teologická analýza kontemplace", sice byla ovlivněna důrazem Garrigou-Lagrange na spiritualitu, ale zároveň na Tomáše aplikovala historickou metodu exegety Marie-Josepha Lagrange OP.[10] Navíc k nelibosti Garrigou-Lagrange zkoumal Chenu sv. Tomáše Akvinského v širším kontextu jeho středověkých současníků, františkánů 12. a 13. století.[11]

Chenuho celoživotní důraz na to, že je naprosto nezbytné zkoumat středověké prameny v jejich historickém kontextu, se do značné míry opíral o toto studium

sv. Tomáše Akvinského. U Garrigou-Lagrange tím sice vyvolal znepokojení, avšak Chenu si svou brilantností získal svého učitele natolik, že mu Garrigou-Lagrange po dokončení jeho doktorátu nabídl, aby mu pomáhal s výukou na Angelicu.[12] Congar a historik Fouilloux se domnívají, že Garrigou-Lagrangovo zklamání nad tím, že Chenu tuto nabídku odmítl, zapříčinilo jeho pozdější nevraživost vůči němu. Nicméně Chenu se i po návratu k výuce na Le Saulchoir inspiroval Garrigou-Langangovým návratem k pramenům mystické teologie a návratem spirituality do studia teologie. Později Chenu podotkl, že on a Garrigou-Lagrange vycházeli z velmi odlišného chápání teologie a spirituality.[13] Podle Ferguse Kerra OP dílo Garrigou-Lagrange „až příliš připomíná vysoce abstraktní a sylogistický výklad souboru kvazieukleidovských teorémů".[14] Zdá se však, že tohoto metodologického rozdílu si povšiml jen mladý Chenu, a nikoliv Garrigou-Lagrange, jelikož krátce po Chenuho návratu do Le Saulchoir koncem roku 1921 ho Garrigou-Lagrange opět neúspěšně požádal, aby se k němu připojil na Angelicu.[15] Toto pozvání bylo možná pokusem odvrátit Chenuho bádání od inovativnějšího akademického prostředí v Le Saulchoir; tomu by odpovídal i Garrigou-Lagrangův prudký odpor po vydání spisu *Le Saulchoir* v roce 1937.

„Jako ryba ve vodě": Le Saulchoir

Od počátku 20. století byl pod vedením Ambroise Gardeila OP (1905–1911)[16] Le Saulchoir centrem textového bádání s pověstí historické kritičnosti, jež tehdy – kvůli „antimodernistickému" útlaku – byla mimo tübingenskou školu a dílo Johanna Möhlera neobvyklá. Chenu se po návratu na Le Saulchoir podle vlastních slov cítil „jako ryba ve vodě".[17] Vyučoval tam dějiny křesťanské nauky a pohroužil se do jejích historických proměn, což určilo směr jeho budoucí teologie. Chenu zdůrazňoval, že se nejedná o „historii dogmatu", jelikož nauka – spíše než „dogma" – umožňuje historický výklad bez nevyhnutelného odsouzení za relativismus.[18] Jak později podotkl Yves Congar, jeho student, kolega a přítel: „Právě na dějinách nauky nám ukazoval hledání historické pravdy, tedy drama, kdy člověk rozebere všechny strany určitého problému a vyloží, v čem spočívá jeho správné i nesprávné chápání… Otázky jsme potom prožívali jako cvičení v řešení problémů."[19]

Díky týmovému přístupu ke studiu primárních pramenů na Le Saulchoir si Chenu rychle osvojil historické dovednosti, jež ho vybavily pro jeho přelomovou studii zasazující teologii sv. Tomáše Akvinského do kontextu (1927).[20] Jeho cílem bylo ukázat, jaké místo Tomáš zaujímal v teologickém kvasu své doby, zdůraznit

revoluční povahu jeho díla a dát tak najevo teologům na počátku 20. století, že i oni by se měli zabývat soudobou filozofií a sociálními otázkami. Radikální záměr ležící u počátků Chenuho prací o dějinách nauky je nejvíce zřejmý z jednoho příběhu spadajícího do jeho raného období v Le Saulchoir. Congarovi utkvělo setkání s Chenum, na němž se smluvili, že se pustí do vymýcení „moderní scholastiky":

Jednoho dne jsme si povídali u vchodu do starého Saulchoiru a dospěli jsme k hluboké shodě – zároveň intelektuální, životní a apoštolské na myšlence pustit se do „likvidace barokní teologie". Byl to okamžik silného a naprostého duchovního sjednocení. Vypracovali jsme plán a rozdělili si úkoly. Dodnes mám spis, který jsme tehdy sestavili… Nešlo o to, vytvořit něco negativního: ono odmítnutí bylo jen rubem aspektů, jež byly pozitivnější… Základem našich snah bylo to, co se o něco později začalo označovat jako „návrat k pramenům".[21]

Congar sice tvrdil, že nešlo o nic „revolučního", nicméně on i Chenu byli brzy nato pokáráni a generál dominikánského řádu Martin Gillet odvolal Chenuho z pozice regenta studia na Le Saulchoir za to, že „doporučoval návrat k pramenům". Congar později upozornil na zásadní odlišnost: podle něj nešlo o „pouhou odtažitou vědeckou rekonstrukci ani o planý pokus o to, co nazýval ‚návrat k původnosti'".[22]

Ještě před těmito událostmi Chenu v článku „Position de la théologie" (1935) zesílil svou historickou kritiku „moderní scholastiky".[23] Zdůrazňoval, že zjevení i vtělení se projevují v teologické práci lidského rozumu, a proto se teologie ocitá v historickém rámci vytčeném těmito doktrínami. Připomněl princip, který sv. Tomáš Akvinský vyvodil ze sv. Augustina: „Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis" (*ST* 2a2ae 1 ad 2), tedy že lidský způsob zkoumání konstituuje víru a teologii stejně jako jiné oblasti lidského poznání.[24] V článku rovněž napadl extrémní racionalismus „moderní scholastiky" a jím způsobené oddělení víry a rozumu, a prosazoval naopak jejich součinnost a kritické spolupůsobení v teologii: „Pokud by člověk mohl skutečně poznat Boha, poznával by ho lidsky."[25] Pro Chenuho tedy k teologii a víře nezbytně patří lidská subjektivita, jelikož s Bohem se setkáváme jen skrze své lidství.[26] Teologie se vytváří jak ze zjevených „daností", tak z filozofických „konstruktů".[27] Chenu tvrdil, že teologie vyžaduje dějinný „návrat k prvotním zkušenostem", má-li se ověřit hodnota všech odvozených či abstraktních propozic. Jedině návrat ke zkušenostním a historickým zdrojům teologie může překonat stagnaci vyvolanou zaměřením na vyvozování abstraktních formulací.[28] Pozitivní a spekulativní teologii již nelze udržet oddělené.[29]

Zde Chenu zasadil utváření teologie do rámce moderního historického vědomí. S cílem objasnit, jak „konstrukty" vždy zůstávají vůči zjevení sekundární, Chenu poukazuje na roli historického vývoje v teologii, jenž účinně přispívá ke korekci „neúčinnosti spekulací", a dospívá k závěru, že křesťanská teologie je ontologicky historická. Historická metoda odpovídá víře založené na zjevení v historii, zatímco filozofické metody více korespondovaly s řádem podstat a nadčasových zákonů. To byl přímý útok na převládající teologické snahy o zkoumání věčných příčin. Chenu připouštěl, že jeho chápání historického vývoje je ovlivněno bergsonovským a hegelovským evolučním pojetím historie, avšak nepřijímal jejich determinismus. Aby svůj názor podpořil, Chenu nastínil analogii mezi součinností historické a teologické metody a vtělením Krista – „podobně jako Kristus přijal lidskou přirozenost".[30] Tento opakující se „boholidský princip" prosazoval jako rozvinutí Irenejovy teologie „rekapitulace v Kristu".[31] Chenu se odvolává nejprve na sv. Tomáše Akvinského a pak na sv. Augustina jako na prototypy historicky založené teologie a vyvozuje, že historické „danosti" Zjevení, jež ohlašují ekonomii spásy, se projevují též jako složky utváření teologie:[32] „Ale teolog staví na historii. Jeho ‚daností' není ani přirozenost věcí, ani jejich věčné formy, nýbrž události podle *plánu* [*économie*]; a události se vždy vážou na čas jako údy na tělo a jsou nezávislé na řádu podstat. Toto je *skutečný* svět, nikoliv filozofická abstrakce."[33]

Svou mapu „postavení" teologie Chenu dovršil tím, že představil historii jakožto místo pro teologickou reflexi. Chenu sice zaznamenal nebezpečí redukce na „antropocentrismus" či „teocentrismus", avšak falešnou dichotomii humanismus versus teologie odmítl jako příliš zjednodušenou. V nástinu historického „dramatu" dvou renesancí dal Chenu do protikladu „důslednou duchovní souvztažnost" Tomášovy reakce na aristotelovský humanismus jeho doby a neschopnost upadlé „scholastiky" kriticky se vztáhnout k pozdějším revolucím lidského myšlení. Litoval, že v pozdějších dějinách doktrinálních sporů a vývojů se už nevyskytl „další Akvinský", a podotkl, že Tomášův „teologický humanismus" úspěšně spojil víru a rozum s onou kritickou zvídavostí, jíž se pravý humanismus vyznačuje.[34]

Tento článek vyvolal u dominikánských autorit v Římě menší pozornost než *Le Saulchoir*, třebaže jeho kritičnost zabránila tomu, že by se ještě Chenu mohl přizpůsobit „moderní scholastice". Chenuho svébytná varianta „nové teologie" znamenala důslednou reformu dosavadní teologické metody. Zatímco de Lubacovy spisy *Catholicisme* a *Surnaturel* otevřely ústřední věroučné články celé šíři patristických a dalších netomistických pramenů, Chenuho příspěvek reformoval dokonce i tuto metodologii a posunul „návrat k pramenům" od pozitivistického znovuvyhledávání k dynamickému využívání pramenů pro utváření soudobé teologie.

Nacházení pramenů: škola teologie

Ve spise *Le Saulchoir* se Chenuho teologický projekt rozšířil na kritiku soudobého dominikánského teologického kurikula. Chenu bojovně nastínil, že program, který navrhl pro Le Saulchoir, se nezbytně opírá o kritické dějiny nauky, studium filozofů od sv. Tomáše Akvinského dál a důraz na biblickou exegezi. Manifest byl namířen proti převažující příručkové teologii „moderní scholastiky", jak se vyučovala na Angelicu. Naproti tomu Chenu prosazoval historické čtení sv. Tomáše, které by jeho díla vztáhlo k jeho době a které žádalo, aby se soudobá teologie podobně zanořila do pastoračních a filozofických problémů „*současné* reality". Polemicky napsal, že „onen krásný intelektuální styl sv. Tomáše není čirá forma; rodí se, je to skutečný život, nabývá dokonalosti ve hmotě, a proto i v čase, na určitý způsob, v kontextu, v těle. Právě dobrý tomismus dělá z tomistického myšlení historii, vidí jeho duši spojenou s jeho tělem."[35]

Pro Chenuho bylo nejpodstatnější uznat časovost teologie a její niterné poslání – nikoliv sakralizovat dějiny, nýbrž vrátit do našeho všednodenního chápání víry smysl pro novost evangelia. Chenu vychází z toho, že dějiny jsou *uvnitř* teologie, nikoliv mimo ni, nevztahují se k teologii pouze jako „nová" metodologie, není to nějaká vtírající se ideologie nebo vetřelec. Teologie je situována historicky díky Zjevení; jejím úkolem je odkrývat smysl tohoto Zjevení pro každý věk znovu, a jak by proto – ptá se – mohla stát teologie stranou historického přístupu k pravdě?[36] Chenu se snažil teologii připomenout její historickou povahu, nechtěl však ani Zjevení podřídit historii, ani historii podřídit teologii. Chenu zastával autonomii sekundárních příčin, což hrálo stěžejní roli v jeho interpretaci změn v teologiích 12. a 13. století, kdy došlo k posunu od dřívějších alegorických a typologických výkladů světa a přírody k historičtějšímu chápání.[37] Prohlašoval sice, že dějiny nejsou totožné s křesťanským Zjevením, nicméně zdůrazňoval, že „posvátné dějiny" nejsou přídavkem k jiným dějinám. Chenuho zájem o historický status křesťanské teologie a využití historické metody pro jeho znovuoživení vycházely z krátce předtím obnovené debaty o vývoji nauky. Newmanova *Esej o vývoji křesťanské nauky* (*Essay on the Development of Christian Doctrine*) sice měla zpočátku jen omezený vliv, přesto však do debaty vnesla historickou a psychologickou perspektivu tím, že uznala historickou podmíněnost nauky, aniž by upadla do naukového relativismu či historismu.[38]

Posedlost oficiální teologie tím, co Chenu nazýval „rigidní pojetí neměnnosti dogmatu", odpovídala jejímu defenzivnímu postoji vůči vnímaným rychlým politickým a společenským změnám dopadajícím na Evropu po I. světové válce. Významné též je, že mnozí z těchto odlišných teologů podporovali reakční politický program *Action française* a Mussoliniho fašismu.[39] Rozšířeným postojem v těchto

kruzích byla nostalgie po ztracené minulosti soustřeďující se na redukcionistické čtení „řádu" středověkého křesťanství na způsob jakési církevní „prerafaelitské" nostalgie. Vedle politicky angažovanějších reakcionářů existoval širší intelektuální proud reagující na modernu a její totalitarismy, zastoupený kupříkladu Nikolajem Berďajevem, jenž výrazně ovlivňoval francouzské katolické myšlení a intelektuály. Berďajev pokládal kolaps evropské civilizace za I. světové války a bolševickou revoluci za sérii katastrof připomínající „kolaps" římské říše a následné útoky barbarů na civilizaci. Volal po „novém středověku", jenž by obnovil společenský řád na troskách liberalismu a proti komunismu.[40] Chenu rozpoznal, že způsobem, jak toto spojenectví a jeho přivlastnění středověku narušit, je kritika zavedené teologické metodologie. Strategií, již zvolil v knize *Le Saulchoir*, bylo utkat se s tímto „negativním konzervatismem, jenž ze zvyku stále znovu brání neudržitelné pozice", s tímto „stavem obležení"[41] na jeho vlastním poli: tím, že odhalil nepříliš poklidnou realitu „věku víry". Jakožto výsostná scholastická epocha mu tato doba poskytla vhodného trojského koně pro historicko-kritické bádání pod rouškou zkoumání tomistické teologie. To Chenumu umožnilo ukázat, nakolik je takové idealistické přisvojení minulosti teologicky i historicky nepatřičné.[42]

Chenu podotkl, že „hrozba" pro církev a teologii, jež vzešla od kritického epistemologického obratu na sklonku 19. století, měla obdobu „v mnoha renesancích v západním křesťanství odpovídajících kulturním cyklům", které lze rozpoznat podle „obranných reakcí", jež i ony vyvolávaly.[43] Tato Chenuho zmínka o „kulturních cyklech" neodkazuje na cyklickou ahistoričnost, ale spíše na dějinné plynutí času a vyhýbá se nezastřeným historizujícím náběhům. Své skutečné chápání historie Chenu rozpracovává: „Historikův svět se odvíjí v čase; je to cosi následného, nezvratného, odpovídajícího epochám, jež jsou fázemi na cestě k vyústění, ve sledu samostatných událostí, a nikoliv ve věčném návratu zrodů a úpadků, jak napsal Aristoteles."[44]

Ačkoliv se Chenu často vracel k tématu, jak v různých érách dochází k probuzení (*reveil*) evangelia, vykresloval je jako „zlomy", nikoliv jako opakování cyklu. Viděl v nich spíše „souběh" (*conjoncture*), což je koncept historické školy Annales, jenž označuje současné působení různých tlaků na změny v době, kdy rozličné vrstvy a oblasti společnosti začínají změny vnímat a přijímat. Zpočátku sice metoda historického bádání školy Annales Chenuho ovlivňovala,[45] poté se však od jejího odmítání „událostí" a hledání kontinuit opomíjených klasickou historiografií odpoutal.[46] Chenu se sice opíral o detailní výzkumy společenských záznamů vzešlé od příslušníků školy Annales, zároveň však zdůrazňoval i význam „událostí" přinášejících „zlom" v domnělé kontinuitě dějin nauky.[47] Jeho důraz

na „události" je primárně teologický: odhaluje dějinné proudy a drobné změny, které jinak církevní ideologie neměnnosti zakrývala.[48] Později Chenu napsal, že ho znepokojovala autoritativní tendence ve scholastické teologii, která „zbavila Boží slovo časovosti a udělala z něj abstraktní ideologii manipulovanou mocí magisteria".[49] V pozdější knize *Sv. Tomáš Akvinský a teologie* (*St. Thomas d'Aquin et la théologie*) Chenu rozpoznal v bouřlivých obdobích změn dějinnou konvergenci, jež odhaluje mohutný „vlom" evangelia do lidských záležitostí: „Návrat k evangeliu s sebou přináší odklon od vysilujících institucionálních struktur i od nepatřičného osobního chování."[50]

S tímto historickým smyslem se spojovalo jeho eschatologické chápání souběžnosti mezi lidským úsilím o dobro a evangelijní vizí, podle nějž se Boží „ekonomie" již uskutečňuje v dějinách a současných událostech. Díky Vtělení nejsou běžné lidské události jen postupné odvíjení času v deterministickém smyslu Hegelovy teleologické teorie historie. Lidské dějiny nejsou totožné se Zjevením, ale božská skutečnost se vyjevuje ve skutečnosti hmotné a lidské. Křesťanství tudíž není ani tak mimočasovou neměnnou institucí ukotvenou v teokratických konvencích „konstantinovské éry", ale spíše vyhlášením Zjevení o Božím jednání s lidstvem v historii a Božími nadějemi pro lidstvo nyní i do budoucna. Ve všednodenních lidských událostech se vynořuje nové historické vědomí: pro Chenuho poskytují dějiny samy teologii zjevení.[51] Našel paralely mezi zlomovým evangelijním probuzením ve 12. století, osvícenstvím v 18. století a převratnými změnami v dějinách západního myšlení na konci 19. a ve 20. století. Paralela nespočívala jen v dramatických obratech, jež tyto „zlomy" přinesly, ale také ve výzvách, jež přinesly pro kázání evangelia, a následných reformách, jež si vyžádaly od církve. V zásadě se jednalo o posuny od sakrálního světonázoru ke snaze o to, aby církev překonávala oddělení sakrálního a světského. Chenu takové oddělení pokládal za dualismus, jenž díky Zjevení přestal být přípustný.[52]

Tento návrat k pramenům v knize *Le Saulchoir* ustavil historickou podmíněnost křesťanství: že dějiny jsou místem zjevení, stvoření je otevřeno milosti a víra je lidská zkušenost zjevené Boží přítomnosti, na níž máme podíl skrze vtělení. Právě toto spojení historie a víry Chenu popisuje jako základ křesťanství: „boholidství" vtělení v lidské zkušenosti víry a v životě církve.[53]

Pít z toku: návrat k pramenům

Pro Chenuho tvořil „návrat k pramenům" nezbytnou součást jeho teologie historie: „Návrat k pramenům je pro historii totéž jako návrat k principům pro filozofii

[*spéculation*]: stejná duchovní síla, stejné omlazení, stejná plodnost; a jeden návrat ručí za druhý."[54]

Nejednalo se však o historizující přístup sporu o modernismus. Chenu už od této rané fáze zdůrazňoval, že je nezbytné uznat historickou podmíněnost, má-li se tomistická teologie vysvobodit pro 20. století z racionalistických modifikací „barokní scholastiky": „Status teologických disciplín, z nichž žijeme, odpovídá 16.–17. století, nikoliv středověkým sumám."[55] Chenu proto rozlišoval mezi vlastní analýzou a analýzami těch, kdo v 19. a 20. století komentovali tento „moderní" tomismus: „Zjevení samo nese lidské zbarvení podle toho, ve které době přišlo. Svatý Tomáš se nedá úplně vysvětlit sv. Tomášem a i jeho učení, byť je tak vznešené a abstraktní, není absolutní ani nezávislé na době, v níž se objevilo a jež ho živila."[56]

Chenu také rozlišoval mezi svým přístupem a pouze pozitivistickou archeologií: „Nešlo ovšem o pouhou zvědavost, o archeologické hledání, jež by se stejně dobře mohlo uplatnit i v jiných oblastech. Plodem tohoto přesvědčení bylo, že porozumění textu a nauce nelze oddělit od poznání souvislostí jejich vzniku, jelikož vhled, z nějž vzešly, je přítomen v kontextu – literárním, kulturním, filozofickém, teologickém, duchovním – v němž se utvářely."[57]

Klíčovým prvkem tohoto návratu sv. Tomáše do jeho kontextu bylo odpoutání jeho teologie od oněch přespříliš analytických soudobých studií, které opomíjely vzdálenost mezi 20. a 13. století. Tyto rozdíly bylo nutné uznat, a zároveň tak vytknout i velmi odlišné problémy, jimž čelí teologové ve 20. století, a ne nekriticky roubovat vykořeněný tomismus na cosi, čemu je naprosto odcizen.[58] Zde Chenu kritizoval nejen převažující výklad tomistické teologie, ale i neměnnost, kterou požadovala tehdejší katolická církev: „Paradoxní jev, který se v církvi vyskytuje opakovaně a vždycky zneklidňuje vládnoucí vrstvy, včera i dnes – čím více jsou nové církevní iniciativy duchovně a apoštolsky svobodné, tím více se propojují se světem, jeho ekonomikou, kulturou a aspiracemi a dotýkají se nejen vlivného aparátu univerzity, ale i jiných společenských sil."[59]

Význam spisu *Le Saulchoir* tkvěl v důsledném odmítnutí tehdy etablovaného pojetí tomismu. Chenu vycházel z historického „návratu k pramenům", jímž se Le Saulchoir vyznačoval – podobně jako Jeruzalémská biblická škola kritickým studiem Bible –, nicméně Chenuho přínos spočíval v kritice spojitosti mezi dominikánskou teologickou identitou založenou na tomismu a neměnnou identitou římskokatolické církve, částečně uchovávanou právě v tomto tomismu. Tudíž chápat Tomášovo učení historicky znamenalo kritizovat totalizující struktury vybudované na tomto tomismu.

Ačkoliv se krátký spis *Le Saulchoir* příliš nešířil, dočkal se okamžitého odsouzení od dominikánských autorit v Římě za podporu modernismu a podrývání

tomismu. Chenuho si tam jeho představení předvolali a nutili ho odvolat. Poté byl sesazen z pozice rektora studia na Le Saulchoir a poslán do pařížského „vyhnanství".[60] Z kurikula na Le Saulchoiru byla na příkaz disciplinujícího vizitátora Garrigou-Lagrange odstraněna veškerá historická metodologie. Toto pokárání Chenuho bylo dominikánskou záležitostí, nicméně spis *Le Saulchoir* byl později, roku 1942, bez předchozího varování zařazen na Seznam zakázaných knih. Řím tehdy odsoudil širší okruh podezřelých teologů.[61] Skandál s Chenuho odsouzením vyděsil jeho jezuitské současníky, kteří v této době pokáráni nebyli. Jean Daniélou napsal Henrimu de Lubacovi: „Chenuova aféra je nechutná – jako by nebylo nic naléhavějšího k odsouzení."[62]

Závěrem: „návrat", nebo „zdrojování"?

Chenu se při svém bádání neomezoval jen na návrat ke „zdrojům"; návrat k pramenům (*ressourcement*) chápal spíše tak, že se začíná u pramene a sleduje se plynutí teologie až k současné skutečnosti. Jeho teologický projekt zahrnoval „angažovanost" v současné skutečnosti dle jejích měřítek, a ne měřítek teologie minulých staletí. Chenu sám se domníval, že tento rozdíl v chápání návratu k pramenům – mezi posunem zpět či dopředu při studiu a využití historických pramenů – je pro jeho dílo významný. Poznamenal: „Libujeme si v ‚návratech' místo ‚obnovení'."[63] V tomto smyslu je Chenu jako Matoušův zákoník, který vynáší staré i nové.[64] Jak sám napsal: „Nechť se onen duch hýbe a pod starými formami se s nadšením odhaluje nový svět – a uprostřed toho všeho je člověk a zjevuje se sám sobě pro svou vlastní obrodu."[65]

Právě tento teologický rozměr jeho historického bádání si vysloužil poněkud negativní hodnocení od francouzského historika Jacquesa le Goffa.[66] Chenumu záleželo i na jednotě a dynamice církevní tradice, jež ukazuje, že Bůh se stejně tak zjevuje v současné skutečnosti: „Tajemství je v dějinách. Církev je ve světě."[67]

Proudem, po němž Chenu plul, bylo radikální obnovení teologie a života katolické církve na počátku 20. století. „Návrat k pramenům" zahrnoval obnovené evangelijní „probuzení", jež označoval jako „svěžest" evangelia. Chenuho teologie požadovala, abychom dnes uznali „inkarnační přítomnost" evangelia ve světě jako reálnou: „umět promýšlet svou víru v naléhavosti lidských změn, tedy vytvářet ve své teologické reflexi sílu překvapující obnovy".[68] Chenu předjímal, že hnutí prosazující návrat k pramenům odmítne užší posttridentskou tradici uchovávanou „v moderní scholastické" teologii. Chtěl sjednotit modernu a premodernu; nikoliv pokřesťanštit osvícenský projekt, ale připomenout církvi i její

teologii Boží přítomnost a působení v současném světě a neodsouvat nic, co má božský význam, do minulosti nebo bezčasé „jinakosti". Opakovaně zvolal: „Bůh hovoří dnes!"[69] Fergus Kerr a Giuseppe Alberigo přivítali nové vydání Chenuho spisu *Le Saulchoir* roku 1985 jako vhodně načasované právě proto, že jeho teologická metoda překonává protiklad mezi návratem k pramenům a reformou, jenž se v té době znovu objevil.[70]

Z anglického originálu „Marie-Dominique Chenu and Le Saulchoir: A Stream of Catholic Renewal", který vyšel ve sborníku *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, G. Flynn – P. D. Murray (eds.). Oxford 2014, s. 205–218, přeložil Daniel Soukup. Tento překlad byl lektorován.

POZNÁMKY:

1/ Pius XII.: encyklika *Humani generis (O některých falešných názorech, které podkopávají základy katolické nauky)*, 12. srpna 1950, *AAS* xlii (1950), s. 561–578. Pracovní český překlad: *Humani generis*, přel. Efrém Jindráček. Olomouc 2004.

2/ Lev XIII.: encyklika *Aeterni Patris (O obnově křesťanské filozofie)*, 4. srpna 1879, *Acta Leonis XIII*, i (1881), s. 255–284. Anglický překlad: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html; Pius X.: encyklika *Pascendi Dominici gregis (O učení modernistů)*, 8. září 1907, *ASS* 40 (1907), s. 593–650. České překlady: *Pascendi Dominici gregis*, přel. Josef Kachník. Olomouc 1908; *Pascendi Dominici gregis*, přel. Václav Smolík. Praha 1911. Viz R. Aubert: „The Modernist Crisis and the Integrist Reaction". IN: R. Aubert – J. Bruhls – J. Hajjar (eds.): *The Church in a Secularised Society*. New York – London 1978, s. 198–203.

3/ Když Chenu komentoval její původ, nazval ji mimoto „barokní scholastika"; viz M.-D. Chenu: *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Kain-lez-Tournai – Étiolles 1937, s. 155.; další vydání jako *Une école de théologie: Le Saulchoir*, ed. G. Alberigo – É. Fouilloux – J. Ladrière – J.-P. Jossua. Paris 1985; a M.-D. Chenu: „Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne". IN: *RSPT* 29, 1940, s. 84–89.

4/ Chenu: *Une école…*, s. 156. Chenu tuto neoscholastiku či neotomismus označoval také jako „seminární tomismus" (*thomisme de séminaire*) a „tomismus obrozený kantovstvím" (*thomisme régénéré par le kantisme*).

5/ M.-D. Chenu: „Aux origines de la ‚science moderne'". IN *RSPT* 29, 1940, s. 206–217; a „Ratio superior et inferior"…, s. 88; srov. M. J. Buckley: *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven 1987, s. 341–342, 344–347, zejména s. 357.

6/ M.-D. Chenu: *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montreal–Paris 1950.

7/ Dalším krokem v redukcionistickém čtení Tomáše Akvinského byla „*philosophia perennis* ‚Dvaceti čtyř tezí'" z roku 1914. Autorem tohoto výtahu byl G. Mattiussi SJ, žák L. Billota SJ (1846–1931), což byl vlivný teolog působící na Gregoriánské univerzitě. M.-D. Chenu: *Un théologien en liberté: Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*. Paris 1975, s. 31.

8/ Chenu IN: O. de la Brosse: *Le Père Chenu: la liberté dans la foi*. Paris 1969, 37.

9/ M.-D. Chenu: „Regard sur cinquante ans de vie religieuse". IN: C. Geffré (ed.): *L'hommage différé au Père Chenu*. Paris 1990, 259–268; Chenu: *Un théologien en liberté*..., s. 38.

10/ *Un théologien en liberté*..., s. 49.

11/ C. G. Conticello: „*De Contemplatione* (Angelicum 1920). La thèse médite de doctorat du P. M.-D. Chenu". IN: *RSPT* 75, 1991, s. 363–422. Později Chenu shrnul tento materiál do oddílu o „kontemplativním" Tomášovi ve svém oblíbeném díle *St Thomas d'Aquin et la théologie*. Paris 1959 – *Aquinas and His Role in Theology*. College ville 2002, s. 35–62.

12/ Y. Congar: „Hommage au Père M.-D. Chenu". IN: *RSPT* 75, 1991, s. 361–504.

13/ Chenu: *Un théologien en liberté*..., s. 38–40.

14/ F. Kerr: *Twentieth Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Oxford 2007, s. 12.

15/ A. Duval: „Aux origines de l'Institut historique d'études thomistes du Saulchoir (1920 et ss.). Notes et Documents". IN: *RSPT* 75, 1991, s. 423–448.

16/ Gardeil byl regentem studia od roku 1894, kdy se škola ještě nacházela ve Francii (v Corbaře a pak ve Flavigny); k přesunu do Belgie došlo v roce 1904; viz J.-P. Jossua: „Le Saulchoir: une formation théologique replaceé dans son histoire". IN: *Cristianesimo nella storia* 14, 1993, s. 99–124; R. Aubert: *Le problème de l'acte de foi: Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Louvain 1945, s. 587–600.

17/ Duval: „Aux origines"..., s. 437.

18/ Chenu: *Un théologien en liberté*..., s. 48.

19/ Y. Congar: „The Brother I have Known". IN: *The Thomist* 49, 1985, s. 495–503.

20/ Chenu: „La théologie comme science au XIII^{e} siècle: Genèse de la doctrine de Saint Thomas". IN: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 2, 1927, s. 31–71. Později přepracováno do nevydaného rukopisu z roku 1943, poté znovu vydáno v rozšířené verzi z roku 1957 jako *La théologie comme science au XIII^{e} siècle*. Paris 1957.

21/ Congar: „The Brother I have Known"..., s. 499.

22/ Týž: *Vraie et fausse réforme dans l'église*, Unam Sanctam, 20. Paris 1950, s. 337.

23/ Chenu: „Position de la théologie". IN: *RSPT* 24, 1935, s. 258–267.

24/ Týž: „What is Theology?"..., s. 19; *La théologie comme science au XIII^{e} siècle*..., s. 71, 70, pozn. 1.

25/ Týž: „What is Theology?"..., s. 19. Chenu tento aforismus opakuje v *Une école*..., s. 137.

26/ Týž: „What is Theology?"..., s. 22–5.

27/ Tamtéž, s. 16.

28/ Tamtéž, s. 23.

29/ Týž: „Préface". IN: C. Geffré (ed.): *Un nouvel âge de la théologie*. Paris 1972, s. 9.
30/ Týž: „What is Theology?"..., s. 27.
31/ Týž: *Un théologien en liberté*..., s. 81.
32/ Týž: „What is Theology?"..., s. 28.
33/ Tamtéž, s. 27.
34/ Tamtéž, s. 34.
35/ Týž: *Une école*..., s. 173.
36/ Tamtéž, s. 134–135.
37/ Chenu tento názor rozvinul v „La Nature et l'homme. La Renaissance du XII[e] siècle". IN: *La Théologie au Douzième Siècle*. Paris 1957, s. 19–51.
38/ J. H. Newman: *Essay on the Development of Christian Doctrine*. London 1846, citováno IN: *Une école*..., s. 117, 140; také M.-D. Chenu: „La raison psychologique du développement du dogme d'après Saint Thomas" (1924). IN: *La Parole de Dieu I: La Foi dans l'intelligence*. Paris 1964, s. 52–58, pozn. 3.
39/ J. Komonchak: „Theology and Culture in Mid-Century: The Example of Henri de Lubac". IN: *TS* 51, 1990, s. 579–602; A. Laudouze: *Dominicains français et Action Français: 1899–1940. Maurras au Convent*. Paris 1989, s. 217.
40/ N. Berďajev: *Un nouveau Moyen Âge*. Paris 1927 (česky: *Nový středověk*. Červený Kostelec 2004), citováno IN: Y. Tranvouez: *Catholiques d'abord: Approches du mouvement catholique en France (XIX[e]–XX[e] siècle)*. Paris 1988, s. 115–116. Srov. též kritiku Étienna Borna namířenou proti iluzi, že lze středověk otrocky napodobit, „Pour refaire une chrétienté". IN: *VI* 44, 1936, s. 353–256, citováno IN: Tranvouez: *Catholiques d'abord*..., s. 124–125.
41/ Chenu: *Une école*..., s. 116, 122.
42/ Tamtéž, s. 125.
43/ Tamtéž, s. 117.
44/ Chenu: „What is Theology?"..., s. 27.
45/ Týž: „Post-scriptum". IN: *Une école*..., s. 176. Srov. Braudelovo chápání pojmu *conjoncture*: „vnímaná souvislost mezi odlišnými, ale současnými jevy", IN: P. Burke: *The French Historical Revolution: the Annales School 1929–89*. Cambridge 1990, s. 112.
46/ Chenu byl jedním z prvních předplatitelů časopisu *Annales d'histoire économique et sociale*; viz J.-C. Schmitt: „L'Œuvre médiéviste du Père Chenu". IN: *RSPT* 81, 1997, s. 395–406.
47/ Chenu na základě daňových záznamů pařížských (1275? a 1303) a boloňských (1289) knihkupců zjišťoval, jaké byly v té době na tamních univerzitách povinné texty, co se na nich vyučovalo a co tamní profesoři publikovali. *Toward Understanding St Thomas*..., s. 83, pozn. 6–7.
48/ Zde existuje zajímavá spojitost s diskutabilní kategorií „události" v novější historiografii II. vatikánského koncilu. Užitečný úvod do problematiky poskytuje N. Lash: „What Happened at Vatican II?". IN: *Theology for Pilgrims*. London 2008, s. 240–248; viz též týž: „In the Spirit of Vatican II". IN: *Theology for Pilgrims*..., s. 253–284.

49/ „La théologie en procès". IN: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Bruxelles 1976, s. 691–696.
50/ *Aquinas and His Role in Theology*..., s. 9.
51/ M.-D. Chenu: „The History of Salvation and the Historicity of Man in the Renewal of Theology". IN: L. K. Shook (ed.): *Renewal of Religious Thought* I. New York 1968, s. 153–166.
52/ Chenu: *Une école*..., s. 116.
53/ C. Geffré: „Le réalisme de l'Incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu". IN: *RSPT* 69/3, 1985, s. 389–399.
54/ Chenu: *Une école*..., s. 127.
55/ Tamtéž, s. 129 (zdůraznil Chenu).
56/ Tamtéž, s. 125–126.
57/ Tamtéž, s. 125.
58/ Tamtéž, s. 170.
59/ Týž: *Aquinas and His Role in Theology*..., s. 74.
60/ Týž: *Un théologien en liberté*..., s. 120. Znepokojení vyvolané spisem ještě zesílilo, když studenti na Angelicu odměnili bouřlivým potleskem souhlasný seminář o jeho návrzích. Viz Féretův dopis Chenuovi (z 22. března 1937) citovaný IN: É. Fouilloux: „Autour d'une mise à l'Index". IN: G. Bedouelle (ed.): *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et Modernité*. Paris 1995, s. 25–56, zde s. 32–33, pozn. 3, 1).
61/ Tehdy došlo k propuštění Dominica De Pettera OP (1905–1971) a odsouzení René Dragueta – v obou případech šlo o lovaňské teology – a odsouzení knihy Louise Charliera: *Essai sur le problème théologique*. Bibliothèque Orientations: Section scientifique, 1. Thuillies 1938; srov. R. Guelluy: „Les antécedents de l'encyclique ‚Humani Generis' dans les sanctions romaines de 1942: Chenu, Charlier, Draguet". IN: *Revue d'histoire ecclésiastique* 81, 1986, s. 421–497; také P. Kennedy: *Schillebeeckx*. London 1983, s. 44–45.
62/ „Lettre 5 mars 1942". IN: *Bulletin des amis du Cardinal Daniélou* 2, 1976, s. 64, citováno IN: E. Fouilloux: *La Collection ‚Sources Chrétiennes": Éditer les pères de l'Église au XX^e siècle*. Paris 1995, s. 41, pozn. 2.
63/ Chenu: „The History of Salvation"..., s. 155.
64/ Za tento postřeh vděčím Geraldu O'Collinsovi SJ (soukromé sdělení).
65/ Chenu: *Toward Understanding St Thomas*..., s. 30.
66/ „I pokud jsou jejich analýzy tak jasné, tak pronikavé jako ty od otce Chenuho či otce de Lubaca, jež prohloubily naše chápání historie, přesto jsou závislé na předpojatosti (v nejlepším slova smyslu)." J. le Goff: *Medieval Civilisation*. Oxford 1996, s. 344. O Chenuho bádání se vyjádřil příznivěji v článku „La Père Chenu et la société médiévale". IN: *RSPT* 81, 1997, s. 371–380.
67/ Chenu: „The History of Salvation"..., s. 160.
68/ Týž: *Un théologien en liberté*..., s. 70.
69/ Týž: „La Théologie en procès"..., s. 694.

Janette Gray RSM je řeholní sestra. Studovala historii a teologii, doktorát získala na univerzitě v Cambridgi z křesťanské antropologie M.-D. Chenuho. Učí na jezuitské teologické koleji, přednáší systematickou teologii. Badatelsky se věnuje především předchůdcům II. vatikánského koncilu, ženské náboženské zkušenosti a mezináboženskému dialogu.

Měl jsem víru v Boží slovo

Rozhovor s M.-D. Chenum

Jste teolog, dokonce jeden ze tří čtyř francouzských teologů s mezinárodním věhlasem. Je velice zajímavé, že většina lidí ani neví, co to teolog je. Anebo si pod tímto pojmem představují nějakého podivína zavřeného ve své pracovně, který studuje starodávné texty a hádá se o každou čárku. Asi vás proto nepřekvapí, když vás na začátek poprosím, abyste definoval svou činnost jakožto teologa.

Víte, já jsem nikdy nezůstal zavřený v pracovně moc dlouho… Ale abych zodpověděl vaši otázku, řekl bych především, že teolog je profesionál, člověk, který dělá své zaměstnání. To je velmi hezký výraz – zaměstnání (*métier*). Víte, že pochází z latinského *ministerium*, které znamená: funkce vykonávaná ve společnosti, služba vykonávaná ve společnosti? Teolog tedy dělá svou profesi, svou službu, chcete-li, uvnitř skupiny lidí, které se říká společenství věřících.

Zkusím to tedy shrnout. Na jedné straně je teolog odborník na magisterium. Na straně druhé má ale na tomto magisteriu i jistou nezávislost; je hlasem společenství. Je to tak?

Ano.

A proto je teolog vždy tak trochu rozpolcen.

Přesně tak. Je to nicméně pozitivní a přínosné spojení a zkušenost II. vatikánského koncilu byla v tomto ohledu velice plodná. Mezi teology a biskupy tehdy došlo k velkému souznění, které zanechalo přesvědčení, že teologové nejsou jen odborníci ve službách moci, ale osoby, které mají v rámci společenství svou samostatnou funkci. Teolog zůstává věřícím, nemá žádnou výkonnou moc, ale je určitým hlasem společenství, kritickým svědomím světa pracujícím ve prospěch víry. V době, kdy se církev ocitá v krizi, protože víra nenachází žádnou kulturní půdu pod nohama, získává na významu: jeho úkolem je svým způsobem propojit víru a kulturu. To je velká věc. Jenomže pak je důležité zůstat ve společenství. Existuje jeden technický pojem, který se dnes často používá: charizma. Je to slovo odvozené z řeckého *charis*, která znamená milost. Když ale mluvíme o charizmatu, nejedná se striktně vzato o milost, která přináší posvěcení pro svého nositele: charizma je milostí pro ostatní, pro společenství, funkční milost, která umožní

sloužit druhým. Může tak existovat špatný křesťan nebo špatný biskup, který ale může dobře zacházet se svým charizmatem, protože to mu nebylo dáno pro něj, ale pro společenství. Vzpomeňte si, co psal sv. Pavel v listě Korinťanům, mezi nimiž byli i různí více nebo méně bláznivíi charizmatici. Říká ano charizmatům – a vyjmenovává je, počínaje prorockým darem –, ale za podmínky, že se to děje ve společenství. Samozřejmě, proroci jsou vždy trochu výstřední a vždy tak trochu na okraji. Existuje tam tedy určité napětí.

Úloha teologa zahrnuje také prvky, které jsou svým způsobem prorocké: teolog pozoruje Boží slovo tak, jak se projevuje ve společenství; společenství, které se nachází v dějinách. Den po dni si tedy všímá Božího slova, jak se v dějinách projevuje. Nejedná se totiž o odkrývání nějakého archeologického dokumentu pomocí exegetů: naopak, Bůh mluví, dnes, v církvi. Dá se říci, že teolog je svým způsobem prorokem v tom smyslu, že nahmatává svět v pohybu. Přesněji řečeno, jedním z rysů současné kultury je to, že budoucnost je svým způsobem součástí uchvacující přítomnosti. „Budoucnost určuje dnešek," říká Nietzsche. Nejen v plánech ekonomů, ale také v utopických představách. Kdysi byly utopické představy zavrhovány do iracionální sféry snů. Nyní jim znovu přiznáváme právo na existenci ve všech oblastech. K mému velkému překvapení a mé velké radosti obsahuje jeden text Pavla VI., je to dopis kardinálu Royovi, na téma sociálních otázek odstavec o utopii. Uvědomujeme si, že utopie neboli mýty – v etymologickém významu slova – táhnou svět kupředu. Jestliže se víra nebude umět vyjadřovat v mýtech o společnosti, a to včetně jisté dávky utopie, uschne. A je úlohou teologa, aby tomu napomohl, což znamená, že by měl být ponořen do pohybu dějin, že by měl sledovat krok dějin. Když se dějiny posouvají krok za krokem kupředu, sleduje je; když však dojde k nějakému náhlému nárazu, krok se najednou zrychlí nebo dojde k jeho přerušení, teolog zbystří – dokonce bych řekl, že je nadšen –, protože je to jedinečná příležitost pozorovat, jak Boží slovo pracuje v dějinách. Svět ve svých proměnách je provokatérem Božího slova. A to způsobem, že bych si dokonce troufl tvrdit, že teologové jsou svým způsobem proroci, průzkumníci budoucnosti. Samozřejmě, ne všichni teologové takoví mohou být doslova, ale teologové jako celek by měli tuto prorockou dimenzi ztělesňovat.

Co byste řekl o teologické škole Le Saulchoir? Začněme jejím popisem.

Byl to bývalý cisterciácký klášter v Kain-lez-Tournai, na okraji Tournai, malé vesničky s domy z růžových cihel. Je tam rozsáhlý park s velkým rybníkem a několika vrbami (fr. saule)…, odtud název Saulchoir. Po vyhnání z Francie roku 1904 se zde s velkou odvahou a navzdory všeobecné beznaději usadili profesoři

a studenti, kteří museli opustit burgundské Flavigny. Dnes už si neumíme představit sklíčenost a ztrátu odvahy řeholníků a ostatních věřících v oné době. Vše, co vytvořili ve Francii, museli opustit.

Rozvoj Saulchoir vzal do svých rukou otec Gardeil, výjimečný muž. Počátky byly skromné: v roce 1907 zde byli všeho všudy 3 novicové a 14 studentů filozofie a teologie. Otci Gardeilovi se však rychle podařilo vytvořit určitou pracovní skupinu. Podařilo se mu dosáhnout překvapivého a značně vzácného spojení života klášterní komunity, živeného krásnou liturgií, s intelektuální činností. Tato výjimečná shoda mě poznamenala na celý život. Od té doby nevěřím na rozdělení intelektuálního a duchovního života, spirituality a teologie, protože jsem zde zažil, navzdory limitům vlastním každé instituci, hlubokou souhru obou těchto prvků.

Když Saulchoir začínal, byla situace v církvi značně napjatá. Byla to doba modernistické krize – encyklika *Pascendi*, která odsuzovala modernismus, je z roku 1907, přesně jako první rok Saulchoir. Otec Gardeil a skupina kolem něj se tedy naráz ocitli v choulostivé situaci. Zůstali opatrní, ale velice pevní, přestože celé jedno integristické křídlo se tohoto mladého týmu obávalo.

Museli mít velkou odvahu. Když na ty roky pomyslím, obdivuji jejich sebekázeň, kterou tehdy prokazovali. Neumíme si představit, jaké to tehdy bylo. Výuka teologie byla žalostná. A to jak ve všech seminářích, tak dokonce na Katolických institutech (Instituts catholiques). Samozřejmě, sem tam se našel někdo, kdo se snažil situaci změnit, ale hned se stal podezřelým. Vyučoval se především soubor abstraktních a sterilních pravd, jako kdyby víra byla něčím majetkem. Každá snaha o bádání nebo invenci byla zmrzačena ve jménu afirmací a opakování. Můžete si o tom udělat představu, pokud se podíváte do katechismu z oné doby: představuje na základní úrovni přístup, který razila teologie na úrovni vyšší. Mám tady text z mnohem pozdější doby, z roku 1965, který pochází od muže mladšího, než jsem já, Jeana Sulivana. Je z jeho knihy *Nejmenší propast* (*Le plus petit abîme*), kterou vydal Gallimard. Jeho obvinění jsou strašná: „Vyučovací metody byly naprosto otřesné. Produkovaly tak akorát průměrné, pomocné učitele, propagandisty, prostě dělníky. Spousta kněží se z toho vyléčila až životní zkušeností; teprve ta jim pomohla otevřít svého ducha i své srdce, najít lidskou řeč, do které by se mohlo vtělit slovo Boží."

Toto odcizení a odlidštění, které trvalo prakticky až do koncilu, vysvětluje současnou krizi kněžství. Avšak otec Gardeil a jeho skupina prosazovali víru jako svobodu ducha. Saulchoir byl školou, kde teologie, pevně napojená na víru, přinášela sama o sobě tuto svobodu. Dělat teologii podle nich neznamenalo

spokojit se s pasivním předáváním pojmů. Oni naopak prosazovali iniciativu, dnes by se řeklo kreativitu. Svoboda víry a svoboda teologického bádání šly ruku v ruce.

Jaká zde byla vaše úloha?

Vytvořili jsme pracovní buňku zabývající se dějinami. Bylo nás pět nebo šest a naším cílem bylo studovat dějiny křesťanského myšlení ve středověku. Mohli jsme se také úplně stejně věnovat křesťanské antice, patristice nebo teologii po Lutherovi. Původně jsem měl studovat křesťanskou antiku; dokonce jsem začal pracovat na Klementu Alexandrijském. Ale pak jsme se společně rozhodli, tj. filozofové, teologové a psychologové, že se budeme soustředit na 13. století.

Proč?

Samozřejmě kvůli svatému Tomášovi. Chtěli jsme na něj aplikovat historicko-kritickou metodu, slavnou metodu, kterou aplikoval Lagrange na Bibli a která ho zavedla na hranici odsouzení. Aniž bychom si uvědomovali, o jak choulostivou operaci se jedná, použili jsme stejnou historickou metodu na myšlení svatého Tomáše: spíš než abychom z něj dělali nadčasového teologa, jsme ho četli v kontextu jeho doby. Takto se v Saulchoir zrodilo to, čemu jsme trochu domýšlivě dali jméno Institut středověkých studií, kde jsme se chtěli věnovat dějinám teologie uvnitř teologie. No, nechyběla nám smělost, když jsme se zčistajasna pustili do studia jednoho z největších učitelů teologie tím, že jsme ho vytáhli z věčných pravd a snažili se ho zkoumat v kontextu jeho doby.

A zároveň ho i trochu relativizovat?

Pochopte: umístit ho do jeho doby a kontextu znamenalo učinit ho pro dnešní dobu srozumitelným. Protože paradoxně čím víc rozumím svatému Tomášovi v jeho době, tím víc pociťuji jeho aktuálnost pro dnešek. Naopak jestliže zamrznu ve věčných pravdách, udělám z něj abstrakci. Jak říkal Péguy: „Velký doktor uznávaný, oslavovaný, posvěcený, rozebraný na písmenka a – pohřbený.“ Pohřbený! Péguy to říkal o svatém Tomáši Akvinském v *Notes conjointe sur M. Descartes*. A měl pravdu: absolutizace svatého Tomáše, to je prvotřídní pohřeb.

Jak se zrodil váš postoj k dějinnosti?

Baví mě pozorovat vnitřní hry dějin – záměrně neříkám zákonitosti –, které téměř hraničí s determinismem. To jsou stará slova Aristotelova, podle kterých, chceme-li poznat přirozenost věcí, je potřeba vidět jejich vývoj. Hrál si s kořenem řeckého slova *physis*, které znamená „přirozenost" a pochází ze slova „zrodit se". My můžeme udělat podobný vztah mezi „příroda" a „rodit se", a to oproti určitému teologickému slovníku, který dělá z přirozenosti nehybnou skutečnost, statickou a věčnou, zatímco ve skutečnosti má svůj vývoj, příběh. Instinkt mi velí bedlivě pozorovat vývoj věcí, abych poznal jejich přirozenost. Vím, že spousta mladých lidí by ráda udělala za minulostí tlustou čáru, jako kdyby vše začínalo dneska; avšak novost současnosti je srozumitelná pouze na pozadí svého vývoje. Jinými slovy, minulost je prorokem současnosti. Nemohu se ubránit myšlence, že poválečné období, se svou euforií a inovacemi, krizí industriální společnosti, a dokonce květnem 1968, má své kořeny právě v tomto období 30. let. Na počátku byla přirozeně ekonomická krize z roku 1929. Neumím analyzovat tyto události, ale právě v tomto bodě jsem si začal uvědomovat význam ekonomiky, začal jsem chápat, že fenomény produkce určují velké pohyby v lidstvu, velké kulturní změny.

Jak to vztáhnout k teologii?

To jsou materiály, z nichž je třeba udělat nové svaté dějiny. To je to, co jsem si sám pro sebe objevil v této epoše: že historie, jak již bylo dříve řečeno termínem, který samozřejmě není úplně přesný, je „nepřímým zjevením", tj. dějiny světa zjevují Boží záměry. Ne snad, že se něco přidává ke Zjevení. Klasické tvrzení říká, že Zjevení se uzavřelo po smrti posledního apoštola, a toho se také držím. Nejedná se o nové Zjevení, ale – podle Kristova příslibu – o Ducha, který působí a učí nás to, co nebylo v evangeliu vyřčeno. Bůh k nám mluví i dnes. Když to říkám, nestavím se tím proti primátu Písma: naopak, právě uvnitř Písma se vytvářejí krok po kroku jasné obsahy schopné překročit doslovné znění textu, které je spojeno s přechodnými okolnostmi. Starý zákon stejně jako Nový jsou svým slovníkem, svými kategoriemi, svými způsoby vnímání spojeny s již přežitou kulturou.

A tak je skutečná tradice neustálým kvasem Božího slova. Evangelium, Dobrá zpráva, přesahuje písemný text, evangelium je nad Písmem. Stále se musím odkazovat k Písmu, základnímu vyjádření Božího slova, ale když toto slovo pracuje ve mně, působí jako permanentní přesah.

Taková koncepce událostí a dějin, taková koncepce tradice znovu uvádí do hry stvoření do do křesťanského mystéria. Protože proměna světa je pokračování

stvoření. Stvoření, to není jen nějaký Boží rozmar na začátku dějin, který tak nějak samospádem běží, naopak právě dnešek patří Stvořiteli. Koncept stvoření v křesťanském povědomí trochu ochabnul; nabývá však na síle, jakmile si uvědomíme, že stavba světa je permanentní působení stvoření, je to dílo, ke kterému Bůh povolává člověka jako svého partnera. Člověk se tak stává spolu-stvořitelem.

Proč tento přístup není samozřejmý?

Všiml jsem si, a to nejen u jednotlivců, ale i v kolektivech, že lidé mají tendenci opírat svou praxi o nějakou teorii. V křesťanství pro to máme teologii. Jde vždy o stejný princip: Boží slovo – a tudíž teologie, která je jeho konceptualizovaným vyjádřením – je nám dáno ve vtělení. Oddělit, pod záminkou čistoty nebo specializace, Boží slovo od pozemské reality znamená ohrozit samo Vtělení, protože to znamená implicitně v Kristu oddělit pravdu jeho úplného lidství od pravdy jeho úplného božství. Z každé strany pak hrozí nebezpečí zjednodušení a redukce: buď omezení božství na lidství, anebo redukci lidství na božství. A proto byla v rámci teologické skupiny v Saulchoir moje hlavní úloha historika tato: porozumění tajemství je možné zachytit v dějinách, v nichž se odehrává, ve svatých dějinách. To však znamená jít proti nadčasové koncepci teologie, proti nehybnému vědění napříč časem a prostorem. Tímto způsobem je teologie svým způsobem vtažena do relativismu, tj. do složité hry vztahů, která neustále průběžně modifikuje sice nikoli – samozřejmě – základní obsah víry, ale způsoby jejího vyjádření a projevu.

Nejedná se tedy o jakékoli studium historie. Existují učebnice dějin teologie, které se omezují na dějiny teologických škol. A já říkám ne! To není to, o co by mělo jít, ale o dějiny křesťanského lidu. Výchozí bod a zároveň oblast působení vlivu teologa se nacházejí v celé šířce a hloubce lidství, které zahrnují celek křesťanského života každého národa včetně oblastí ekonomických, z nichž se skládá podloží jeho kultury.

Historická metoda stála vaši pracovní skupinu mnoho nesnází.

Ano, došlo dokonce i na odsouzení jednoho mého spisku. Jednalo se o *Une école de théologie: Le Saulchoir* z roku 1937, proslov, který jsem měl u příležitosti svátku svatého Tomáše jakožto rektor. Text měl velký ohlas u profesorů i studentů, kteří se rozhodli jej zapsat. A protože se jednalo přece jen o lehce improvizovanou promluvu, text jsem rozšířil a upravil, takže nakonec přesáhl nějakých sto stránek. Psal jsem v něm o naší historické metodě. Text jsme nikde komerčně

nedistribuovali, byl jen v Saulchoiru. Za několik týdnů později mi přišla výzva z Říma, že text je provokativní a mám se dostavit jej obhájit. To jsem roku 1938 udělal.

Stejně jste se ale nevyhnul procesu?

Ano. Čtyři roky nato, roku 1942, se objevil dekret, který tento spisek umístil na index.

To tedy trvalo docela dlouho.

To víte, byrokratické operace trvají… Nepříjemné bylo, že celá aféra propukla uprostřed německé okupace, když jsme byli už tak dost zkroušeni. Neštěstí světa těm pánům nezabránilo pokračovat ve své činnosti. Teologie, která vede k něčemu takovému, nemůže být dobrá teologie. Oni ovšem žili úplně mimoběžným životem. Představte si, že generální představený dominikánů, který přece sídlil v Římě, se o tomto umístění na index dozvěděl z novin, stejně jako pařížský arcibiskup. Já sám jsem se to dozvěděl z rádia.

Věcně vzato, být na indexu byla už docela vážná věc.

Dal jsem jakožto rektor demisi. Pak přijel z Říma na vizitaci speciální vyslanec, který měl za úkol splnit příkazy a učinit nutná opatření. Obvinil mě před celou komunitou. Bylo to strašně nepříjemné. Naštěstí mi v té době poskytl podporu kardinál Suhard. Povolal si mě a řekl mi doslova: „Otče, vůbec se tím netrapte, za dvacet let bude celý svět mluvit jako vy.“ To bylo v roce 1942 – a v roce 1962 Jan XXIII. zahajoval koncil. I když kardinál Suhard nebyl podezřelý z progresismu, přesto odmítl zveřejnit odsuzující dekret v pařížských novinách *Semaine religieuse*. To vše proběhlo dost zajímavě. Představte si, že ten dekret obsahoval mimo jiné i sankce, mezi nimiž byl i zákaz vyučovat, ale nikdo se neodvážil mi to sdělit.

Přesunul jste se do Paříže a po dvaceti letech učení jste s tím musel přestat. Jak jste to snášel?

Musím říct, že ne až tak špatně. Samozřejmě, ty první dny… ale co nakonec. Vzpomínám si na jednu událost, která se odehrála mnohem později, v období koncilu, když jsem slavil své sedmdesáté narozeniny. Moji spolubratři uspořádali obřad, na kterém byl k mému překvapení i kardinál Feltin; byla to pro mě velká

čest a byl jsem dojat. V krátkém proslovu, který tehdy pronesl, řekl: „Rád bych vyzdvihl vaši poslušnost, kterou jste projevil v době, kdy jste musel čelit těžkostem." Nato jsem se zvedl a – aniž bych o tom moc přemýšlel – odvětil jsem s jistou dávkou drzosti: „Vaše Eminence a drahý otče, to nebyla poslušnost, protože poslušnost je taková průměrná morální ctnost. To proto, že jsem měl víru v Boží slovo, před kterým všechny překážky a nehody na životní dráze nejsou ničím; to proto, že jsem měl víru v Krista a v jeho církev." Všichni, kdo tam byli, mi tleskali. Tak to byl příběh mého odsouzení.

Jak ze své perspektivy vidíte vztah víry a rozumu?

Víte, jeden starý axiom středověké teologie říkal, že lidské poznání má služebné postavení. A v tom byl opět svatý Tomáš inovativní: podle jeho myšlenkové linie platí, že čím více je víra vírou, tím více je rozum rozumem, čím víc je teologie teologií, tím víc je filozofie filozofií. Prosazoval první sekularizaci vědy.

To vše samozřejmě není bez rizika. Konstatuji, že kategorie vypůjčené z humanitních oborů – například z psychoanalýzy a historie – vstupují takovým způsobem do některých teologických nebo apoštolských přístupů, že je v nich víra jaksi omezena. To je jedno nebezpečí. Druhé nebezpečí je určitá manipulace či rozpuštění lidské skutečnosti. Jsou tak teologové, kteří používají výrazy jako „třídní boj" nebo „osvobození", ale kteří tím, že si tyto termíny přivlastňují, jim ubírají na závažnosti. To je velice choulostivé. Je třeba proplouvat mezi oběma nebezpečími.

Mluvil jste o přínosu svatého Tomáše, který dal rozumu jeho autonomii. Neznepokojuje vás, když dnes vidíte v církvi osoby, které samy sebe vnímají jako stojící v čele církve a které jako by pohrdaly rozumem?

To je stará historie. Když tohle říkal svatý Tomáš, Bonaventura měl obavy. „Drahý příteli," namítal, „přimícháváš vodu do vína Božího slova." A svatý Tomáš na to odpověděl: „Jestliže dolévám vodu rozumu do Božího slova, je to jako v Káně Galilejské, promění se v dobré víno." Dnes se v některých prostředích odmítá zapojení nezávislého myšlení pod záminkou čistého evangelia. Je mi to líto. Oni říkají: „To je scholastika, čirý intelektualismus!" A tím ale zároveň odmítají jakoukoli racionální analýzu, dokonce racionální analýzu společnosti.

Ve stejném duchu odmítají i magisterium církve. Některé magisteriální organismy byly možná porouchané vlivem strašných zneužití; byly nicméně svědectvím o intelektovém rozměru církve. Postupy používané v minulosti, a dokonce i dnes,

přes jistou úpravu slovníku, jsou sice občas silně pochybné; nezpochybňují však roli magisteria jako takového.

Mluvme nyní o pokoncilní době. Mohl byste udělat nějaké shrnutí pokoncilní situace?

Sám výraz „pokoncilní" má v sobě určitý ozvuk zklamání a obav, a to stejně tak u těch, kteří přivítali koncilní otřesy s radostí, jako u těch, které tyto otřesy znejistily. Jedno brazilské přísloví říká: „Když skončí slavnost, odcházejí muzikanti pěšky." Hudebníci, to jsou v tomto případě aktéři koncilu: biskupové, teologové, odborníci, pozorovatelé a laici, kteří se po hlubokém promýšlení, které jim bylo svěřeno s intenzivní a radostnou jasnozřivostí, ocitli najednou každý sám zpátky na tvrdé zemi. Nastal okamžik sklizně, avšak sklizně, která probíhala uprostřed období velice těžkého jak pro církev, tak pro celý svět.

Ono „po" ve slově pokoncilní: to je pád dolů, který následuje po velké naději: „po", to je přechod k realizaci, která se jeví jako cokoli jiného než očekávaná aplikace učiněných rozhodnutí; „po", to je určité oslabení textů, které se čtou málo a se kterými se zachází jako se všeobecně známými věcmi; „po", to jsou neshody ohledně jednoznačného významu koncilních dokumentů. Zkrátka je to, jak se pak všude říkalo, krize.

Ano. Ale co z těchto problémů podle vás vyplývá? Je to selhání kněží, teologů a věřících?

Co se mě týče, vidím příčinu v samotném koncilu, v logice jeho průběhu a jeho dynamickém vývoji. To mi zároveň dodává určitý rozumný nadhled v současnosti a nezaujatost. Kdybych měl charakterizovat koncil nějakým hlavním rysem, nazval bych jej „prorocký", se vší silou a v doslovném významu toho slova, jak v jazyce teologickém, tak sociologickém. Prorokem je ten, kdo umí v aktualitě událostí postřehnout to, co je vtahuje do kontinuity a trhlin dějin v pohybu. Prorok neanalyzuje struktury a pojmy v jejich současném stavu, ale v jejich dynamice. Tímto způsobem je, podle slavného výroku, budoucnost již přítomna nyní. Prorok je schopen ji rozlišit, umí ji číst, umí ji vyslovit, nikoli jako rozumově definovaný koncept, ale v pronikavém vnímání. Vnímá tedy přítomnost mimo veškerý bezpodmínečný význam nastoleného řádu. Z toho plyne, že jeho výroky mají určitý nadměrný význam, který je plně srozumitelný teprve v budoucnosti, pod náporem nových událostí, ale který nelze odhalit pouhou analýzou vyhlášek a dokumentů. Nejedná se tedy o aplikaci principů definovaných co nejjasnějším způsobem, ale o neustálé odhalování implicitních významů, nikoli skrze více nebo méně oportunistické přizpůsobení, ale skrze věrnost základním inspiracím.

Aggiornamento, o kterém mluvil Jan XXIII., není nějakým jasným programem, na jehož základě je možné se vydat na cestu jasně vytyčenou výroky danými jednou provždy, ale je to snaha o neustálé pochopení „znamení času", která vyzařuje nové hodnoty jakožto látka evangelia v dynamickém světě.

V průběhu celé doby konání koncilu a vypracovávání jeho dokumentů tak můžeme sledovat tento prorocký tlak, který neustále přesahoval teoretické analýzy. Jednou, během podrobné diskuze, při níž se hledal nějaký vhodný výraz, vstoupil do debaty jeden biskup, aby uvolnil napětí: „Teprve až realizace ukáže přesný obsah těchto slov." No, to je pěkně nejisté pravidlo! Tímto prorockým přístupem je nejvíce prodchnuta konstituce *Gaudium et spes*, a to nikoli ke škodě analytického přístupu. Je vidět především v napětí, které ji udržuje ve spojení s měnícím se světem. Také řada dalších prohlášení a dekretů je jím prodchnutá. Z tohoto důvodu – samozřejmě je třeba velice dobře vážit slova – a v tomto smyslu lze říci, že II. vatikánský koncil je otázkou minulosti.

Jakže?

V míře, v jaké jsou jeho základní linie v tomto smyslu prorocké, v sobě zahrnuje i svou vlastní přežitost. Jestliže se jedná o pohled, projekci v silném významu toho slova, do budoucna, nabírají texty na nové závažnosti v souvislosti s tím, jak se budoucnost stává přítomností. Samozřejmě, věrnost původní inspiraci se velice těžce definuje, je to však hluboká víra. Kdybych se tedy snažil za každou cenu držet nějakého komentáře, nějakého výroku, budu tím ve skutečnosti nevěrný. Proto je při rozhodování, které bylo třeba postupně dělat v závislosti na odlišnosti míst a prostředí, normální, že zodpovědné osoby na všech úrovních nejsou jednohlasé, jako kdyby se jednalo o nějaké nařízení, které je třeba dodržovat, nebo dogmatickou formulaci, kterou je třeba vyučovat. Samozřejmě je třeba litovat různých sejití na scestí a fantazírování, ale ty nekompromitují hlavní charakter inovací koncilu.

Domníváte se tedy, že tato odchýlení a přerušení, jejichž existenci nepopíráte, nejsou v konečném důsledku nebezpečné?

Vytvářejí dočasná a lokální nebezpečí. Myslím ale, že v hloubce otevřeného dynamismu si to nejdůležitější zachovává svou hodnotu, a že proto není třeba kvůli různým odbočkám hned dupnout na brzdy; a co se týče rozlišování těchto sejití z cesty, musíme si dávat velký pozor, abychom se okamžitě neuchýlili k sankcím.

Ano, ale bez sankcí bychom mohli ztratit směr, vyjet ze správných kolejí.

Nemyslím si, že ve vlastním slova smyslu existují nějaké koleje. Anebo chcete-li, koleje by měly být pokládány podle konkrétních situací v daném okamžiku. Situace vyžadují, aby bylo k textům, které nám mají sloužit jako průvodci, přistupováno s určitou neustálou invencí. Je to velice dobře vidět na příkladech ostatních koncilů. Dříve koncily nepracovaly s tímto přístupem: definovaly obsah víry proti herezím, které ji ohrožovaly, odvolávaly se na morální principy tváří v tvář nějakému problematickému poznání. V tomto smyslu byly, jak se říká, dogmatické. Tridentský koncil reagoval proti subjektivismu a individualismu luteránského a kalvinistického pojetí milosti, zároveň ale uzavřel církev myšlence návratu k evangeliu. První vatikánský koncil se dogmaticky postavil proti omylům své doby, jak říkal, tj. liberalismu a racionalismu, ale již nedokázal rozlišit nové hodnoty svobody a samostatnosti civilizace postavené na vědě v moderním světě. Tyto nové směry, příliš dlouho potlačované, náhle vytryskly na povrch v době, kdy se ustanovovaly komise II. Vatikánu a determinovaly postoje, v nichž se i v tom nejvíce doktrinálním chování koncilu odrazil optimismus, který – pravda – dnes již posuzujeme jako trochu přehnaný, který však byl v ostrém protikladu k předchozí urputnosti předešlých shromáždění, která se scházela, aby vyhlašovala klatby.

Dobrá, ale co je třeba udělat nyní?

Jestli jsou mé závěry správné, pokud je koncil skutečně prorocký, leží před námi práce nikoli v tom, že se máme pouze zabývat jednotlivými prohlášeními nebo jen aplikovat všechny směrnice. Znamená to hlubokou práci ostře zaměřenou na budoucnost člověka a světa, práci neustálého objevování a investigativního hledání v daném okamžiku, invence pro dějinnou strukturu samotného křesťanství. Nikoli z oportunismu nebo z obratnosti, nýbrž protože křesťanství existuje v dějinách.

Mám velice živou vzpomínku na jeden výstup otce Rahnera v debatě v Centre catholiques des intellectuels v Paříži v roce 1966, v době, kdy byly koncilní dokumenty ještě úplně čerstvé, abych to tak řekl. Byl jsem tehdy dost zaskočen jeho přístupem. Nicméně otec Rahner měl ke svému projevu velice dobrou kvalifikaci, protože byl jedním z nejpřísnějších odborníků, kteří redigovali ony dokumenty. Řekl tehdy toto: „Bylo by tragické nedorozumění chápat hluboký smysl II. vatikánského koncilu tak, že je jeho hlavním úsilím situovat teologii dneška a zítřka do oblasti ekleziologie, mariologie a ostatních podobných témat, kterým se koncil explicitně věnuje. Teologie dneška a zítřka by měla být teologií dialogu s lidmi,

kteří si myslí, že nemohou věřit. Bude muset důkladně a s hlubokou opravdovostí promyslet, co si myslí a chce říci, když mluví o Bohu a o Kristu. Co chce říci teologie, když mluví o Bohu a o Kristu? Je to to, co dnes slyšíme ze všech stran, kdy slyšíme v základu otázku: ‚Co to dnes znamená být křesťanem?'"

A navíc členem církve?

Život v církvi je privilegovaným místem k přemýšlení o víře, a to ve významu hledání, které si klade zásadní otázky. A to na všech úrovních, od malých místních komunit až po velká shromáždění, jimž bratrsky předsedá církev. Teologie tak není ideologií v nějaké nadstruktuře k evangeliu, ale je vtělena do historické skutečnosti a její nejpřísnější hloubání je podněcováno vírou v ekonomii spásy. Nesmí se odtrhnout od *svědectví*, od poselství proroctví nových časů, a to tehdy, kdy sahá po kulturních prostředcích, které činí poselství srozumitelné v tomto okamžiku dějin. Právě tam se řeší (anebo minimálně získává prostor pro) složitý problém propojení víry a kultury. Ocitáme se zcela v logice koncilu, který definuje církev jako *ve* světě, nikoli vedle světa či mimo něj. Víra produkuje teologické myšlení ve prospěch a skrze kulturu a lidské poznání, které tvoří její látku. To je hluboký důvod, proč pozemské skutečnosti, jimiž se zabývá lidské poznání, jsou ve své autonomii předmětem teologického vědění. Právě v tomto smyslu můžeme použít tvrzení Simone Weilové: Opírat se o lidské poznání je samo o sobě dost složitá a obávaná záležitost a mnozí z ní mají strach… Já se domnívám, že je naopak zárukou velice dobré práce.

Teologické myšlení nemá v první řadě ideologicky sloužit moci, ať již je to moc jakkoli legitimní či podstatná. To se týká struktury jakékoli společnosti, včetně instituce založené Kristem. Teologie, víra ve spojení s myšlením, čerpá svou sílu sama ze sebe, v aktu víry, nikoli v instituci. Vzhledem k tomu, že vzniká, rozvíjí se, je posuzována a kritizována v a skrze církevní společenství, je samozřejmě silně podmíněna tímto společenstvím, v němž apoštolská posloupnost vytváří jeho stavbu a autenticitu. Teologie je tak podřízena magisteriu, lépe řečeno ministeriu Božího slova. Ale, jak říká Bañez, komentátor svatého Tomáše v době Lutherově: „Magisterium nezasahuje do formálního předmětu víry." Tj. rozumějte v jejím plodivém světle!

Z francouzské knihy rozhovorů Jacquesa Duquesna s M.-D. Chenum
Un théologien en liberté. Paris 1975,
vybrali Tomáš Petráček a Petr Štica.
Překlad Zuzanna Bedřichová.

Claude Geffré OP

Teologie vtělení a teologie znamení doby v myšlení otce Chenuho

Zabýváme-li se tímto dnes téměř banálním tématem, naznačujeme, že existuje skryté pouto mezi tím, co tvoří jádro teologického díla Marie-Dominiqua Chenuho, a tím, co i dnes zůstává nejnovějším poselstvím II. vatikánského koncilu. Bezesporu jedním z hlavních tvůrců koncilní ekleziologie byl otec Congar, který nás opustil v červnu tohoto roku (1995). Mužem, který prorockým způsobem inspiroval zásadní orientaci koncilu v otázkách nového pojetí církve ve světě, však byl otec Chenu, jemuž by letos v lednu bylo sto let.

Otec Chenu, jenž dokázal geniálně vyložit teologický systém Tomáše Akvinského a který nám zanechal teologickou metodologii, jejíž vhodnost se stále osvědčuje, nikdy neměl ambici vytvořit vlastní teologický systém. Nicméně historikové teologie 20. století jistě nechybují, když jeho bohatou reflexi s oblibou označují za teologii vtělení. Po skončení koncilu se díky nadšenému zájmu otce Chenuho o věhlasná „znamení doby" prosadil zvyk spojovat jeho jméno s „teologií znamení doby". Je známo, že tento výraz se objevuje již v bule Jana XXIII., jíž 25. prosince 1961 svolal koncil. Kromě výrazu samotného se pak tato myšlenka stává základní kategorií stojící za vypracováním encykliky *Pacem in terris* (1963) a hluboce ovlivňující a prostupující také slavné koncilní schéma XIII.

Přesněji řečeno, „teologie znamení doby" na prvním místě označuje teologii, jež zaznívá v pozadí pastorální konstituce *Gaudium et spes*. Je ovšem nesporné, že Chenu byl nejenom průkopníkem tohoto nového pohledu církve na dějiny, ale že bez něj by se přijetí stěžejních koncilních inovací v oblasti vztahů mezi vírou a dějinami i v oblasti dialogu církve se světem neodehrálo tak, jak se odehrálo. Je zcela legitimní mluvit o vzájemném obohacování myšlení otce Chenuho a směřování koncilu. Proto, když v roce 1989 uspořádal Katolický institut v Paříži konferenci k dvoustému výročí Francouzské revoluce, si zvolil otec Doré naprosto přirozeně otce Chenuho za svědka uplynulého století, či lépe řečeno změny, jež se v době od prvního staletého výročí vypuknutí revoluce udála v postoji katolické církve.[1] Je přitom obdivuhodné, že v celém, více než sedmdesátiletém období jeho intelektuální tvořivosti existuje pevná soudržnost mezi mladým Chenum medievistou a pozdním Chenum teologem „znamení doby". Červenou nití, která tuto kontinuitu zajišťuje, je vtělení – naprosto zásadní slovo a pojem jeho myšlení.

Můj výklad si neklade jiný cíl než ukázat tento soulad. Nejprve připomenu, v jakém významu je třeba chápat výraz „teologie vtělení" ve spojitosti s teologickým myšlením otce Chenuho. Následně objasním, jak se tato teologie vyvinula v teologii „znamení doby", jež je současně teologií dějin. A nakonec sice nebudu mít opovážlivost pustit se do kritického zhodnocení tohoto teologického proudu, avšak věrný názoru otce Chenuho, že teologie je živá jedině tehdy, když sama sebe přesahuje, aby odpověděla na nové historické okolnosti a situace, si položím otázku, zdali nyní, na konci 2. tisíciletí, nestojíme před výzvou, abychom pohled církve na dějiny interpretovali odlišně.

Řád vtělení

U otce Chenuho nebudeme pátrat po teologii vtěleného Slova, po christologii. Jeho velmi časté užívání slova vtělení se totiž vztahuje především na vtělení Božího Slova v mysli člověka na jedné straně a v běhu dějin na straně druhé, ačkoli se tak děje vždy s odkazem na tajemství vtělení Božího Slova v lidství Ježíše Nazaretského. Jemu však jde o to, prozkoumat zákon vtělení jakožto rozměr, jenž utváří originalitu křesťanství. Když v roce 1964 nakladatelství Cerf vydalo dvoudílný soubor jeho článků pod názvem *Slovo Boží* (*La Parole de Dieu*), první díl pojmenovaný *Víra v myšlení* (*La foi dans l'intelligence*) a druhý *Evangelium v čase* (*L'Évangile dans le temps*), sám Chenu to v předmluvě okomentoval těmito slovy: „Jsou to názvy, jejichž spojitost vychází ze zákona vtělení, jak v mysli člověka, tak v běhu dějin." (s. 8)

Tím je řečeno vše. Na základě konkrétní události, kdy se zjevení naplnilo v Ježíši Kristu, Chenu s horlivým zájmem promýšlí boholidství Božího Slova jako vtělení Slova do slov lidských. Tomuto boholidství Božího Slova odpovídá jak boholidství víry jakožto vtělení božské pravdy do samotné tkáně lidské mysli, tak to, co bychom mohli nazvat boholidstvím církve jako stále se uskutečňujícího vtělení Božího Slova v dějinách a ve světě.[2] Otec Chenu se tedy uchyluje k metaforickému používání slova vtělení (vyplývá to také ze systematického psaní velkého písmena na počátku slova, když mluví o vtělení Slova) a je nutno připustit, že u něj nenacházíme důsledné objasnění analogického používání tohoto slova.

Zdá se mi nesmírně zajímavé, že Chenu tento „zákon vtělení" nezkoumá nejprve v lidské a textové vrstvě Bible nebo v dějinách chápaných jako nepřetržité dějiny spásy, nýbrž ve zcela lidském řádu víry. Jako komentátor sv. Tomáše a učitel teologické metodologie chce ukázat, že víra se vždy vtěluje do zcela konkrétní

mysli, a jestliže teologie se sv. Tomášem získává status vědy, je to proto, že víra v člověku neruší řád rozumu, stejně jako milost neohrožuje celistvost lidské přirozenosti. Pro ilustraci můžeme uvést jeden Chenuho text, který explicitně spojuje řád vtělení víry s boholidským tajemstvím Krista:

Víra stejně jako milost v přirozenosti není pouhým světlem dotýkajícím se toliko povrchu lidského rozumu; je světlem, které v něm žije. A tímto vtělením se víra nijak nenarušuje, jako se neumenšilo Slovo, když se stalo člověkem. Je to dvojí tajemství, či ještě lépe, jediné tajemství, tajemství samotného Krista, ve kterém božství a lidství tvoří jedinou osobu, do níž mě vsazuje víra. Věčný Syn Boží, jenž vstoupil do dějin.[3]

Není nesmyslné se domnívat, že zájem raného Chenuho o „zákon vtělení" je nerozlučně spjat s jeho bojem za uznání historicity teologie v atmosféře prostoupené antimodernismem, v době, která se zoufale bránila relativismu a subjektivismu pokaždé, když se objevil pokus vzít vážně dějiny a zkušenost. To byl také důvod odsouzení jeho drobné programové knížky z roku 1937. Když se Chenu v návaznosti na svého předchůdce otce Lagrange odvážil uplatnit historicko-kritickou metodu na studium teologických systémů včetně tomismu, rozhodně to nebylo z pouhého oportunismu. V rámci své teologické argumentace se vymezil vůči bezčasé barokní teologii, aby ve jménu „zákona vtělení" obhajoval historickou povahu teologie. „Velmi brzy jsem překonal etapu, v níž dějiny zůstávaly vnějším prvkem, a pochopil jsem, že historicita tvoří vnitřní rozměr Božího Slova v konkrétní události naplnění zjevení v Ježíši Kristu."[4] Otec Chenu se však nespokojil se zdůrazňováním historicity celé teologie… Ve jménu boholidství Božího Slova dokonce klidně a vyrovnaně hlásal historicitu, a tedy relativismus dogmatických výroků. V kontextu doby znamenala relativizace dogmatu skutečnou provokaci. Obhájcům dogmatického absolutismu však namítal: „Jedině víra je absolutní a nepodléhá dějinám, ryzí víra ve světle přijatém shůry, *auditus fidei* poslušný magisteria."[5] Jako historik křesťanského učení totiž dobře věděl, jak vývoj dogmatu závisí na konkrétní situaci církve, na jejích doktrinálních zájmech a na stagnaci v okamžiku nových historických a kulturních výzev.

Po stvoření přichází vtělení

Měl jsem za to, že již v raných úvahách otce Chenuho o dokonale historické povaze teologie jako vtělení víry v řádu lidského rozumu lze pozorovat první ověření „zákona vtělení". Jeho „teologie vtělení" se však velmi rychle stala v kontaktu

se světem, který ve 40. a 50. letech procházel zásadní proměnou, teologií přítomnosti Božího Slova v dějinách. Dlouho před definitivním vypracováním pastorální konstituce *Gaudium et spes* otec Chenu jasnozřivě poukázal na důsledky pokračujícího zjevení Božího Slova v dějinách neboli, jak hlásá krásný titul druhého dílu jeho sebraných spisů, *evangelia v čase*. V tomto ohledu je významným textem, který staví počátky koncilu na rozhraní křesťanství a nové éry, studie z roku 1961 s názvem *Konec konstantinovské doby* (*La fin de l'ère constantinienne*). Stačí projít podtituly poslední části jeho výkladu a zjistíme, že nejčastější témata otce Chenuho souzní s nejpodstatnějšími myšlenkami koncilu: probuzení evangelijní zvěsti, výsadní postavení Božího Slova, misijní působení církve, Slovo Boží pro chudé.[6]

Nás zde zajímají především teologické kořeny myšlenek, jež později vykrystalizují v „teologii znamení doby", ostatně v návaznosti na teologii pozemských skutečností a jeho vlastní teologii práce (1955). Chenu zachovává věrnost Tomáši Akvinskému, a proto se u něj objevuje zřejmá touha odmítnout zhoubný dualismus stvoření a vtělení a překonat pesimistické pojetí dějin, které jsou chápány jen jako příležitostný rámec osobní spásy. Z takové perspektivy vykupitelské vtělení nezahrnuje do budování Božího království svět ani dějiny. Pro Chenuho je zcela stěžejní představa „pokračujícího vtělení", která mu umožní vytyčit základní obrysy teologie světa a stavebních kamenů, pozitivního pojetí vztahů církve a světa i aktuálnosti Božího Slova v dějinných událostech. V jednom textu z roku 1937, který nese název *Nové rozměry křesťanství* (*Dimension nouvelle de la chrétienté*), napsal:

Stejně jako sám nový svět nyní spatřujeme také nové křesťanství, jak dostává rozměr uzpůsobený onomu lidství, do něhož se vtěluje. Je znamením a současně tajemstvím Božího vtělení, které se neuskutečnilo v odlehlém koutě Judey jednou provždy, nýbrž trvá věčně, platí věčně a všude a vše, co by v člověku a skrze člověka v tomto rozepjatém a zázračném světě uniklo jeho moci a vládě, by se obrátilo v jeho neprospěch a neštěstí, neboť svět by tak nemohl být vykoupen. […] *Jestliže toto je zákon vtělení v Ježíši Kristu, pak zákon vtělení božského života v Kristově církvi v průběhu dějin je právě takový. Milost zahrnuje celého člověka i se všemi jeho dary a všemi jeho skutky*.[7]

V této citaci vidíme zdůrazněnou tradiční představu, že co není přijato Slovem, není spaseno. Ale Chenu neváhá tento předpoklad, který se týká předně lidské přirozenosti zraněné hříchem, vztáhnout i na tvorstvo jako celek, na dějiny lidí a všech jejich činů. Jeho teologie vtělení se stává teologií dějin, jež se podstatně liší od augustinovské teologie dějin založené na opozici obce Boží a obce pozemské

a spočívající na představě individuální ne-historické spásy, která tedy nezahrnuje ani svět, ani dějiny. To, co se otec Chenu snaží překonat, je právě tento „špatně promyšlený dualismus duchovního a časného". V dodatku k souborném vydání svých článků prohlašuje: „Dějiny nejsou pouhým žebříkem k věčné kontemplaci. Záměry vtěleného Boha se vztahují na veškerou lidskou činnost i na utváření světa. Stvoření, jež ve své hříšnosti očekává osvobození, je skrze vtělení vedeno ke svému završení a cíli."[8]

Toto pavlovské téma čekajícího stvoření dosvědčuje, nakolik je autor vnímavý k vesmírnému rozměru vtělení. Ovšem upřednostňované používání slova „vtělení" namísto „vykoupení" není náhodné. Co v něm spatřuje, je totiž radikální dobro stvoření, které se díky svému naplnění ve vtělení shoduje s procesem humanizace. Radostná zvěst vtělení tak v konečném důsledku znamená úspěch stvoření. Rád zde ocituji texty, jež ukazují, s jakým zalíbením Chenu zcela přirozeně propojuje vztah mezi vtělením a zlidštěním na jedné straně s tomistickým vztahem mezi přirozeností a milostí na straně druhé:

Přítomnost, vtělení: sama tato slova se staví proti jakékoli nespojitosti mezi milostí shůry a pozemskou přirozeností, a to jak z hlediska jejího vývoje, tak také její působnosti. Neboť řád vtělení se uplatňuje až do těch nejzazších mezí zlidštění. […] *Radostná zvěst vtělení totiž nejenom souzní s lidskými hodnotami, ať individuálními, či kolektivními, ale dokonce se s nimi spojuje ve skryté a pevné sourodosti, přímo tam, kde jsou svrchovaná dobra člověka doslovně vetkána do látky evangelia. Všeobecnost, bratrství, mír, spravedlnost, společenství: jak bychom je mohli oddělit od volání proroků Starého zákona oznamujících příchod Mesiáše?* […] *Tato svrchovaná dobra člověka jsou jako „stavební kameny" Božího království. Království má své cíle a zákony; ale tyto cíle a zákony jsou zjevné v lidstvu, které je již předem v souladu s příchodem milosti, jestliže platí, že vtělené Slovo je Slovo samého stvořitele.*[9]

Tato „svrchovaná dobra člověka" (jedná se o první označení věhlasných „znamení doby") jsou navzdory své nejednoznačnosti a „připoutanosti k pomíjivosti" v souladu s milostí. Otce Chenuho bychom kritizovali neprávem, kdybychom tvrdili, že z lidských dějin s jejich vlastním bohatstvím dělá jakousi účinnou svátost příchodu Božího království. Přes svůj vrozený optimismus totiž zcela zřetelně zůstává věrný myšlence, že Boží království je ve vztahu k budování světa transcendentní a darované. Takto zní jeho slavnostní výrok, který mnohokrát zopakoval v různých obměnách: „Boží království je něco zcela jiného než budování světa, byť v zárodku, a jeho završení, i kdyby to bylo ve zmámenosti z lidského vysvobození, samo o sobě neústí v mesianismus proroků" (7. března 1964).[10] Pro nás

je ovšem nejzajímavější postihnout genezi jeho myšlení v oblasti teologie světa a dějin v řádu „zákona vtělení". Snad mohu říci, že Chenu na dějiny samotné rozšiřuje radikální *schopnost* lidské přirozenosti ve vztahu k Bohu. Jak je v jeho teologickém díle obvyklé, pozorujeme zde vzájemné obohacení mezi stěžejními závěry Tomáše Akvinského a jeho porozuměním nové historické situaci. Tak můžeme zároveň prostřednictvím rozumově srozumitelných důkazů ověřit, že je vskutku jenom jeden Chenu.

Od přirozenosti k dějinám

1. Na základě „schopnosti poslušnosti" v tomistickém smyslu může Chenu zformulovat představu schopnosti dějin ve vztahu k příchodu Božího království. Níže budeme mít příležitost položit si otázku, je-li taková analogie přípustná. Musíme ostatně poznamenat, že tuto „schopnost" přirozenosti reinterpretuje ve světle patristického učení o „stavebních kamenech" či „semenech Slova", jež jsou skrze tvořící Logos vloženy do celého stvoření. Existuje skryté pouto mezi touto schopností či přirozenou touhou a milostí, jež je člověku darována. Jedná se však o pasivní schopnost, která nevyžaduje nezbytnou odezvu: je to neúčinná přirozená touha. Pohybujeme se totiž v řádu *dispozice*, možnosti. Význam tohoto srovnání je nasnadě, neboť Chenu chce v uskutečňujících se dějinách nalézt „zdroje", „stavební kameny", možnosti, jež mají spojitost s dějinami spásy, ačkoli království Boží přichází shůry. Těmito zdroji lidských dějin jsou přesněji řečeno „časné hodnoty" neboli to, čemu ještě předkoncilní teologie říkala „budování světa". „Ve světských hodnotách, v jejich přirozené formě, jsou kromě vlastních blahodárných účinků obsaženy zdroje, jež jsou jako ‚stavební kameny', na které se může navázat milost."[11]

Chenu dějiny pojímá autonomně, nikoli pouze jako materiální, netečný, příležitostný rámec individuální spásy. Proto si jasně uvědomuje meze analogie se „schopností poslušnosti", jež označuje ryzí pasivitu v osobním řádu dispozice pro přijetí milosti. Aby této námitce předešel, zdůrazňuje společenský rozměr „schopnosti poslušnosti". „Člověk je totiž v nejsilnějším smyslu slova subjektem milosti, *capax Dei*, a to nikoli pouze ve své prvotní přirozenosti, ale též v přirozenosti rozvinuté, nejenom ve své osobě, ale také ve vztahu k ostatním lidem."[12] Chenu se přitom neobává spatřovat jakousi tajemnou shodu mezi životem ve společnosti a historickým fenoménem socializace. Považuje totiž za zřejmé, že ta je ve službách zlidštění – zlidštění, které umožní pojmout vlastní hodnoty dějin do spasitelského záměru, jehož završením je Kristus. Svou vizi vyjádřil v odvážném

výroku: „Zlidštění je schopností zbožštění. To, čemu říkáme běh dějin, je otevřenost ke zbožštění.“[13]

2. Je dobře známo, že v moderním kontextu sekularizace usiloval otec Chenu o rozvinutí všech důsledků tomistického výroku: „Milost přirozenost neruší, ale zdokonaluje.“ Překonává prostý statický pohled na podobu tvorů z hlediska jejich přirozenosti a pozvedá toto tajemné posvěcení na úroveň dějin v procesu nepřetržité autogeneze. S nadšením promlouvá o autonomii časných hodnot a lidské práce jakožto o završení stvoření. Odtud jeho odvážné výroky: „Když bude člověk více člověkem, Bůh bude více Bohem“, „Čím více pracuji, tím více je Bůh stvořitelem“ nebo „Člověk je spolu-stvořitel […].“[14] Avšak tato reinterpretace tomistické teologie stvoření mu z teologického hlediska nestačí, aby potvrdil úctu ke stvoření v jeho vlastním řádu a současně jeho posvěcení k nadhistorickému cíli. Snaží se dodat christologický základ tomu, co bychom mohli ve zkratce nazvat rozlišením, avšak nikoli oddělením „duchovního a časného“. Aby tedy překonal chybnou opozici mezi profánním a sakrálním, obrací se k té nejklasičtější chalcedonské christologii. Stejně jako identita vtěleného Slova nezasahuje v Kristu do autonomie jeho lidského jednání, tak ani završení stvoření v řádu spasitelného vtělení nerozrušuje lidskou podstatu časných hodnot. Chenuho teologie je vskutku teologií vtělení, jestliže hledá v samotném zpodstatnělém spojení vlastní teologický základ autonomie pozemských hodnot, působení laiků ve světě a přítomnosti církve ve světě. Je to pro něj způsob, jak vdechnout přijatelný smysl dosud nejednoznačné představě „*consecratio mundi*“, přejaté v konstituci *Gaudium et spes*, a uniknout takové vizi, která svět vnímá jen jako látku k možnému posvěcení. „Monofyzitismus není herezí pouze několika zbloudilých učitelů; je to svah jakéhosi idealismu, který na profánní pohlíží jen jako na látku posvátna.“[15]

3. A konečně, je zcela jasné, že v této aplikaci *schopnosti* přirozenosti člověka vzhledem k milosti na úroveň celých lidských dějin otec Chenu věnuje obzvláštní pozornost pavlovskému tématu zahrnutí všech věcí v Kristu. *Všemi věcmi* je třeba rozumět nejenom dějiny jako míru lidského bytí, ale také lidské činy, společenské, kulturní a politické hodnoty, vše, co kladným způsobem přispívá k budování lidštějšího světa. Oproti ryze nadpřirozenému a individualistickému pojetí spásy neváhá tvrdit, že „Kristus nepřišel zachránit duše, nýbrž lidi, a nejenom lidi, ale také svět“.[16] Jak jsme již viděli, Chenu nikdy neodděluje stvoření od vtělení, jakkoli respektuje autonomii každého z těchto řádů. Všechna lidská díla pokračujícího stvoření jsou převzata v tajemství pokračujícího vtělení. Rád bych zde ocitoval pasáž z jeho *Teologie práce* (*Théologie du travail*) z roku 1959:

Všechna díla stvoření, v němž pokračuje člověk jako Boží spolupracovník, nejsou nikterak vyprázdněna a jakoby rozdrcena milostí vykupitelského vtělení, ale naopak jsou zahrnuta do spasitelského a kosmického království Kristova. Tím, že pozemské osudy a všechno konání vetkává do řádu vtělení, je pravdivá katecheze očišťuje, ne aby je toliko umravnila, ale aby jim mnohem radikálněji v samé jejich existenci vdechla jejich božsko-lidský rozměr.[17]

Téma všeobecného zahrnutí je tedy klíčové pro pochopení dialektického propojení mezi stvořením a vtělením, jež stojí v jádru pojetí otce Chenuho.[18] Je nutno hovořit nejenom o pokračujícím stvoření, ale také o pokračujícím vtělení, totiž polidštění Boha, jež se uskutečňuje vlivem samotného běhu dějin, neboť ten přispívá k obnovení člověka jako obrazu Božího. Tato optimistická teologie dějin jim přiznává spasitelnou moc. V tomto smyslu Chenu z 60. let již prorocky připravuje *teologie osvobození*, usilující o znovunalezení vlastního spasitelného rozměru křesťanství. Ještě se však vyjádříme k tomu, jak velmi odlišná byla jejich historická zkušenost v porovnání s tou, jež se skrývá jak za teologií otce Chenuho, tak za konstitucí o církvi v současném světě.

Teologie znamení doby

Teologie vtělení, tak jak ji chápe otec Chenu, zcela přirozeně ústí do teologie znamení doby. Mezi jeho teologií „stavebních kamenů" jako pokračujícího vtělení a teologií znamení doby, kterou bylo možno vyčíst z některých koncilních dokumentů, především z konstituce *Gaudium et spes*, existuje hluboká koherence. Otec Chenu musel nutně přivítat s „radostným nadšením" fakt, že se tento nový výraz zařadil do církevního slovníku.

Není naším cílem zde připomenout všechny exegetické, teologické a společenské problémy související s používáním slova, které se spíše zneužívalo. Jak napsal otec Congar ve svém koncilním zápisníku: „Ano, tato kategorie si žádá určité zpřesnění, neboť je třeba vzít v úvahu její biblické, christologické a eschatologické souvislosti. Nejzajímavější je ovšem implicitní záměr obsažený v tomto výrazu. Jde o to, uznat plně historicitu světa a samotné církve, která – ač od světa odlišená – je s ním přesto spojena."[19] Přísně vzato se nejedná o teologickou kategorii; ta nicméně dobře vystihuje touhu uvažovat dějiny jako „knihu", v níž je možné pozorovat postupný růst Božího království.[20]

Protože mi jde o prozkoumání hlubokých souvislostí v teologickém díle otce Chenuho, pouze zde poznamenám, že teologický význam kategorie nazvané „znamení doby", ačkoli on sám používal jiný výraz, byl velmi rychle zaregistrován.

Rád bych také zdůraznil jeho fascinaci konceptem události jako současné aktualizace Slova Božího pro nás. A konečně musím podotknout, že teologie pojímaná jako výklad znamení doby v podstatě pouze potvrzuje jeho velmi brzké přesvědčení ohledně propasti, která může existovat mezi induktivní a deduktivní teologií.

1. Již v roce 1937 ve své programové knize *Škola teologie: Le Saulchoir* (*Une école de théologie: Le Saulchoir*) otec Chenu projevil „svatou zvídavost" pro to, co nazval teologickými „místy" působícími v současném životě církve a ve zkušenosti křesťanstva. Učinil tak v dokonalém souladu se svojí teologickou metodou, která na rozdíl od abstraktní, ryze deduktivní teologie upřednostňovala výsadní roli faktu, jak v Písmu, tak v tradici chápaného jako stálá přítomnost Ducha ve společenském těle církve. Když pak vytyčil stručný přehled „znamení doby", jež určovala tehdejší vědomí křesťanstva, můžeme na základě toho konstatovat, že se jednalo o události, které měly utvářet nové historické vědomí církve, o němž podal svědectví II. vatikánský koncil: rozšíření misií související s pádem kolonialismu; pluralita kultur, jejichž vlastní bohatství má vliv na podobu místních křesťanských společenství; velikost východní církve, jejíž oddělení zůstává pro latinskou církev jednou z otevřených krvácejících ran; ekumenické hnutí, které neumlčitelně působí v různých křesťanských společenstvích; nové křesťanství, jež se rodí v okamžiku, kdy do veřejného života vstoupí široké lidové vrstvy; nová účast laiků na apoštolátu církevní hierarchie…[21]

2. Koncil v konstituci *Gaudium et spes* vyzval církev, aby „zkoumala znamení doby, vykládala je ve světle evangelia a mohla tak způsobem každé generaci přiměřeným odpovídat na věčné otázky, které si lidé kladou: jaký je smysl přítomného a budoucího života a jaký je jejich vzájemný vztah" (čl. 4). Když se otec Chenu pokouší upřesnit, co rozumí pod pojmem „znamení doby", definuje je jako „zevšeobecnělé jevy zahrnující celou škálu činností a vyjadřující potřeby a touhy současného lidstva".[22] Jako „znamení" je však chápe teprve tehdy, když se stávají součástí dějinného vývoje. „Vzestup dělnictva, společenská angažovanost žen, rozvoj mezinárodního vědomí, osvobození národů z koloniální nadvlády se stávají znameními jedině změnou, kterou přinášejí a vetkávají, nikoli plynule a bez narušení, do pokračování lidského času. Bez toho by byly jenom slepými událostmi, k nimž dochází působením jupiterské moci vnějšího Boha."[23]

Když Chenu usiluje o jejich teologicko-epistemologickou analýzu, vyhodnocuje, že tento nový výraz nabývá svého přesného a silného významu jedině v rámci „konkrétní" teologie dějin. „Události jsou jako připomínky, výzvy; předkládají explicitní význam a tímto včleněním do jedinečného tkaniva řádu Logu vstoupivšího

do dějin nabírají určitý směr a hodnotu.“[24] Své pojetí „znamení doby“ pak zcela přirozeně zapojuje do své představy pokračujícího vtělení. Ztotožňuje je s časnými hodnotami, které jsou navzdory své nejednoznačnosti „stavebními kameny“, schopností poslušnosti, pozitivní otevřeností ve vztahu ke svému zahrnutí v Kristu. Současně však Chenu mluví explicitněji o pokračujícím zjevení. Události spjaté s během dějin jsou svým způsobem „Božími slovy“. „Podle zákona řádu Božího Slova existuje určitá souvislost mezi událostmi světa a přítomností církve jako svědka tohoto Slova.“[25] S odstupem vůči pozitivistickému výkladu Písma prohlašuje: „Je-li Slovo Boží zjevené a dosvědčené ‚znameními‘, pak právě *dnes* Boží Slovo promlouvá v pokračujících dějinách. Skutek, jímž se nám Bůh zjevuje a osvobozuje nás, se jedním pohybem vepisuje do dějin lidí a vnáší do nich pravdu.“[26] Rozumím-li tomu správně, pokračující vtělení, které stvoření vede k jeho završení, proniká událostmi, jejichž smysl církev rozpoznává ve světle evangelia („historický smysl je obsažen v samotné události, protože jinak by dějiny smysl zcela postrádaly“). Toto čtení „znamení doby“ je možné pouze tehdy, když je církev nahlížena a definována „ve svém konsubstanciálním vztahu se světem a dějinami“. To znamená, že Bůh mluvil nejenom kdysi dříve v dějinách spásy, jak o tom svědčí kanonické texty Písma, ale mluví i dnes, v dějinách světa skrze Boží „znamení“ vepsaná do světských skutečností. Otec Chenu předložil soupis znamení doby, který vystihuje historický kontext koncilu. Odsoudil pochybenou opozici mezi dějinami spásy a světskými dějinami. Upřesnil, že výklad znamení doby je zodpovědností *všeho Božího lidu*. Je ovšem třeba podotknout, že analýzu rozdílu mezi tím, jaký je status Božího Slova, tak jak je zachyceno Písmem, a Božího Slova zjeveného v dějinách a skrze dějiny, příliš nerozvedl.

3. Jestliže mají teologové mezi Božím lidem nějaký zvláštní dar, je to jejich privilegované poslání číst a vykládat znamení doby. Nový výraz „znamení doby“ nadchnul teologa Chenuho, který vždy zdůrazňoval *induktivní* teologii nikdy neoddělující tradiční „teologická místa“ od teologických míst činných, jimiž jsou nové historické a kulturní konfigurace. Na rozdíl od barokní teologie, která je definována především jako „věda o závěrech“, nastoluje teologie pojímaná jako výklad „znamení doby“ epistemologickou proměnu ve vztahu *teorie a praxe*.[27] Křesťanská církevní praxe, ale obecně všechny lidské praktiky v dějinách se stávají „teologickými místy“, jež nejenom ověřují smysl teologického diskurzu, ale také přispívají k novému porozumění křesťanským tajemstvím. A právě rozluštit „znamení doby“, jež dokládají Boží přítomnost v dějinách a předznamenávají příchod Božího království, je úkolem teologů. V tomto smyslu se teologové po vzoru otce Chenuho nemohou spokojit s rolí učenců. Musí být současně proroky.

Otazníky

Mohli jsme si povšimnout podivuhodné kontinuity mezi teologií vtělení otce Chenuho a teologií znamení doby II. vatikánského koncilu. Ten nastolil nové pojetí vztahů mezi vírou a dějinami, mezi církví a světem. V jednom ze svých hutných a výstižných výroků, jejichž tajemství Chenu tak dokonale ovládal, zcela přesně vystihl tuto novost: „V protikladu k I. vatikánskému koncilu, obrněnému v autoritářském a mimočasovém deismu, II. vatikánský koncil otevřeně začlenil svět a jeho dějiny do budování Božího království."[28] A tento nový pohled církve byl neodlučitelný od pochopení historicity jako základního rozměru lidského bytí a od nahlédnutí světa jako dějin.

Ani o třicet let později jsme stále nedokázali rozpoznat všechny důsledky této nové koncepce vztahu církve a světa. Současně je však vhodné položit si několik otázek. V této poslední části bych chtěl uvažovat, zda nejsme vzhledem k současnému historickému vědomí vyzýváni, abychom věhlasnou „teologii znamení doby" posuzovali podstatně kritičtěji. Začnu otázkou, jaký je obsah našeho historického vědomí v porovnání se 60. lety. Následně bude třeba ověřit, jestli je „teologie završení" s to vypovídat o vztahu církve a modernity. A konečně se chci zamyslet nad tím, zdali takový obraz Boha, který je blízký „teologii znamení doby", odpovídá naší současné duchovní situaci.

Jiné historické vědomí

Již jsme měli možnost si všimnout jisté kontinuity mezi „teologickými místy", o kterých Chenu začal hovořit v roce 1937, a „znameními doby", jimž se věnují některé koncilní dokumenty. Tato kladná interpretace určitých společenských jevů se neoddělitelně váže k optimistické teologii dějin, jež vychází z typicky evropského myšlenkového postoje, uplatňujícího se již od dob osvícenství, že totiž vývoj lidstva či běh dějin je podřízen objektivnímu zákonu kulturního a společensko-politického pokroku. Téma „budování světa" je explicitně vztaženo k „teologii vtělení", která ukazuje, že všechno lidské úsilí nachází svůj cíl a naplnění v Kristu na konci dějin. Toto uznání autonomie dějin s vlastní finalitou předpokládá, že jejich pohyb je řízen určitou logikou. Prosazuje se typicky moderní představa celistvosti dějin, které bez ohledu na jednání jednotlivců směřují ke stálému zdokonalování člověka. V tomto ohledu bychom neměli podcenit vliv teologie Teilharda de Chardin, který usiluje o nalezení souladu mezi tematikou pokroku a zahrnutím všech věcí v Kristu. Tento myšlenkový proud jinými slovy potvrzuje

současný názor Marcela Gaucheta, že mezi modernitou a křesťanstvím chápaným jako náboženství vtělení existuje strukturální sounáležitost.

Ve srovnání s touto optimistickou teologií dějin je naopak zarážející, s jakým ostychem se dnes filozofové vyslovují k otázce významu a jednoty dějin. Jestliže modernitou rozumíme budování světa ve smyslu nepřetržitého pokroku a zlidštění člověka ve smyslu jeho osvobozování prostřednictvím dosud nepoznaných možností rozumu, pak musíme konstatovat, že modernita své přísliby nenaplnila. Místo abychom dnes dějiny vykládali jako lineárně postupující naplňování, jsme mnohem vnímavější k jejich zpětným rázům, nezdarům, protikladům a *neprůhlednosti*. Na konci 20. století zkrátka zakoušíme intenzivní zkušenost dějinného násilí. Filozof Paul Ricœur s oblibou hovoří o „neprozkoumatelnosti dějin". A ačkoli platí, že vědomí minulosti neexistuje bez horizontu budoucnosti, v současnosti pro nás budoucnost zůstává dosti nejasná a jsme vyzýváni spíše ke skromnému přístupu.

Je ostatně příznačné, že teologové osvobození v závislosti na naprosto odlišné historické zkušenosti, než jakou prodělali teologové evropští, zaujali odstup vůči optimistické teologii znamení doby II. vatikánského koncilu, časově kolidující s hospodářským růstem 60. let. Ať se to týká dějin, vědy nebo techniky jako automatických nástrojů pokroku či osobní svobody coby podmínky pro osvobození člověka, konstatují, že existuje objektivní propojení mezi evropskými teologiemi a základní logikou evropského liberalismu, která nese zodpovědnost za rostoucí hospodářský útisk zemí třetího světa.

Bylo by samozřejmě absurdní považovat otce Chenuho za viníka odchylek a pochybení teologie sekularizace a teologie znamení doby. Již jsem řekl, že svou neutuchající snahou vzít vážně spasitelnou roli chudých jakožto rozhodujícího momentu konkrétní teologie spásy byl průkopníkem teologie osvobození. Ovšem právě s ohledem na jeho úsilí nikdy neoddělovat teologické rozlišování od zřetele k dějinám si dovoluji zpochybnit jeho příliš ukvapené propojení možností přirozenosti ve vztahu k milosti s možnostmi dějin ve vztahu k jejich završení. Nehrozí tato analogie s přirozeností, pojatou v tomisticky ontologickém smyslu, že nahlédnutím lidských dějin jako dějin svobody se jim upře jejich vlastní status? Budeme-li brát v úvahu neprůhlednost dějin, jež nejsou nutně harmonickým završením božského záměru, můžeme se potom odvážit rozpoznávat a zkoumat „znamení doby"?

Rád se připojím k názoru Johanna Baptisty Metze, že optimističtí teologové dějin v návaznosti na Teilharda de Chardin mají tendenci směšovat dějiny přirozenosti s dějinami svobody a postulovat dokonalé usmíření člověka s přirozeností. Dějinný substrát však není přirozenost, uvažovaná jako prostý vývoj nebo jakýsi bezejmenný proces. Dějiny lidí jsou dějinami jejich svobody, jejich vášní, jejich

násilí. Jinými slovy nelze zaměňovat teleologii a eschatologii. A v návaznosti na teology osvobození se můžeme ptát, zda optimističtí teologové dějin kráčející ve stopách II. vatikánského koncilu dostatečně uvážili lidské utrpení. Svým zaměřením na západní společnost, jež žije ve znamení pokroku, růstu a svobody jedince, se vydávají nebezpečí, že budou psát pouze dějiny vítězů, lidí, kteří svou prací a technickou zdatností vskutku chtějí být demiurgy stvoření. My jsme však již vstoupili do věku, jenž někteří nazývají „postmoderní", a jsme tedy méně optimističtí než otec Chenu ohledně takových „znamení doby", jako je sociální rovnoprávnost, urbanizace, ovládnutí přírody prací, a dokonce demokracie. Jsme mnohem vnímavější vůči jejich předpokládané, ve skutečnosti však nejednoznačné roli faktorů zlidštění. Naše historická zkušenost je nám dostatečnou výstrahou, jak devastující mohou být účinky těchto významných průvodních jevů moderní doby. Proto tváří v tvář současné dějinné neprůhlednosti přistupujeme k rozpoznávání „znamení doby", jež mají tajemně připravovat Boží království, poněkud váhavěji.

Završení, nebo zlom?

Ať upřednostníme název „teologie vtělení", „teologie dějin", „teologie stavebních kamenů" nebo „teologie znamení doby", je teologie otce Chenuho ve své podstatě teologií *završení*. Na rozdíl od novoscholastické teologie, která dějiny pojímá jen jako „příležitostný rámec" individuální spásy, horlivě hledá spojitosti mezi lidským záměrem civilizace a Božím záměrem konečného naplnění a uskutečnění Božího království. Současně s odmítnutím křesťanské ideologie, jež hlásá církevní kontrolu lidské společnosti, Chenu vytyčuje cestu nového křesťanstva, které respektuje autonomii lidských tužeb a plánů i časných hodnot a přitom je považuje za „stavební kameny" pro příchod Božího království. Církev není jediným dárcem smyslu. Kolektivní záměr lidstva má již smysl sám o sobě a je posláním křesťanů, aby rozpoznali „znamení doby" ve světle Božího záměru. A právě církev může lidský záměr, jehož hodnota byla rozpoznána a uznána, dovést do cíle. Smysl, který přináší církev, stojí v návaznosti na vnitřním smyslu lidského osudu; ve skutečnosti jej totiž *završuje*. Teologie završení nabízí tváří v tvář nevíře a sekularizaci moderního věta teologické ospravedlnění snu o znovuzískání světa, který v době po I. světové válce skrytě prostupuje tradicí sociálního katolicismu a různých hnutí Katolické akce. Veliká naděje na novou christianizaci světa, který je nahlížen jako prostor s vlastní hodnotou, nalezla východisko v „teologii znamení doby" II. vatikánského koncilu.

Je třeba uznat, že dnes se nacházíme v jiné historické konfiguraci vztahů církve a světa. Nejde o to, vrátit se ke katolickému integrismu minulého století, jenž odsuzoval moderní dobu za proces sekularizace a autonomii svědomí. Zůstáváme naopak věrni postojům II. Vatikánu, to znamená dialogu církve se světem a uznávání jeho vlastních hodnot. Ovšem tváří v tvář neprůhlednosti dějin a spletitosti hodnotově rozmělněného světa bez jasného a čitelného smyslu je církev v menším pokušení prohlašovat, že *završuje* jeho možnosti, jež jsou jako „stavební kameny" Božího království uskutečňujícího se v samotném rámci dějin. „Nyní už neodmítáme modernu, pouze zaznamenáváme její selhání v naplňování jejích příslibů."[29] Nejde tedy o to, ztotožnit se s hybatelskou utopií, kterou již moderní svět opustil, jako spíš o předložení *alternativní utopie*. Církev odmítla přímou a dokonce nepřímou svrchovanost nad moderní společností, avšak nemůže přistoupit na to, aby byla zcela vytlačena na okraj. Její snahou je být viditelná a bez ústupků přinášet svědectví světu, ovšem ve znamení zjevné originality evangelijní zvěsti. Poukazuje na možnost překonat údajnou neslučitelnost náboženství a modernity a naopak si klade za cíl dokázat, že křesťanská zvěst je s to odpovědět na nejlegitimnější požadavky moderního vědomí. Proto také pro církev na konci 2. tisíciletí představuje skutečnou výzvu nikoli sekularizace, jako spíše úplný rozpad náboženství, jenž ohrožuje pravou křesťanskou identitu.

Neočekávaný Bůh

Třicet let po „teologii znamení doby" II. vatikánského koncilu a otce Chenuho je dovoleno se ptát, zda obraz Boha, na nějž odkazuje na tuto teologii navázané pojetí dějin, odpovídá duchovní situaci naší současnosti. Jak jsem už řekl, burcující teologické působení otce Chenuho nám rozhodujícím způsobem pomohlo překonat prosté moralizování křesťanské zodpovědnosti v dějinách.[30] Dějiny samy o sobě se tajemným způsobem podílejí na příchodu eschatologického Božího království, jestliže se připojí k Božímu stvořitelskému záměru. A myslet si, že vztah mezi lidskými dějinami a královstvím Božím se nutně musí odehrávat prostřednictvím církve jako viditelné instituce, by znamenalo vrátit se k předkoncilní vizi vztahů církve se světem.

Tím, že dějinám přiznáváme *spasitelnou* schopnost, navazujeme na nejnosnější myšlenku teologů osvobození. Proto cítíme svobodu spolu s nimi podtrhnout hlubokou nejednoznačnost dějin pojímaných jako dějiny svobody a jsme vyzýváni, abychom se tázali, na jaký obraz Boha naopak ukazuje tragika dějin. Jinými slovy dnes nahlížíme s větší jasnozřivostí nebezpečí „teologie znamení doby", která by

mohla obhajovat jistý providencialismus, jako by Bůh byl zcela nezpochybnitelně zapojený do událostí, jež interpretujeme jako kladné. Již dlouho víme, že Bůh nemůže být určen prostorově. Avšak podléháme stejné naivitě, když se jej snažíme určit časově. Tvrdit, že rozpoznáváme Boží přítomnost v dějinách, byť pozitivních, by znamenalo odložit „stud", který si žádá naše vezdejší hledání Boha. Exegeti jsou první, kdo zdůrazňují rozporuplnost „znamení doby": buď se řadí do tradice exodu – a pak jsou kladnými znameními vysvobození, nebo se řadí do tradice apokalypsy – a pak jsou zápornými znameními konce světa.[31] Jediným skutečným „znamením doby" je jednoduše sám Kristus. A právě on, jenž je dokladem Boží přítomnosti v dějinách, umírá jako vyděděnec u bran města. „Nový zákon změnil místo Božího přebývání, když je přenesl z Chrámu do Ježíšova těla. Ale ten zemřel na kříži, vyloučený. Proto je od nynějška znamením přítomnosti vyloučenost."[32]

Bůh teologie znamení doby je Bůh, který skrze kladné jevy směřuje dějiny k jejich završení. Jeho nebezpečí spočívá v tom, že přitakává teleologickému čtení moderních dějin, které se měly odehrát ve znamení kontinuity, postupné humanizace člověka a nevyhnutelného odbourání násilí. Obrovský počet lidí zavržených dějinami po celém světě ústí v tragičtější pojetí, které dějiny nahlíží jako zlom, nikoli kontinuitu, jako zákruty a dokonce návraty zpět, nikoli jasně řízené vítězné tažení kupředu. Křesťanská naděje tedy spatřuje nečekanou tvář Boží ve tvářích obětí dějin a prorockých svědků, kteří se zapojili do neutuchajícího boje za utišení dějinného násilí. Bůh současné teologie už není Bohem pokračujícího stvoření a pokračujícího vtělení, této „léčky dějin", jimž se jednoznačně podaří dojít svého cíle prostřednictvím lidských svobod. To v Jobově nářku či v mlčení kříže se nečekaným způsobem zjevuje skrytý Bůh.[33] Bůh je stále přítomný v dějinách; avšak neexistují žádná „znamení doby", v nichž bychom mohli jeho přítomnost nezpochybnitelně prokázat. Ve světle Kristova kříže jsme vyzýváni, abychom jeho stopy rozpoznávali tam, kde je nikdo nečeká, na okraji dějin, totiž tam, kde se lidské utrpení ztotožňuje s utrpení Božím.

Z francouzského originálu „Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez le Père Chenu", IN: Marie-Dominique Chenu: *Moyen Âge et Modernité*. Paris 1997, s. 131–153, přeložila Věra Vejrychová.
Tento překlad byl lektorován.

POZNÁMKY:

1/ Srov. J. Doré: „Un itinéraire-témoin: Marie-Dominique Chenu". IN: *Les catholiques français et l'héritage de 1789*. Paris, Beauchesne 1989, s. 313–339.

2/ Význam tématu *boholidství* v díle otce Chenuho jsem již pojednal v článku „Le realisme de l'incarnation dans la théologie du Père M.-D. Chenu". IN: RSPT 69, 1985, s. 389–399.
3/ M.-D. Chenu: *Une école de théologie: Le Saulchoir* (dalšími studiemi přispěli G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière a J.-P. Jossua). Paris, Cerf 1985, s. 137. Ve všech odkazech na toto dílo z roku 1937 uvádím údaje z nového vydání.
4/ Týž: předmluva ke knize C. Geffré: *Un nouvel âge de la théologie*. Paris, Cerf 1972 a 1987, s. 8.
5/ Chenu: *Une école de théologie*…, s. 140.
6/ Týž: *La Parole de Dieu*. Tome 2: L'Évangile dans le temps. Paris, Cerf 1964, s. 29–36.
7/ Tamtéž, s. 89 a 92.
8/ Tamtéž, s. 676.
9/ Tamtéž, s. 642 a 644.
10/ Tamtéž, s. 676.
11/ Tamtéž, s. 677.
12/ M.-D. Chenu: „Les signes des temps". IN: *Nouv. Rev. théol*, janvier 1965, s. 36.
13/ Citováno podle O. de la Brosse: *Le Père Chenu. La liberté dans la foi*. Paris, Cerf 1969, s. 213.
14/ Srov. tamtéž, s. 213–214.
15/ M.-D. Chenu: „Consecratio mundi". IN: *Nouv. Rev. théol*, juin 1964, s. 616.
16/ Týž: *Parole de Dieu*, 2. díl, s. 568.
17/ Tamtéž, s. 544.
18/ Význam tématu „zahrnutí" v teologii otce Chenuho ve své studii podtrhl Ch.-F. Potworowski: „La théologie d'incarnation derrière l'inculturation. Les signes des temps chez Marie-Dominique Chenu". IN: C. Menard – F. Villeneuve (ed.): *Pluralisme culturel et foi chrétienne*. Montréal, Fides 1993, s. 69–85.
19/ Y. Congar: *Le Concile au jour le jour*. Paris 1965, s. 84.
20/ Srov. G. Ruggieri: „Foi et histoire". IN: G. Alberigo – J.-P. Jossua (eds.): *La réception de Vatican I*. Paris, Cerf 1985, s. 135.
21/ Srov. Chenu: *Une école de théologie*…, s. 142–143.
22/ Týž: „Les signes des temps". IN: *Nouv. Rev. théol.*, 1965, s. 33.
23/ Tamtéž.
24/ Tamtéž, s. 37.
25/ Tamtéž, s. 36.
26/ Týž: „Post-scriptum à la réédition de son article: Les signes des temps". IN: *Peuple de Dieu dans le monde*. Paris, Cerf (Foi vivante) 1966, s. 52.
27/ V příspěvku na konferenci Katolického institutu v roce 1976 o posunu teologie u Melchiora Cana poukázal na změnu „teologických míst" a překonání rozpojení *pozitivní* a *spekulativní* teologie: „Les lieux théologiques chez Melchior Cano". IN: *Le déplacement de la théologie, Recherches actuelles III*. Paris, Beauchesne 1977, s. 45–50.
28/ Dodatek k novému vydání *Une école de théologie: Le Sauchoir*. Paris, Cerf 1985, s. 176.

29/ D. Hervieu-Léger: *Documents de l'Épiscopat*, mars 1994, s. 10.
30/ Již v roce 1971 Paul Valadier v jednom velmi jasnozřivém článku předložil silně kritickou studii „teologie znamení doby", jak ji pojímá otec Chenu. Naprosto oprávněně poukázal na rizika antropomorfní a providencialistické představy Boží přítomnosti v dějinách. Ovšem přílišným důrazem na Boží přítomnost výhradně v zodpovědné svobodě člověka podle mého soudu nevzal dostatečně v úvahu tajemné působení dějin jako takových ve vztahu k příchodu Božího království a nepodařilo se mu zcela se vyhnout určitému moralizování dějin: P. Valadier: „Signes des temps, signes de Dieu". IN: *Études*, août–septembre 1971, s. 261–279.
31/ Touto nejednoznačností exegetů jsem se zabýval ve své knize: *Le Christianisme au risque de l'interprétation*. Paris, Cerf 1983 a 1987, s. 197.
32/ Ch. Duquoc: „Le déplacement de la question de l'identité de Dieu à celle de sa localisation". IN: *Concilium* 242, 1992, s. 19.
33/ V otázce nečekaných podob „Božího návratu" v současné postmoderní době s radostí odkazuji na výmluvný článek D. Tracy: „Le retour de Dieu dans la théologie contemporaine". IN: *Concilium* 256, 1994, s. 55–66.

Prof. Claude Geffré OP (* 1926) je francouzský dominikán. Studoval filozofii a teologii na dominikánské škole Le Saulchoir a římském Angelicu. Byl postupně profesorem dogmatické teologie a rektorem školy v Saulchoir, profesorem na pařížském Katolickém institutu, tři roky byl ředitelem dominikánské Biblické a archeologické školy v Jeruzalémě. Jako hostující profesor působil na mnoha školách po celém světě. Je autorem řady knih a studií.

M.-D. Chenu, teolog koncilu

Rozhovor s Albertem Mellonim

Vážený pane profesore, dovolte mi náš rozhovor zahájit poněkud osobní otázkou. Jak došlo k tomu, že se italský církevní historik stal editorem koncilového deníku jednoho z nejvýznamnějších francouzských teologů, otce M.-D. Chenuho?

Napomohl tomu přátelský a plodný vztah mezi institutem v Boloni, tehdy ještě nadací pro náboženské vědy, a francouzskou dominikánskou provincií. Když se profesor Giuseppe Alberigo rozhodl zpracovat dějiny II. vatikánského koncilu, vytvořila se pracovní skupina. Já jsem byl sekretářem této skupiny a scházeli jsme se pravidelně v Paříži v domě Dominiqua De Menil na rue Las Cases. Tato setkání se stala také příležitostí k návštěvě tehdy již nemocného otce Yvesa Congara, který pobýval v Invalidovně. S ním a s Alberigem jsme diskutovali o tom, jak se postavit k celému projektu koncilních dějin, jejich koncepci, problémům a uspořádání. Velice záhy otec Congar svolil, abychom použili jeho koncilní deník, tedy naprosto zásadní pramen. Toto dovolení se zrodilo z jeho osobní známosti s Alberigem již na koncilu a určitě je ovlivnila i Alberigova kritická práce o slavných Chenuho přednáškách v Le Saulchoir, zařazených na index a zrušených, jíž si Congar vážil. V oné Chenuho přednášce Alberigo nacházel radikalitu dějinného pojetí křesťanství, která je nezbytná pro pochopení jeho dynamiky. Současně byla tato práce také projevem respektu vůči Chenumu, který také navštívil Boloňu a boloňskému institutu poskytl důležité podněty a také některé své úžasné spisy, např. své dějiny sociální nauky.

Tak nám Congar dal roku 1992 svolení pořídit mikrofilm z jeho deníku, abychom jej mohli volně využívat. Jedenáctého října jsem odjížděl z Boloni nočním vlakem s těžkým přístrojem na pořizování mikrofilmů, abych v dominikánském archivu v Paříži nasnímal Congarův deník, který mi připravil tamní archivář, otec Duval. Práce trvala několik dní, protože Congar k deníku přikládal přílohy (ty byly bohužel z edice, která před několika lety vyšla, vypuštěny) – malé poznámky, cyklostylované složky, výstřižky. Při té příležitosti mi ukázal i deník Chenuho, kterého jsem nikdy osobně nepoznal, ale jehož dílo tvořilo povinnou četbu pro všechny badatele, kteří nastupovali na boloňský institut, a studoval jsem je s opravdovou vášní.

Krátce nato začala práce na přepisu Congarova deníku. Přepis probíhal v Boloni a byl použit pro tištěné vydání. Opravilo se také množství tiskových chyb z prvního vydání. Společně s dominikány došlo k rozhodnutí vydat i Chenuho deník – deník

fragmentární, ale velmi působivý, který dával jak ve své soudržnosti, tak náhlém zakončení smysl evangelní a teologické vášni, s níž Chenu koncil prožíval.

Svazek, kterému se nedostalo zasloužené redakční péče, vyšel ve francouzštině a v italštině s úvodem, který se snažil zasadit deník do kontextu podobných pramenů. Tento úvod také poukazoval na důležitost tohoto teologa, který se na rozdíl od ostatních „velkých vyloučených" z let padesátých, mezi něž patřil de Lubac či Congar, nikdy nezbavil onoho stínu hanebného a hloupého podezření, které na něj dolehlo v pacelliánských letech doktrinálního totalitarismu.

Chenu nebyl na II. vatikánský koncil povolán jako peritus (oficiální teolog koncilu). Do koncilního dění se zapojil díky tomu, že ho coby svého poradce ustanovil madagaskarský biskup Rolland. Jak k tomuto povolání došlo?

Začátku koncilu se neúčastnili všichni, kdo stáli na jeho konci. Mnoho biskupů se domnívalo, že II. Vatikán skončí brzy, a to špatně, totiž schválením schémat připravených kurií, tedy souboru akt, která s jedinou výjimkou liturgické reformy měla pouze sumarizovat odsouzení papeže Pacelliho. I mnoho teologů tento pesimismus sdílelo. Ani Congar mu tváří v tvář úvodní slavnosti, při níž pozoroval nesnesitelný renesanční ceremoniál, nedokázal čelit.

V této atmosféře považovali i otevřenější biskupové Chenuho za „trapného", takže jej za svého perita nenavrhli. Jedině jeden z jeho malgašských žáků, mons. Rolland, se rozhodl přibrat si ho jako experta, a tak ho zapojil – byť okrajově, ale přesto účinně – do aktivit koncilu.

Účastnil se Chenu rovněž zasedání koncilu, resp. činnosti koncilních komisí?

Účast Chenuho na II. Vatikánu se odehrávala na dvou rovinách. První rovina je přímá a tvoří ji především dva body. Prvním z nich je poselství koncilu světu. Poprvé toto poselství navrhuje Chenu ve svém dopisu Karlu Rahnerovi ze 4. září 1962 a hlasuje se o něm jen o měsíc a půl později. Ačkoli se jednalo o plnoprávný koncilní akt – byť jej, jak je obvyklé u dekretů a konstitucí, nepromulgoval papež –, zůstal vypuštěn ze všech vydání až do naší edice *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, která vyšla v edici Corpus Christianorum. Poselství také stojí mimo obvyklý katechetický obrat hovořící o „šestnácti koncilních dokumentech" a opomíjející také poselství schválená aklamací na konci koncilu. Poselství koncilu světu navzdory své stručnosti shrnuje plod Chenuho myšlení o *potentia oboedientialis*, které s sebou nese socializace moderního světa. Druhý bod se týká subkomise o znameních času, jíž se Chenu účastní v září 1964 na Congarovu žádost. Tato

nepříliš významná přítomnost však dávala najevo, že veškerá debata, která se tam odehrávala, závisela na výzkumu tohoto evangelního muže.

„Nepřímá" účast Chenuho na koncilu je mnohem širší. Samotná idea dějin a znamení času – *pierres d'attente* – neproniká pouze mnoho deklarací, dekretů a konstitucí II. Vatikánu, ale je dokonce hybatelem rozvoje vlastního vědomí koncilu, osvobozeného od falešné volby mezi odmítnutím, anebo přizpůsobením se modernímu světu, kterou téměř kodifikoval *Syllabus* Pia IX. Koncil tak byl díky tomu nakonec schopen hledět na cestu, kterou má lidstvo před sebou, a to pohledem stále trvajícího tajemství vtělení. Slabší není ani Chenuho reflexe chudoby a životních podmínek dělnické třídy, které chápe jako znamení povolání církve stát se sloužící a chudou. Jeho snaha překonat sestupný pohled „sociální nauky" se bude, počínaje takzvaným „francouzským" schématem o církvi a světě z roku 1963, stávat stále důležitější. Roku 1965 pak jeho obrana poslední redakce konstituce *Gaudium et spes* pomůže ubránit pastorální konstituci od dvojího útoku ze strany těch, kteří se ji snažili nařknout z teologického optimismu, i těch, kdo důrazně odmítali její distanci od mentality neústupnosti. Celkově pak mělo vliv celé nastavení jeho teologie a přesvědčení, že v dějinách a v čase se projevují síly, které po církvi nepožadují, aby se zřekla čehosi z evangelia, ale naopak jí umožňují objevit se silou historických procesů zapomenuté části evangelia, které stále mocně působí.

Jak lze charakterizovat Chenuho deníkové zápisky z koncilu? Lze v nich vypozorovat zvláštnosti či specifické charakteristiky ve srovnání s jinými deníky významných koncilních teologů (např. Yvesa Congara či Bernharda Häringa)?

„Vášnivý rozhovor" – tak by bylo možné krátce charakterizovat nedokončený Chenuho deník. Jeho schopnost nacházet v rozhovoru s biskupy a teology, po desetiletí přivyklými mlčet, sílu očekávat obnovu, o níž nebylo po staletí vidu ani slechu. Podle Chenuho je moc evangelia velkým hybatelem dějin. Právě evangelium odlišuje silná období dějin, v nichž rezonuje, od období šedých. V jeho pohledu na dvě tisíciletí křesťanských dějin se tato síla ukázala s příchodem mendikantů, reformace a později při setkání církve a dělnické třídy ve 20. století. Tato síla dávala v jeho vnímání věcem nekontrolovatelné popudy k obnově.

Nejen historici koncilu a teologové, nýbrž i Chenu sám charakterizuje svou roli na koncilu jako činnost „za kulisami koncilu". Přestože nebyl oficiálním teologem koncilu, byl vtažen do jeho dynamiky a zapojil se do řady činností a debat v rámci koncilu. Není tajemstvím, že měl značný vliv na první významný text koncilu, Poselství koncilních otců světu. Mohl byste našim čtenářům představit obsah tohoto poselství, historický vývoj jeho vzniku a Chenuho roli v tom?

Jak jsem již řekl, Chenu stál díky svému dopisu Rahnerovi a později své spolupráci s Congarem na počátku poselství světu. Toto poselství je sumou alespoň několika mála věcí, které se autoři snažili prosadit do korpusu koncilních dokumentů, kdyby všechno šlo, jak se předpokládalo, tedy špatně. Když o tom byl informován kardinál Siri, nebyl proti, jen se vyjádřil sarkasticky: „Co se tak asi dá říct světu na dvou stránečkách?" A přesto na těch dvou stránkách Chenu a Congar dokážou říct všechno to, co považují za zásadní a co nelze koncilu, o němž se neví, jaké síly jej pohánějí, předložit: evangelium a chudí, ústřední postavení tajemství Krista a apoštolská posloupnost biskupů, znamení času.

Tento text se skládá ze šesti odstavců, které popisují (1) církev, která utváří „jediné apoštolské tělo, jehož hlavou je nástupce Petrův", církev povolanou předávat lásku a pokoj. (2) Aby církev zůstala věrna evangeliu Kristovu, má zapotřebí obnovu. (3) Sloužící církev je povolána zvěstovat, „jak si Bůh zamiloval svět". (4) Církev, která z lidské důstojnosti činí maják své služby, se obrací k chudým a k zástupu těch nejslabších. (5) Církev se hlásí k papežovu poselství z 11. září 1962, v němž se objevuje výraz „církev chudých", vyzývá k míru založenému na bratrství všech lidí a odsuzuje nespravedlnost. (6) Církev prostá nástrojů pozemské moci důvěřuje v příchod pokoje a v pokrok.

V souvislosti s činností otce Chenuho na koncilu je v teologických a historických pojednáních opakovaně zmiňována jeho role při vzniku pastorální konstituce Gaudium et spes. *Christologické ukotvení pastorální konstituce, důraz na dějinnost, induktivní metoda a koncept znamení času jsou dnes často a po právu spojovány s otcem Chenum. Mohl byste popsat, jaká byla Chenuho role při vzniku konstituce o církvi v dnešním světě?*

Pastorační konstituce o církvi v současném světě je plodem dlouhé a upovídané diskuze. Mezi lety 1963 a 1965 se s psaním textu o vztahu církve a světa začíná celkem čtyřikrát, znovu a znovu. Text je pokaždé zklamáním, a to i ve své závěrečné podobě, která je podle některých poznamenána přílišným optimismem. Text, který byl na konci schválen koncilem, má v základních rysech dva aspekty, v nichž lze vnímat četbu Chenuho, jež je dána jeho prací v subkomisích o znameních času a jeho vlivem na redakci pasáží zprostředkovanou Haubtmannem a dalšími. Na prvním místě se jedná o ideu konce režimu (konstantinovská éra), která podle Chenuho nutí církev znovu od základu promýšlet své poslání na základě postavení dělníků (to byl důvod, proč se Chenu účastnil neformální pracovní skupiny), a potom přijetí induktivní metody a znamení časů, které – jak jsem již řekl – nejsou požadavky na přizpůsobení, ale hlasem evangelia, jež v čase promlouvá.

Méně známá je naopak jeho účast na činnosti koncilní komise Církve chudých. Ostatně činnost této skupiny v rámci koncilu je obecně spíše méně známou kapitolou koncilu. Mohl byste nám přiblížit činnost této skupiny a Chenuho působení v ní?

Skupina zabývající se církví chudých, kterou dal dohromady otec Gauthier, si kladla otázku chudoby ze tří různých úhlů: otázka množství chudých, otázka chudoby (či nechudoby) církve, otázka doktrinální autority chudých. Jejich práce se dočká okamžiků velkého nadšení – jako když 6. prosince 1962 kardinál Lercaro navrhl, aby se tajemství Krista chudého stalo středem architektury koncilu – i okamžiků velké deziluze, jako když se „dohoda z katakomb" zabývá tou nejvnějškovější otázkou zřeknutí se knížecího luxusu a mocenských titulů, což se stane mezí určitého stylu. Podle Chenuho tento rozměr chudoby nemohl ztratit rozměr vtělení: o to šlo v Mission de France s jejími dělnickými kněžími, pro něž se hledal nový začátek. To byl horizont jednoho okamžiku.

Giuseppe Alberigo poznamenává, že Chenuho pobyt v Římě v prvních obdobích zasedání koncilu vyznačuje nejen intenzivní setkávání s řadou osobností teologického a církevního světa a teologické diskuze, nýbrž rovněž skutečnost, že Chenu během něj publikuje množství článků. Je možné v těchto textech vypozorovat nějaké společné charakteristické rysy?

I Chenu zná „koncilní syndrom": určitý stav duchovní, teologické a pracovní extáze, závisející na onom mimořádném historickém zrychlení, které bylo projevem koncilu. Právě Chenuho bádání ukazuje, že koncil neposkytl biskupům pouze obrovský a (nejen tehdy) nezbytný proces zdnešnění (*aggiornamento*), ale donutil také teologii, aby se začala měřit s globálními rozměry historických a teologických problémů.

V jakém směru mělo Chenuho teologické myšlení před koncilem vliv na podobu koncilních textů?

Chenu se účastnil přípravy II. vatikánského koncilu podobně jako velkých obnovných hnutí: hnutí biblického, patristického, liturgického i ekumenického. Hnutí, která neměla žádnou představu, že by bylo možné uspořádat koncil, a která měla na mysli rozsévačskou práci ve velmi dlouhém období, během něhož nikdo neuvidí žádné plody. Chenuho sondy do středověké teologie, které osvobodily sv. Tomáše ze služebného postavení, v němž musel poskytovat intelektuální materiál pro boj proti moderní společnosti, a které jej navrátily do dějinného kontextu, jeho představa konce konstantinovské epochy a možného historického zrychlení času ve

vědomí dělnické třídy, teologie znamení času – to všechno jsou aspekty velkého díla tohoto člověka, který byl jinak silně pronásledován církví, jíž zůstal vždy věrný, bez spiritualismu a bez nesnášenlivosti, a který mnohé připravil koncilu, jehož začátek naprosto nečekal a jehož výsledky nepředpokládal.

Po II. vatikánském koncilu se u některých teologů dostavila jistá únava či zklamání z koncilu. Lze něco takového vypozorovat i u otce Chenuho? Je známo, jak se Chenu s těmito kritickými náhledy koncilu vypořádával?

V jednom rozhovoru, který ve svém deníku uvádí Congar, se oba velcí dominikáni na konci koncilu shodli, že „se podařilo udělat jeden krok" a překonat tak tu fázi, kdy se církev opevnila ve svém postoji nepřátelství vůči modernímu světu. A Chenu je vášnivým obhájcem tohoto kroku. Badatelé, kteří se věnovali Chenuho účasti na koncilu – zvláště Joseph Komonchak a Giovanni Turbanti –, si všímají, jak důležitá byla konference uspořádaná Chenum v holandském středisku roku 1965, kde obhajoval konstituci *Gaudium et spes*. Zdůraznili, jakým způsobem nechává při četbě dějin působit tomistický princip *potentia oboedientialis*. Dějiny nejsou a nemohou být mrtvým tělem, k němuž se přikládá milost. Tento princip je možné aplikovat i na událost koncilu a na jeho výsledky. Na II. Vatikánu někteří velcí teologové, jejichž role nebyla o nic menší než ta, kterou sehrál Chenu, zakoušejí na jeho konci určitý pocit deziluze. Paradigmatickou je deziluze Dossettiho, který spatřuje v absenci kanonizace papeže Jana či v ceremoniální banalizaci teologického tématu Krista chudého míru slabosti, za kterou koncil zaplatí, a zaplatí o to dráž proto, že se nijak nedotkl kurie a nenalezl konkrétní výraz pro kolegialitu. Jiného druhu je deziluze Ratzingerova a de Lubacova, kteří v reformátorském zrychlení celé církve, jemuž nescházela nepřipravenost a naivita, spatřují nebezpečí, jehož se nikdy nepřestanou obávat, takže nakonec dospějí k lítosti či roztrpčení nad II. Vatikánem. Chenuho se však nic z toho netýká. Podle něho existuje v čase cesta, k níž se nelze stavět se strachem, ale je třeba se jí postavit s evangelním zápalem.

Jak lze podle vás vysvětlit Chenuho neuvěřitelnou aktivitu, šíři a plodnost? Byl medievistou, teologem, učitelem, plodným autorem (jeho bibliografie obsahuje přibližně 1 400 publikací), byl činným na poli apoštolátu a pastorace, angažoval se v rozhovorech s marxisty, a tím výčet jeho aktivit a angažmá není zdaleka kompletní.

Chenu patří k mimořádné generaci teologů, jejíž mimořádnost způsobily historické okolnosti. Snad pouze generace biskupů 4. a 5. století a generace kanonistů 12. a 13.

století měla tak silný smysl pro historickou příležitost a stejně silnou schopnost odpovědět intelektuální prací na krizovou situaci, kdy se církev ocitla na jazýčku vah mezi stažením se do sebe a misií. Tuto generaci vytříbila velká antimodernistická represe na začátku 20. století a tvořili ji lidé, kteří věděli, co riskují tím, když dělají svou práci a jaké mučednické nasazení tato práce vyžaduje. Je to generace těch, kteří mezi 30. a 50. lety zažili období pacelliánského teologického totalitarismu, v němž zdánlivě všechno odrazuje od toho, aby člověk nasadil své síly do studia. A přestože nemohli vidět žádné známky jara, připravovali toto jaro církve, které dále pokračuje a rozkvétá v nezvyklých rytmech, jak vidíme na pontifikátu papeže Františka, jehož evangelní svěžest je zcela koncilní.

Jak se odrazilo Chenuho teologické dílo v jednotlivých jazykových a kulturních oblastech?

Chenuho „zpražila" mašinérie Posvátného oficia tím, že odsoudila jeho úvod do studia v Le Saulchoir, který předkládal způsob, jak dělat teologii a jak dělat dějiny. Kdo myslel, že to Chenuho zlomí a že to zastaví jeho práci, se mýlil. Nemohl pracovat na velkých syntézách, které by možná ani nepatřily do jeho stylu. Ale to, že musel psát články a malé příspěvky, kterými se to jen hemží na nejnemyslitelnějších místech, ho přivedlo do kontaktu s řadou teologů, kněží, laiků, kteří velice dobře pochopili jeho pozici a utvořili si i svůj postoj.

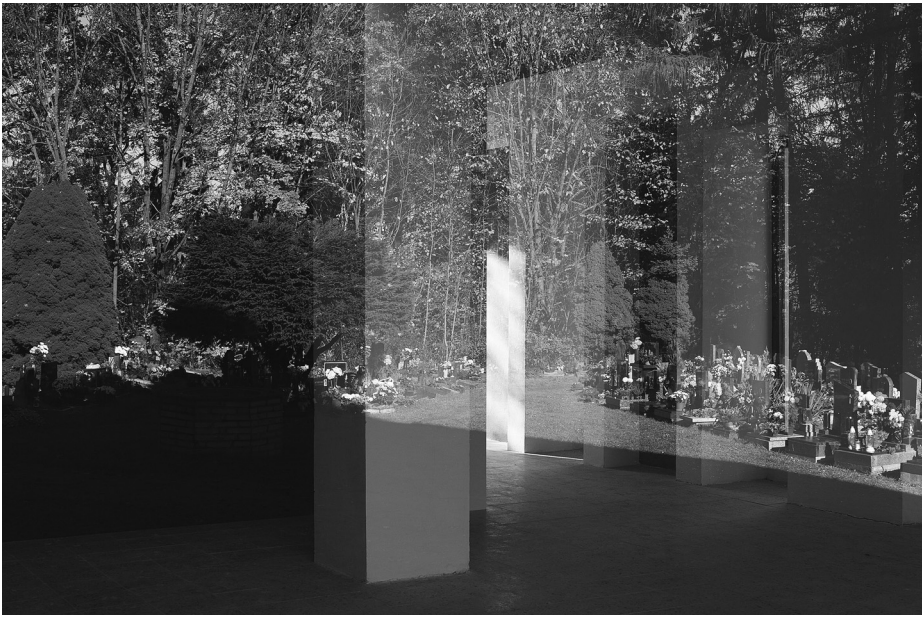
V čem podle vás dnes, půl století po II. vatikánském koncilu, spočívá význam M.-D. Chenuho a jeho teologického myšlení?

Chenuho pozice mají určité datum a čas. Přesto některá témata jako *potentia oboedientialis* a znamení časů jsou stále zásadní pro dnešní církev, aby mohla odpovědět na to, co se dnes označuje jako „výzva", a že to jsou často znamení času, stopy určité žízně po evangeliu, která je přítomná v našem světě. Ale podle mě je dnes nejdůležitější přesvědčení, že historická a teologická práce má také evangelní hodnotu, že se nejedná o žádnou destilaci otázek cizích křesťanskému životu, ale že dějiny a teologie představují zásadní součást toho, jak se vyhnout jak návratu k onomu semipelagianismu, který se stále stává pro latinskou spiritualitu léčkou, a také jak neupadnout do iluze, že přílišná a povrchní jednoduchost je více evangelní než snaha porozumět textu a času.

Děkujeme za rozhovor!

Rozhovor připravil Petr Štica.
Z italštiny přeložil David Vopřada.

Prof. Dr. Alberto Melloni (* 1959) je profesorem dějin křesťanství na Univerzitě Modena-Reggio Emilia, vede katedru náboženského pluralismu a míru na boloňské univerzitě a řídí Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII. Je autorem řady publikací z oblasti církevních dějin (z nejnovějších knih např. *Le cinque perle di Giovanni Paolo II*, 2011; *Pacem in terris. Storia dell'ultima enciclica di Papa Giovanni*, 2010 či *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, 2009). Spolupracoval na vydání *Dějin II. vatikánského koncilu* (*Storia del concilio Vaticano II, diretta da Giuseppe Alberigo*, 1995–2001). Připravil kritické vydání Chenuho deníku z II. vatikánského koncilu (*Notes quotidiennes au Concile,* 1995) a deníku Jana XXIII.



Petr Štica

Impulzy M.-D. Chenuho pro metodu v katolické sociální etice

Marie-Dominique Chenu bývá označován za „ústřední okrajovou postavu II. vatikánského koncilu".[1] Sice nebyl oficiálním teologem koncilu (*peritem*) a na koncil odjížděl s puncem církevními autoritami marginalizovaného teologa. Přesto se zapsal do církevních dějin jako jedna z výrazných postav koncilu. Jeho úloha přitom měla podobu „činnosti za kulisami".[2] Více než v práci v rámci oficiálních koncilních komisí spočívala jeho činnost v neformálních setkáních, přednáškách a v intenzivní publikační činnosti během koncilu.[3] Stopy Chenuho myšlení lze přitom vypozorovat v řadě koncilních dokumentů[4] – v konstituci o Božím zjevení *Dei Verbum* či v konstituci o církvi (srov. LG 9; 48).[5] Samostatnou kapitolu představuje jeho vliv na podobu pastorální konstituce *Gaudium et spes*, především pak na koncept znamení doby.[6]

Těžištěm Chenuho badatelského zaměření byly obecné dějiny a dějiny dogmatu. Nikoli nevýznamnou roli však jeho teologické myšlení sehrálo rovněž v oblasti sociálního učení církve a jeho vědeckého pendantu – křesťanské sociální etiky. Chenu je v pozdějších sociálněetických pojednáních po právu označován jako „ten, kdo připravil cestu pokoncilní sociální etice",[7] a jako teolog kladoucí základy pro „novou koncepci křesťanské sociální vědy jako teologické disciplíny […], jako sociální etiky, která se musí dějinně a sociokulturně vždy nově kontextualizovat".[8] Právě impulzy a přínos Chenuho teologického myšlení pro teologickou sociální etiku budou ve středu pozornosti předkládaného článku. Nejprve stručně nastíním východiska Chenuho teologického myšlení, která jsou pro naše téma relevantní. Poté se budu věnovat změně metody v rámci křesťanské sociální etiky, která je spjata se změnou paradigmatu v pastorální konstituci *Gaudium et spes*. V závěru pak představím některé další impulzy Chenuho teologického myšlení pro pokoncilní křesťanskou sociální etiku.[9]

Realismus vtělení a dějiny jako místo teologie

Chenuho teologické myšlení stojí pod dvěma vůdčími myšlenkami – vtělením[10] a znameními doby.[11] Vtělení Chenu nechápe výhradně jako jednorázovou událost vtělení Božího Slova v Ježíši Kristu v konkrétním bodě dějin lidstva, třebaže

právě tato událost hraje samozřejmě naprosto klíčovou roli. Vtělení je pro Chenuho mnohem spíše „základním principem veškeré teologie“[12] a „formou teologického myšlení“.[13] Jako se Boží slovo vtělilo v Ježíši Kristu v konkrétních dějinách, tak se víra stále vtěluje v konkrétních lidských dějinách a sociálních a kulturních kontextech. Vtělení je tedy chápáno jako pokračující proces. Boží slovo „se může a musí právě v těchto dějinách stále znovu stávat tělem. Teologická reflexe, která je zakořeněna v pokračujícím procesu vtělení, může být pouze takovým myšlením, jež vychází z dějinného, sociálního a kulturně konkrétního a v němž vždy nově nachází přiměřené formy vyjádření pro Boží slovo.“[14]

Důsledkem takového postoje je vědomí teologického významu dějin. Znamená to nejen teologii, která „respektuje dějinnost“, nýbrž rovněž takovou teologii, která umí vnímat, číst a vykládat znamení doby – takovou teologii, která chápe „dějiny jako podstatné komponenty Božího jednání ve světě. Dějiny a společnost mohou být na tomto teologickém základě odhaleny jako ‚místa teologie‘, jako ‚lieux théologiques *en acte*‘.“[15]

Uvedený přístup se odlišuje od neoscholastického paradigmatu, který dominoval předkoncilní teologii první poloviny 20. století.[16] Metoda neoscholastiky je deduktivní. Teologické obsahy jsou shrnuty do systému pouček, nejčastěji v trojkroku: 1. doklad v Bibli; 2. doklad z tradice; 3. doklad rozumu (racionální argumentace). Uvedený přístup usiluje o vytvoření nadčasového, naddějinného, vždy platného a od konkrétních okolností abstrahujícího filozoficko-teologického systému, proto v něm dějinné zkušenosti nehrají zásadní roli.[17]

Chenuho přístup je jiný: realismus vtělení podle něj implikuje respekt k dějinám jako místu vtělení Božího slova. Dějiny mají svou autonomii a zvláštní hodnotu. V dějinách působí Bůh a prostřednictvím významných dějinných událostí promlouvá. Dějiny se tak stávají „místem teologického poznání“.[18] Teologická reflexe vedle Písma svatého čerpá ze živé tradice a ze zkušeností víry. Neodehrává se výhradně či převážně prostřednictvím abstraktní dedukce, nýbrž musí vycházet z konkrétních dějinných událostí a výzev a historických událostí zvláštního významu.[19] Podle Chenuho se „církev, která chápe dějiny jako horizont a která se chápe jako církev postavená do té které konkrétní společenské situace, jen těžko může chovat jinak“.[20] Z jeho pohledu to znamená rozloučit se s deduktivní neoscholastickou metodou a přiklonit se k induktivní „teologii světa“[21] a „teologii znamení doby“, pro niž se jak v době koncilu,[22] tak bezprostředně po něm[23] Chenu zasazoval.[24]

Znamení doby však do teologické reflexe nevnesl teprve Chenu. Toto spojení bylo již ve 30. letech minulého století dobře zastoupeno v katolické publicistice zejména v Itálii a ve Francii. K tomu, že se stalo pevnou součástí církevního

a teologického slovníku, přispěl zejména papež Jan XXIII. – podobně jako Chenu svým zaměřením historik. Jan XXIII. toto spojení užil jak v bule, v níž vyhlašoval II. vatikánský koncil, tak v encyklice *Pacem in terris* (srov. PT 40–42). Spojení „znamení doby" se v dokumentech posledního koncilu objevuje celkem na čtyřech místech (GS 4; PO 9; AA 14; UR 4).[25] Nejznámější a nejčastěji komentované místo představuje úvodní pasáž pastorální konstituce, v níž je induktivní přístup představen jako součást poslání církve v dnešním světě: „Aby církev splnila úkol [pokračovat v díle Krista ve službě člověku], musí neustále zkoumat znamení doby, vykládat je ve světle evangelia, aby mohla způsobem každé generaci přiměřeným odpovídat na věčné otázky, které si lidé kladou." (GS 4)

Koncilní „teologie znamení doby" souvisí s prací podkomise k tomuto tématu. V předvečer třetího zasedání koncilu bylo přijato rozhodnutí ustanovit ke Schématu XIII dvě nové subkomise. První z nich byla komisí teologickou, v jejímž čele stál arcibiskup Garrone. Jako teologové v ní působili mj. Congar, Daniélou či Rahner. Druhé podkomisi, explicitně nazývané podkomisí k tématu „znamení doby", předsedal biskup McGrath. Jejími sekretáři byli Delhaye a Houtart, mezi teology činnými v komisi byli Lebret, Daniélou či Tucci. Na intervenci Yvesa Congara byl do komise povolán rovněž Chenu[26] a nakonec v ní sehrál zásadní úlohu.[27] Povoláním Chenuho – teologa, o němž se, jak píše Giuseppe Alberigo,[28] na koncilu spíše opatrně šeptalo, než že by se o něm nahlas hovořilo – do této podkomise se obtížné „hledání vyhovujícího pojmu pro znamení času významně změnilo. […] Chenu považoval za nezbytné, aby byla v analýze znamení doby vyjádřena událost (*événement*) vtělení Boha do lidských dějin. Proto byly jeho příspěvky zacíleny tím směrem, aby pojmu znamení doby samému daly teologickou dimenzi."[29]

Znamení Chenu charakterizuje jako skutečnosti, jež odkazují na něco jiného.[30] Rozlišuje přitom tři kategorie znamení: znamení přírodní, znamení smluvená a znamení historická. Přírodním znamením je např. stopa ve sněhu odkazující na to, že na daném místě někdo prošel. Znamení smluvená, např. dopravní značky, odkazují na skutečnost, která byla mezi lidmi dohodnuta. Existují nicméně rovněž znamení dějinná. Jde o „‚událost' (*événement*) vykonanou člověkem, která vedle svého bezprostředního obsahu může vyjadřovat ještě jinou skutečnost."[31] Znamení doby lze podle Chenuho charakterizovat jako „fenomény, jež […] vyjadřují potřeby a očekávání současného lidstva. Tyto obecné fenomény mohou ale působit jako ‚znamení' jen tehdy, pokud uvnitř dějinných hnutí způsobí proměnu vědomí."[32] Jako příklad takové události uvádí dobytí Bastilly, která je více než jen historickou událostí dobytí jedné věznice. Mnohem spíše jde o událost hlubokého dějinného významu, která podnítila revoluční hnutí a další ideový

vývoj. Jako soudobé příklady takových znamení doby Chenu dále zmiňuje události, které v encyklice *Pacem in terris* za znamení doby označuje Jan XXIII.: ekonomicko-sociální vzestup dělníků, veřejné angažmá žen a dekolonializaci (srov. PT 40–42).[33]

Znamení doby jsou na jednu stranu výkladovou kategorií, poněvadž závisejí na tom, jaký smysl jim dané společenství připisuje.[34] Na druhou stranu tyto dějinné skutečnosti neztrácejí nic ze svého „historického obsahu".[35] Chenu to popisuje následujícími slovy: „‚Události' nejsou zbaveny svého bezprostředního obsahu. Dějiny neztrácejí nic ze svého vlastního charakteru, když zahrnují svaté dějiny. […] Aby mohla znamení zůstat skutečnými znameními, je důležité, aby se charakteristický rys událostí a fenoménů nejevil jako něco dodatečného, nýbrž aby byl vtělen do pozemské a dějinné skutečnosti. Dějinný *smysl* je události imanentní."[36] Podle Chenuho je proto v prvním kroku třeba podniknout za pomoci profánních věd sociologický pohled či sociologickou analýzu.[37] Ve druhém kroku má následovat analýza teologická, jež by události „mohla kvalifikovat jako události přiměřené řádu Stvoření a Vykoupení".[38] Chenuho teologické myšlení poukazuje na interakci a prostupování mezi profánními dějinami a dějinami spásy a na význam dějin pro teologickou práci: úkolem teologa je vykládat znamení doby (srov. Mt 16,1–4). Je-li výklad znamení doby nezbytnou součástí teologické práce, nelze se při ní vyhnout etické reflexi sociálních skutečností.[39]

Induktivní postup při utváření etických soudů v sociální oblasti coby základ křesťanské sociální etiky

Příspěvek M.-D. Chenuho pro vývoj metody v křesťanské sociální etice souvisí se změnou teologického paradigmatu v pastorální konstituci *Gaudium et spes*. Pro charakteristiku Chenuho přínosu pro křesťanskou sociální etiku lze proto vyjít z významu pastorální konstituce pro změnu metody, a to s vědomím, že na teologii tohoto koncilního dokumentu mělo Chenuho teologické myšlení zjevný vliv. Začít musíme nicméně vývojem před koncilem.[40]

Sociální učení církve a katolickou sociální etiku před II. vatikánským koncilem lze charakterizovat podobně jako teologii této doby obecně. Jak nad katolickou sociální etikou, tak nad sociálním učením církve visel v tomto období dlouhý stín neoscholastiky. Pojetí, které převládalo v sociálním učení církve až do pontifikátu Jana XXIII., bylo pojetí „statické". Soustřeďovalo se na představu neměnného řádu světa, který lze odvodit dedukcí na základě sociálně-metafyzické a neoscholasticky koncipované přirozenoprávní argumentace. Uvedený přístup tendoval

k užívání premis a sylogismů, u nichž lze předpokládat jistotu a univerzální aplikaci, a abstrahoval od dějinnosti.[41]

Přístup *Gaudium et spes* oproti tomu zdůrazňuje induktivní přístup. Východiskem sociálního učení církve se stávají konkrétní sociální situace a společenské procesy, jež jsou posuzovány ve světle evangelia.[42] Takový přístup zahrnuje „indukci závěrů ze zkoumání rozdílných kontingentních historických situací. Induktivní metodologie si ze své přirozenosti nemůže nikdy nárokovat absolutní jistotu dedukce, nýbrž se spokojuje s morální či praktickou jistotou."[43] Sociální učení církve není chápáno jako „sociální doktrína ve smyslu systematicky vypracované, uzavřené celkové koncepce",[44] nýbrž mnohem spíše jako teologicky formulované sociální poselství církve, které se utváří v interakci s otázkami a vývojem společnosti. Vedle nezbytné orientace na principy křesťanské etiky (srov. GS 23–32) proto tento přístup respektuje „pluralitu při nacházení konkrétních morálně-pragmatických řešení".[45] V této souvislosti se formuloval rovněž trojkrok „vidět–posoudit–jednat", který uvádí již encyklika *Mater et magistra* (srov. MM 236) a jenž se stal jakousi zkratkou induktivní metody. Tento trojkrok zřetelně ukazuje, že součástí sociálněetické reflexe musejí být vedle diferencovaného vnímání sociálních procesů a jejich posuzování v horizontu evangelia rovněž návrhy řešení a aktivní účast při utváření politických a hospodářských struktur a institucí směrem k větší spravedlnosti a solidaritě.[46]

Uvedený přístup ztělesňuje v papežských dokumentech nejvýrazněji apoštolský list Pavla VI. *Octogesima adveniens*, vydaný roku 1971 k 80. výročí první sociální encykliky *Rerum novarum*.[47] V jeho úvodu papež zdůrazňuje mnohost situací, v nichž se křesťané v současné době nacházejí, a mnohost otázek, před nimiž stojí. Dále zmiňuje rozmanitost kultur a politických systémů, v níž se odpovědi na uvedené otázky hledají a formulují. Tyto skutečnosti podle papeže znesnadňují možnost „centrálně" formulovat podrobné sociální učení, které by bylo možné bezprostředně aplikovat ve všech oblastech světa, ve všech situacích, na všechny specifické otázky a za všech okolností. Celocírkevní dokumenty se odtud nevyhnutelně pohybují zejména na úrovni základních normativních východisek. Zvláštní úkol v křesťanské sociálněetické reflexi náleží místním církvím:

Tváří v tvář různým situacím je pro nás obtížné říci nějaké jednoznačné slovo nebo navrhnout řešení, které by mělo všeobecnou platnost. To však není naším úmyslem ani úkolem. Je věcí křesťanských společenství, aby objektivně rozebrala situaci své země, osvětlila ji světlem neměnného učení evangelia a aby čerpala zásady pro způsob myšlení, měřítka posuzování a směrnice pro praxi ze sociální nauky církve. […] *Na těchto křesťanských společenstvích je, aby – s pomocí Ducha Svatého, ve spojení s příslušnými biskupy a v dialogu*

s ostatními křesťanskými bratřími [a sestrami] *a všemi lidmi dobré vůle – rozeznala, jaké kroky a jaká opatření přijmout, aby došlo ke společenským, politickým a hospodářským přeměnám, které jsou, jak je vidět, nezbytně nutné a neodkladné.*[48]

Překryvy mezi teologií znamení doby M.-D. Chenuho a induktivní metodou, přítomnou v koncilním a pokoncilním sociálním učení církve, jsou zjevné. Jeden spis z pera otce Chenuho nám tuto skutečnost může ještě více ozřejmit. Jde o útlou knihu, která vyšla v roce 1977 nejdříve v italském jazyce pod názvem *Sociální nauka církve. Vznik a vývoj (1891–1971)* coby stručné uvedení do sbírky sociálních encyklik.[49] O dva roky později Chenu připravil francouzské vydání, jež opatřil jiným, provokativnějším názvem *Sociální nauka církve coby ideologie*.[50]

V uvedené knize Chenu stručně představuje jednotlivé sociální encykliky od první sociální encykliky *Rerum novarum* až k apoštolskému listu Pavla VI. *Octogesima adveniens*. Dokládá zde dějinný vývoj a proměnu sociálního učení církve. Zvláštní pozornost věnuje změně paradigmatu za pontifikátu Jana XXIII., který při utváření etických soudů v sociální oblasti „vychází z analýzy konkrétních a v budoucnosti očekávatelných sociálních situací".[51] S ohledem na pontifikát papeže Františka není bez zajímavosti, jakými slovy kapitolu o pontifikátu Jana XXIII. uzavírá: „Ještě více než obsah ohlašuje tón textů papeže Jana XXIII. v souladu s jeho františkánskou osobností nový styl církve: neobsahuje klerikálně formulované a doktrinálně koncipované příkazy, nýbrž je zde s velkou srdečností odkazováno na evangelium, které je přítomné v srdci člověka. Proto Jan XXIII. počítal k těmto ‚znamením doby' s prorockou prozíravostí situaci chudých, prvních adresátů naděje na spásu. Církev je u něj nikoli církví moci, nýbrž církví, která vydává svědectví."[52] Dokonání obratu k induktivní metodě Chenu spatřuje v papežském listě *Octogesima adveniens*, v němž se konkrétní „situace samy stávají ‚místem teologie'".[53]

Podle Chenuho se předkoncilní sociální učení církve chápalo jako ucelená sociální nauka (*doctrina socialis*). Ještě v první sociální encyklice *Mater et magistra* Jana XXIII. je tento pojem rozšířený. Ve druhé sociální encyklice téhož papeže jej však již nenacházíme a důsledně ho nepoužívá – s výjimkou článku 76, kam byl pojem vložen sekretariátem koncilu dodatečně po schválení textu – ani pastorální konstituce II. vatikánského koncilu. Chenu je toho názoru, že by se v souvislosti se sociálním kérygmatem církve mělo označení nauka (*doctrine*), jež evokuje nadčasový a uzavřený systém pouček, opustit a že by se mělo dávat přednost pojmu učení (*enseignement*).[54] Zde se v češtině dostáváme do jistých nesnází, poněvadž rovněž slovo učení může asociovat jistou uzavřenost a neměnnost. Nejde ale v první řadě o lingvistický problém, nýbrž o metodickou otázku, poněvadž

„každou novou událostí je církev podněcována k novému výkladu své kérygmatické tradice“.[55] Chenu v pojmu „sociální nauka církve“ spatřuje nebezpečí, že by křesťanské sociální poselství mohlo být vnímáno jako neměnná, naddějinná skutečnost, resp. vidí v něm nebezpečí možné ideologizace.[56] V dodatečně sepsaném dodatku úvodu k francouzskému vydání se pozastavuje nad tím, že Jan Pavel II. tento pojem opět vrací na scénu.

Jan Pavel II. pojem *doctrina socialis* – který bývá do češtiny překládán jak coby sociální nauka, tak sociální učení – ve svých textech a projevech nejen používá, nýbrž s ním – např. v sociální encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) – dokonce cíleně pracuje. Zdá se, jako by s tezemi Chenuho, jehož znal z koncilní subkomise k tématu znamení doby, do jisté míry polemizoval, aniž by v encyklice na Chenuho knihu výslovně odkazoval:[57]

Sociální učení církve není nějaká „třetí cesta“ mezi liberálním kapitalismem a marxistickým kolektivismem ani alternativa jiných, ne tak od základů protichůdných řešení: představuje spíše něco svébytného. Není to ani ideologie, nýbrž přesné vyjádření výsledků hlubokého zamyšlení ve světle víry a církevní tradice nad složitou skutečností lidské existence ve společnosti a v mezinárodním kontextu. Jeho hlavním cílem je vyložit tuto skutečnost zkoumáním, zda se shoduje či neshoduje s učením evangelia o člověku a o jeho pozemském i nadpřirozeném povolání, aby na základě toho mohlo usměrňovat jednání křesťanů. Toto učení tedy nepatří do oblasti ideologie, nýbrž teologie, zvláště teologie morální.[58]

Jestliže Chenu ve své knize zdůrazňuje proměnu sociálního poselství církve, akcentuje Jan Pavel II. naopak kontinuitu sociálního učení církve. Poukazuje však zároveň na potřebu obnovy sociálního učení církve vzhledem k měnícím se dějinným situacím.[59] Jeho pojetí je zřejmé v programním úvodu citované encykliky:

Chtěl bych v duchu svých ctihodných předchůdců na Petrově stolci posílit kontinuitu, ale současně i neustálou aktualizaci sociální nauky (doctrinae socialis). *Vždyť jak kontinuita, tak aktualizace se pokládají za známku trvalé platnosti církevního učení. Tyto dvě složky jsou příznačnou známkou jejího sociálního učení. Na jedné straně je to učení stálé, protože zůstává ve své základní myšlence, v zásadách, podle nichž se uvažuje, v kritériích posuzování, ve svých zásadních směrnicích pro konkrétní jednání, a především ve svém živém spojení s Kristovým evangeliem. Na druhé straně je stále nové, protože je nezbytné, aby se odpovídajícím způsobem přizpůsobovalo proměnlivým historickým podmínkám a nepřetržitému toku nových událostí každodenního života lidí a společnosti.*[60]

Přístup M.-D. Chenuho a Jana Pavla II. navzdory odlišným akcentům či perspektivám spojuje vědomí nezbytného dějinného ukotvení sociálního poselství církve, které je charakteristické pro pokoncilní dobu.

Primát praxe a dialog s jinými teologickými a neteologickými disciplínami jako fundament výkladu znamení doby

V Chenuho myšlení nacházíme další impulzy pro křesťanskou sociální etiku.[61] Jednak jde o primát praxe. Teologická sociální etika, která vychází z realismu vtělení, musí ve své reflexi důsledně vycházet z praxe. Musí proto nejen kriticky reflektovat aktuální politické a hospodářské struktury, nýbrž rovněž usilovat o jejich změnu, pokud jsou tyto struktury a procesy nahlíženy jako nespravedlivé.[62]

Další podněty souvisejí s teologickou analýzou společnosti a teologickým výkladem znamení doby. Pro teologickou etiku to znamená dialog s jinými neteologickými, zejména sociálněvědními disciplínami,[63] který není pouze přizpůsobením času, nýbrž má „teologické důvody".[64] Hledání kritérií pro posuzování a vykládání znamení doby však předpokládá také intradisciplinární dialog s jinými teologickými disciplínami, především s dogmatickou teologií. Uvedený přístup je zřejmý i v pastorální konstituci samotné, jejíž první část má výrazně teologicko-antropologický a christologický charakter.[65] Křesťanskou sociální etiku nelze chápat jako „sociologický či sociálněvědní přívažek" k teologické reflexi, nýbrž je sama teologickou reflexí. Teologie, která vychází z realismu vtělení, nemůže jinak než zaměřit svou pozornost na aktuální sociální podmínky, struktury a instituce. Proto je na jedné straně sociálněetická reflexe nezbytnou součástí teologie. Na druhé straně nesmí sociální etika polevovat v úsilí o utváření vlastního teologického profilu[66] ani nesmí zapomínat na provázanost s jinými oblastmi teologické reflexe, např. s christologií, teologií stvoření a teologickou antropologií.[67]

Závěrem

V díle Marie-Dominiqua Chenuho lze nalézt pouze nemnoho textů, jež mají explicitně sociálněetický charakter,[68] a nenacházíme v něm žádné systematické pojednání o metodě v křesťanské sociální etice. Přesto je zjevné, že jeho teologické myšlení, jež se odrazilo mj. v pastorální konstituci II. vatikánského koncilu, křesťanskou sociální etiku inspirovalo. Díky impulzům pocházejícím z jeho teologického myšlení se rovněž pokoncilní sociální etika profiluje a chápe jako

teologická etika reflektující aktuální společenské procesy a instituce a jako vědecká disciplína, jíž je vlastní dialog se světem, se sociálními vědami a soudobou filozofií;[69] že se chápe jako etická disciplína, která se nespokojuje (a nesmí spokojit) s tím, aby zůstala na úrovni obecných principů, nýbrž musí odpovídat přiměřeným způsobem na palčivé otázky své doby.[70] Jinými slovy: že se chápe jako teologická etika, která „je s otevřenýma očima přítomna v dějinách a ve světě".[71]

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1/ Christian Bauer: „M.-Dominique Chenu (1895–1990)". IN: *Lebendiges Zeugnis* 68, 2013, s. 290–295, s. 290.

2/ Srov. Chenuho vlastní charakteristiku Marie-Dominique Chenu: *Von der Freiheit eines Theologen: M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne* (Collection Chenu 3). Mainz, Grünewald 2005, s. 234.

3/ K tomu srov. Giuseppe Alberigo: „Un concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son journal". IN: Joseph Doré – Jacques Fantino (eds.): *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et Modernité*. Paris, Cerf 1997, s. 155–172, s. 155.

4/ K následujícímu srov. Michael Quisinsky: *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlicher Welt: der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret* (Dogma und Geschichte 6). Münster, Lit 2007, zvl. s. 330–462.

5/ Srov. Christian Bauer: „M.-Dominique Chenu (1895–1990). Messianisches Volk Gottes unter den Zeichen der Zeit". IN: Ulrich Engel – Thomas Eggensperger (Hg.): *„Mutig in die Zukunft!" Dominikanische Beiträge zum II Vaticanum* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 10). Leipzig, Benno-Verlag 2007, s. 105–146.

6/ Srov. Giovanni Turbanti: „Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione Gaudium et spes". IN: Joseph Doré – Jacques Fantino (eds.): *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et Modernité*. Paris, Cerf 1997, s. 172–212. Ke složitému redakčnímu procesu a vzniku pastorální konstituce srov. mj. Giovanni Turbanti: *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*. Bologna, Il Mulino 2000; Hans-Joachim Sander: „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes". IN: Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.): *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil: Band 4* (Sonderausgabe). Freiburg i. Br., Herder 2009, s. 581–886, s. 616–703.

7/ Marianne Heimbach-Steins: „Theandrisch. Sozialethische Impulse im inkarnatorischen Denken Marie-Dominique Chenus". IN: Klaus Arntz – Peter Schallenberg (Hg.): *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch: Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie* (Studien zur theologischen Ethik 71). Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag 1996, s. 90–106, s. 91. s. 90–106, s. 91.

8/ Marianne Heimbach-Steins: „Vom Gestern zum Heute: Geschichte und Gesellschaft als theologische Orte". IN: Táž: *Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche*. Ostfildern, Schwabenverlag 2001, s. 36–61, s. 36–37.
9/ Teologickou etiku sociálních skutečností budu označovat v současnosti nejběžnějším spojením křesťanská sociální etika.
10/ Srov. Heimbach-Steins: „Vom Gestern zum Heute"..., s. 42; Ulrich Engel: „Theologien der Inkarnation: Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) und Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) im Spiegel neuerer Veröffentlichungen". IN: *Theologische Revue* 109, 2013, s. 179–198, s. 180.
11/ Srov. Ansgar Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft: die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet* (Innsbrucker theologische Studien 75). Innsbruck, Tyrolia 2006, s. 317.
12/ Heimbach-Steins: „Vom Gestern zum Heute"..., s. 43.
13/ Táž: „‚Erschütterung durch das Ereignis' (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubes und der Theologie". IN: Gotthard Fuchs – Andreas Lienkamp (Hg.): *Visionen des Konzils: 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute"* (ICS Schriften 36). Münster, Lit 1997, s. 103–121, s. 109.
14/ Ulrich Engel: „Theologale Mystik im Konflikt. Marie-Dominique Chenu und die Grundintuitionen seiner Theologie". IN: Týž: *Gott der Menschen: Wegmarken dominikanischer Theologie*. Mainz, Grünewald 2010, s. 145–165, s. 155.
15/ Heimbach-Steins: „Theandrisch"..., s. 94.
16/ Srov. Engel: „Theologien der Inkarnation"..., s. 179.
17/ Srov. Ansgar Kreutzer: „Inkarnation als Prinzip – eine dogmatische Inspiration zur theologischen Verortung der Sozialethik". IN: Axel Bohmeyer – Johannes J. Frühbauer (Hg.): *Profile: Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie* (Augsburger Schriften zu Theologie und Philosophie 3). Münster, Lit 2005, s. 99–112, s. 102–103.
18/ Kreutzer: „Inkarnation als Prinzip"..., s. 104.
19/ Srov. tamtéž, s. 103–106.
20/ Quisinsky: *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlicher Welt*..., s. 444–445.
21/ Kreutzer: „Inkarnation als Prinzip"..., s. 105.
22/ Srov. Marie-Dominique Chenu: „Les signes des temps". IN: *Nouvelle revue théologique* 97, 1965, s. 29–39.
23/ Srov. Týž: „Les signes des temps: Réflexion théologique". IN: Yves Congar – Michael Peuchmaurd (eds.): *L'Église dans le Monde de ce Temps II: Commentaires* (Unam Sanctam 65b). Paris, Cerf 1967, s. 205–225.
24/ Chenuho teologický přístup označil za teologii znamení doby ve své referenční knize o katolické teologii 20. století rovněž R. Gibellini. – Srov. Rosino Gibellini: *Teologické směry 20. století*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2011, s. 206–211.

25/ Srov. Giuseppe Ruggieri: „Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte". IN: Peter Hünermann (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*. Freiburg i. Br., Herder 2006, s. 61–70, s. 61–62.
26/ Srov. Sander: „Theologischer Kommentar"..., s. 627–630.
27/ Srov. Turbanti: *Un concilio per il mondo moderno*..., s. 373–382. Stručný přehled lze nalézt rovněž IN: Quisinsky: *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlicher Welt*..., s. 433–435.
28/ Srov. Alberigo: „Un concile à la dimension du monde"..., s. 155.
29/ Sander: „Theologischer Kommentar"..., s. 630.
30/ K následujícímu srov. rovněž Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*..., s. 318–319.
31/ Chenu: „Les signes des temps"..., s. 32.
32/ Tamtéž, s. 33.
33/ Srov. tamtéž. Chenu však v textu na encykliku neodkazuje.
34/ Srov. tamtéž, s. 32.
35/ Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*..., s. 319.
36/ Chenu: „Les signes des temps"..., s. 33–34.
37/ Srov. tamtéž, s. 31–35.
38/ Kreutzer: *Kritische Zeitgenossenschaft*..., s. 320.
39/ Srov. Ludwig Kaufmann: „Gott im Herzen der Geschichte". IN: Marie-Dominique Chenu: *Kirchliche Soziallehre im Wandel: das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Fribourg, Edition Exodus 1991, s. 101–121, s. 113.
40/ V této části používám ve zkrácené podobě úvahy z Petr Štica: „Význam pastorální konstituce II. vatikánského koncilu Gaudium et spes pro metodu v katolické sociální etice". IN: Prokop Brož a kol.: *Mezi historií a Evangeliem: existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014, s. 169–192, s. 178–183. Text byl pro nové publikování upraven.
41/ Srov. Charles E. Curran: *Catholic Social Teaching 1891–Present: A Historical, Theological and Ethical Analysis*. Washington D.C., Georgetown University Press 2002, s. 54.
42/ Srov. Konrad Hilpert: „Das Subjekt sozialethischer Urteilsbildung: Reflexion der sozialen Wirklichkeit im Kontext christlichen Glaubens". IN: Hans-Joachim Höhn (Hg.): *Christliche Sozialethik interdisziplinär*. Paderborn, Schöningh 1997, s. 105–142, s. 114–115.
43/ Curran: *Catholic Social Teaching*..., s. 54–55.
44/ Reinhard Marx – Helge Wulsdorf: *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder* (Amateca 21). Paderborn, Bonifatius 2002, s. 128.
45/ Elke Mack: „Vaticanum II – Das Tor zu einer modernen christlichen Ethik wird geöffnet". IN: Benedikt Kranemann – Maria Widl (Hg.): *Den österlichen Mehrwert im Blick: theologische Beiträge zu einer Kirche im Umbruch* (Erfurter theologische Schriften 42). Würzburg, Echter 2012, s. 127–141, s. 138.
46/ Srov. Hilpert: „Das Subjekt sozialethischer Urteilsbildung"..., s. 115.
47/ Srov. Curran: *Catholic Social Teaching*..., s. 60–61.
48/ Pavel VI.: *Octogesima adveniens*, čl. 4.

49/ Srov. Marie-Dominique Chenu: *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891–1971)*. Brescia, Queriniana 1977.
50/ Srov. Týž: *La ‚doctrine sociale' de l'Église comme idéologie*. Paris, Cerf 1979. V následujících řádcích budu vycházet z německého vydání. – Srov. Týž: *Kirchliche Soziallehre im Wandel: das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Fribourg–Luzern, Edition Exodus 1991. Stručnou verzi Chenuho argumentace lze najít rovněž v článku v časopise *Concilium*: Týž: „Die ‚Soziallehre' der Kirche". IN: *Concilium (D)* 16, 1980, s. 715–718.
51/ Týž: *Kirchliche Soziallehre im Wandel*..., s. 69.
52/ Tamtéž, s, 72.
53/ Tamtéž, s. 83.
54/ Srov. tamtéž, s. 91–92.
55/ Tamtéž, s. 94.
56/ Srov. tamtéž, s. 99.
57/ K následujícímu srov. Curran: *Catholic Social Teaching*..., s. 63–65.
58/ Jan Pavel II.: *Sollicitudo rei socialis*, čl. 41. Citováno podle českého vydání *Sociální encykliky (1891–1991)*. Praha, Zvon 1996.
59/ Srov. Curran: *Catholic Social Teaching*..., s. 64.
60/ Jan Pavel II.: *Sollicitudo rei socialis*, čl. 3.
61/ K následujícímu srov. Heimbach-Steins: „Theandrisch"..., s. 106.
62/ Poněvadž tento primát praxe spojuje Chenuho teologické myšlení s novou politickou teologií a teologií osvobození, poukazují někteří autoři po právu na jejich obsahové překryvy, respektive inspiraci. – Srov. Ludwig Kaufmann: „Ansätze einer Theologie der Befreiung in Europa? M.-D. Chenu (1895–1990), eine notwendige Erinnerung an französische Impulse". IN: Heiner Ludwig – Wolfgang Schroeder (Hg.): *Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung*. Frankfurt/M., Knecht 1990, s. 261–284.
63/ K tomu v návaznosti na pastorální konstituci *Gaudium et spes* srov. Štica: „Význam pastorální konstituce"..., s. 184–186.
64/ Srov. Kreutzer: „Inkarnation als Prinzip"..., s. 109.
65/ K tomuto tématu srov. Peter Hünermann: „Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in Gaudium et spes". IN: Markus Vogt (Hg.): *Theologie der Sozialethik* (Quaestiones disputatae 255). Freiburg i. Br., Herder 2013, s. 23–62.
66/ K přehledu debaty o teologickém profilování křesťanské sociální etiky a související metodologické diskuzi v německé teologii srov. Petr Štica: „Ethik im Spannungsfeld zwischen philosophischer und theologischer Argumentation: Einblicke in die aktuelle Debatte über die theologische Profilierung der Christlichen Sozialethik". IN: Konrad Glombik (Hg.): *Wiara i moralność: argumentacja teologiczna we współczesnej debacie społecznej – Glaube und Moral: theologische Argumentation in der gesellschaftlichen Debatte der Gegenwart* (Colloquia theologica 18). Opole, Opole University 2013, s. 259–273.

67/ Chenu v jednom článku poukazuje na důležitost jednoty teologické reflexe. Jeden z přínosů II. vatikánského koncilu spatřuje v tom, že koncilní texty opustily dělení na jednotlivé speciální oblasti teologie a předkládají ucelenou teologickou reflexi. „Slovo Boží stejně jako život Ducha usilují o jednotu coby znamení plnosti, kdy poznání a jednání jsou jedno." – Marie-Dominique Chenu: „Die Theologie als kirchliche Wissenschaft". IN: *Concilium (D)* 3, 1967, s. 44–47, s. 47.

68/ Vedle již zmiňované útlé knihy o sociálním učení církve je možné uvést studii o teologii práce. – Srov. Marie-Dominique Chenu: *Pour une théologie du travail*. Paris, Seuil 1955.

69/ Srov. Marianne Heimbach-Steins: „Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik: eine programmatische Skizze". IN: Karl Gabriel (Hg.): *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43: Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog*. Münster, Aschendorff 2002, s. 46–64, s. 46.

70/ Podobně hovoří o sociálním učení církve papež František. – Srov. Papež František: *Evangelii gaudium*. Praha, Paulínky 2014, čl. 182.

71/ Engel: „Theologale Mystik im Konflikt"..., s. 165.

ThLic. Petr Štica, Th.D. (* 1980), vystudoval katolickou teologii v Praze a Erfurtu. V současné době je odborným asistentem na Institutu pro křesťanské sociální vědy na Univerzitě v Münsteru a členem Teologického badatelského kolegia na Univerzitě v Erfurtu. Věnuje se zejména křesťanské sociální etice, politické etice a dějinnému vývoji sociálního učení církve. Je mj. autorem knih *Etika a migrace: vybrané otázky současné imigrace a imigrační politiky* (2014), *Migrace a státní suverenita: oprávnění a hranice přistěhovalecké politiky z pohledu křesťanské sociální etiky* (2010) či *Cizinec v tvých branách: biblické podněty pro etickou reflexi migrace* (2010).

Martin Vaňáč

Po stopách M.-D. Chenuho v Čechách

Předložený text nechce a ani nemůže být vyčerpávajícím průzkumem vlivu francouzského teologa a historika Marie-Dominiqua Chenuho (1895–1990) v Čechách. Jedná se o pokus zmapovat jeho dostupné texty a některé jejich citace. Autor si je vědom, že nevyčerpal všechny možnosti výzkumu v písemných pramenech a svědectvích pamětníků. Pozornost je až na výjimky zaměřena na dobu před rokem 1989, věnuje se teologickým textům (tj. stranou ponechává případné vlivy v rámci české medievistiky) a nalezené překlady jsou srovnávány s Chenuho bibliografií uvedenou v knize Christopha F. Potworowského.[1]

Texty

Zřejmě nejznámějším a nejrozšířenějším Chenuho textem v Čechách a zároveň jediným samostatně vydaným dílem před rokem 1989 byl český překlad úvodního referátu na ekumenické konferenci, která se konala v Římě v říjnu 1967 v souvislosti s probíhajícím prvním zasedáním nově zřízené synody biskupů. Samostatně vydaný oboustranný cyklostyl (20 stran) má název *Vox populi – vox Dei* a podtitul „Veřejné mínění v lidu Božím". Na úvod je zařazen stručný životopis Chenuho a informace o konferenci, kterou zorganizoval IDO-C (středisko pro informace a dokumentaci v Římě) spolu s informační sekcí Světové rady církví.[2] Dále je uvedeno, že tiskem tento text vyšel francouzsky v IDO-C a v polském překladu v časopisu *Znak*.[3] V závěru překladu je informace, že text přeložil Jaroslav Vrbenský a že jej vydal Přípravný výbor DKO (tj. Dílo koncilové obnovy) jako studijní materiál. V osobním rozhovoru Jaroslav Vrbenský řekl, že text přeložil z polského překladu v rámci řady asi 5 či 6 drobných textů zahraničních autorů, které vyšly v rámci DKO.[4] S nápadem zřejmě přišel Jiří Holub a text vydal Miroslav Tomek v rozsahu několika stovek výtisků.[5] Knihovna Libri prohibiti tisk datuje rokem 1968. Jaroslav Vrbenský si přesné datum nepamatuje, ví ale, že v době návštěvy Karla Rahnera v Praze (tj. 1. a 2. dubna 1969) byl již text vydaný. Ve stejné řadě totiž vyšel Rahnerův text *Všední věci*, který mu Vrbenský při osobním setkání věnoval jako první překlad Rahnera do češtiny.

Na stránkách v podstatě jediného dlouhodobě oficiálně povoleného katolického teologického periodika v Čechách, v *Duchovním pastýři*, vyšly dva Chenuho texty.[6] Především v souvislosti s II. vatikánským koncilem se od roku 1962 tento časopis pomalu otevíral zahraničním textům.[7] Určitý vrchol ohledně překladů západních autorů představoval rok 1966, kdy vyšel i první text Chenuho „Události doby a království Boží".[8] Zatímco v časopisu *Via*, který nahradil *Duchovního pastýře* v mezidobí let 1968–1970, žádný text od Chenuho nevyšel, je další text k nalezení v *Duchovním pastýři* v roce 1972. Zřejmě se jednalo o určitý dozvuk překladatelské činnosti v době Pražského jara, který normalizovaná redakce *Duchovního pastýře* ještě publikovala. Patrně k tomu přispěl název textu „Teologie práce".[9] Byl to zkrácený překlad hesla z německého slovníkového díla *Handbuch der theologischen Grundbegriffe* z roku 1962, který „volně přeložil a zkrátil Ladislav Vojkovský", jak je u překladu uvedeno.[10] Český čtenář tak měl možnost se alespoň ve velké zkratce seznámit s jedním z tematických okruhů, kterým se Chenu věnoval.[11]

Jeden článek od Chenuho je k nalezení také v evangelickém časopisu *Křesťanská revue*, v němž od konce 60. let vycházely překlady textů západních katolických autorů ve větším počtu.[12] V roce 1982 vyšel článek „Aktuálnost evangelia a teologie" s poznámkou „ze španělštiny přel. T. O.".[13] Jde o text z roku 1981 napsaný pro latinskoamerický časopis *Paginas* u příležitosti 10. výročí vydání základního díla teologie osvobození (*Teología de la liberación*. Lima 1971) peruánského dominikánského teologa Gustava Gutiérreze.[14]

Samizdatové *Teologické texty*, které vycházely v 80. letech, nabídly českému čtenáři ve 12. čísle (červenec 1986, téma: Historický nástup laiků) stručný portrét Chenuho a překlad jeho vlastní stručné rekapitulace životní dráhy teologa.[15] Chenuho jméno se dále objevilo i v jiném samizdatovém díle, kterým je několikasvazkový překlad kolektivního díla francouzských teologů *Úvod do teologie*, který byl vydán na přelomu 70. a 80. let u sester dominikánek v Kadani úsilím ilegálního studia České dominikánské provincie a Chenu v něm napsal předmluvu k prvnímu dílu III. svazku (*Teologie morální*) s názvem „Originalita morálky svatého Tomáše".[16] Knihovna Libri prohibiti archivuje ještě samostatný strojopis (11 stran) bez titulního listu s překladem Chenuho textu s názvem „Obnova morální teologie: Nový zákon". Údaje o překladateli a datu vydání scházejí, pouze za textem je uvedeno: „Pokus o překlad, v úvodní části poněkud zkrácený." Záznam v katalogu knihovny považuje text za přednášku, ve skutečnosti se jedná o překlad časopiseckého článku z roku 1969.[17]

Není vyloučeno, že existovaly nebo existují ještě další Chenuho texty přeložené do češtiny. Ty se však autorovi nepodařilo nalézt, ale jak bylo uvedeno na začátku, nepodnikl zcela vyčerpávající výzkum.

Z výše uvedeného vyplývá, že český čtenář v podstatě neměl možnost seznámit se se základními díly Chenuho v češtině. Kromě pochopitelného důvodu, kterým byla izolace v době nesvobody, mohla hrát roli i jazyková bariéra. Např. český text Chenuho referátu z roku 1967 byl zprostředkován přes polský překlad. Při bližším pohledu je zřejmé, že např. právě polský čtenář na tom byl mnohem lépe. V polštině byl k dispozici kromě již zmíněného překladu souboru o teologii práce (1963) např. překlad několika článků („Lud Boży w świecie", 1968),[18] výbor několika článků (*Wybór pism*, 1971, bibliografie č. 950), úvod do filozofie sv. Tomáše (*Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, 1974, bibliografie č. 1 029), knižní rozhovor s Jacquesem Duquesnem (*O Wolności Poszukiwań Teologicznych*, 1977, bibliografie č. 1 122) a další texty. Svoji roli nepochybně sehrála odlišná náboženská situace v Polsku, kde režim nemohl proti církvi a křesťanům postupovat tak tvrdě jako v Československu nebo Maďarsku, a také tradičně větší blízkost polské inteligence k francouzské kultuře, včetně ochotných a schopných překladatelů, resp. překladatelek.

Jinou možností – a zřejmě v praxi v Československu více využívanou – bylo seznámení se s dílem Chenuho prostřednictvím německých překladů. Na ty kromě jiného odkazuje překlad jedinečné práce, která byla do roku 1989 v podstatě výhradním pramenem pro poznání proměn katolického teologického myšlení konce 19. a první poloviny 20. století. Jednalo se o práci mladého holandského historika Teda Marka Schoofa (* 1933), asistenta na univerzitě v Nijmegen u profesora Edwarda Schillebeeckxa, kterou vydal Vyšehrad v roce 1971 s názvem *Výzva nového věku*.[19] Zásluhu na vydání má její překladatel Karel Floss (* 1926), který v říjnu 1967 pobýval měsíc služebně v Holandsku, kam byl vyslán výzkumným ústavem zemědělským v Olomouci.[20] Přes týden pracoval a o víkendech studoval filozofii a teologii u dominikánů v Nijmegen a v Lovani. Kvůli zásahu státních orgánů však bylo vydání zničeno a z plánovaného nákladu se podařilo zachránit jen pár stovek výtisků. Po více než třiceti letech se Jaroslavu Vrbenskému podařilo přesvědčit Schoofa, aby dal svolení k dalšímu vydání knihy ve Vyšehradu, spolu s několika jeho novějšími studiemi.[21]

Pro doplnění je třeba uvést, že teprve v roce 2000 vyšla v českém překladu první Chenuho monografická práce. Nakladatelství Volvox Globator vydalo

knihu s názvem *Tomáš Akvinský*, která je překladem z němčiny „s přihlédnutím k francouzskému originálu".[22] Je dobré rozlišit, že jde o stručnější seznámení s životem a dílem Tomáše Akvinského z roku 1959, na rozdíl od oceňovaného a rozsahem zhruba dvojnásobného úvodu do studia Tomáše Akvinského z roku 1950.[23]

Lidé – tři dominikáni

Vyhledávání jednotlivých textů sice není snadné, ale je jednodušší než pátrat po lidech, u kterých by bylo možné zaznamenat znalost a vliv Chenuho. Zde nepochybně zůstává prostor pro případné další bádání. Z dostupných informací je možné zmínit dva dominikány, kteří zažili prostředí školy Le Saulchoir. Silvestr Maria Braito (1898–1962) v Saulchoiru studoval teologii v letech 1922–1925 a získal zde licenciát teologie.[24] Nepochybně se v Saulchoiru jen s o tři roky starším spolubratrem Chenum, který na škole vyučoval od roku 1920 hlavně historii dogmatu, setkal. Braito si z Belgie přivezl především myšlenky na obnovu duchovního života v Čechách, přičemž jedním z hlavních prostředků byla revue *Na hlubinu*, jejíž první číslo vyšlo v březnu 1926.[25] V revue ani v textech Silvestra Braita však na první pohled výraznější odkaz na texty Chenuho nenalezneme, což by vyžadovalo ověření detailnějším výzkumem.[26] V době Braitova studia v Saulchoiru měl Chenu svoji kariéru teprve před sebou. Ve 30. a 40. letech se postupně vypracovával v uznávaného medievistu a věnoval se rozvoji teologického studia na škole, jejímž byl v letech 1932–1942 rektorem.[27]

Druhým dominikánem v Le Saulchoir byl Patrik František Kužela (1915–1942).[28] Do studijního centra Saulchoir (zdá se, že tehdy již nikoliv v Belgii, ale ve Francii) byl poslán v akademickém roce 1938/1939. Mimo jiné se zde pod vedením Yvesa Congara věnoval ekleziologii a jednotě křesťanů. Jeho studium však brzy přerušilo obsazení Československa a zřízení protektorátu. Musel se vrátit zpět do Olomouce, kde pokračoval ve svých studiích. V lednu 1941 byl zatčen gestapem a v únoru 1942 zemřel v koncentračním táboře v Osvětimi.

Třetí dominikán, Metoděj Habáň (1899–1984), sice v Saulchoiru nestudoval, ale s Chenum se setkal v Římě v roce 1938.[29] Habáň se zde úspěšně podrobil zkoušce před desetičlennou komisí při generální kapitule, které předsedal právě Chenu. Graduoval v oboru spirituální teologie, získal nejvyšší řádový titul Sacrae Theologiae Magister (srovnatelný s profesorským univerzitním titulem) a stal se

agregovaným členem učitelského sboru římského Angelica.[30] Svým zaměřením na novotomismus a svého učitele a kolegu z Angelica, dominikána Réginalda Garrigou-Lagrange (1877–1964), se Habáň ocitl na pomyslném protipólu vůči Chenumu, který byl rovněž žákem Garrigou-Lagrange. Článek Garrigou-Lagrange, publikovaný v únoru 1947 v časopise *Angelicum* (s vročením 1946), nejen uvedl ve známost označení nové teologie (*nouvelle théologie*), ale zároveň ji označil za cestu k již odsouzenému modernismu.[31]

Alespoň některé texty Chenuho Habáň znal a ve svých článcích je citoval. Když v roce 1966 kriticky reagoval v *Duchovním pastýři* na článek Vladimíra Bendy o křesťanské existenciální pozici, citoval z Chenuho *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin* mimo jiné tato slova: „Pravda není méně pravdivá, jak se mnozí domnívají. Časové okolnosti skýtají pro myšlení a vyjádření pravdy své prostředky vyjadřovací, poskytují své propracované a vybroušené pojmy a jazyk, nikoliv však pravdu samu…“[32] V jiném článku o vědeckosti teologie ze stejného roku se Habáň opakovaně zmiňuje o stejném Chenuho díle, tentokrát však v německém překladu (*Das Werk des Hl. Thomas von Aquin*).[33] Pro srovnání stojí za pozornost, že ve stejném ročníku *Duchovního pastýře* publikoval Josef Kubalík (1911–1993), profesor fundamentální teologie na Římskokatolické Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Litoměřicích, portrét Tomáše Akvinského.[34] V závěru uvedený seznam literatury odkazuje na práce Martina Grabmanna, Étienna Gilsona, Jacquesa Maritaina a Gilberta Keith Chestertona, které vyšly před rokem 1948.[35] Není zde však jediná zmínka o zásadních příspěvcích Chenuho.

Metoděje Habáně s Chenum spojovalo angažované působení a zájem o soudobá hnutí, především o JOC (Jeunesse Ouvriére Catholique – Katolické dělnické mládeže, založené v Bruselu roku 1925 Josefem Cardijnem [1882–1967]).[36] V poválečném Československu působilo mezi mládeží, studenty a dělníky několik nezávislých okruhů inspirovaných „jocismem“, resp. specializovanou Katolickou akcí. Habáňův vliv byl silný v okruhu kolem olomouckých dominikánů. Na Slovensku a v Praze vznikaly kroužky silně ovlivněné působením chorvatského kněze Tomislava Kolakoviče (vl. jménem Stjepan Tomislav Poglajen), které se nazývaly Rodina.[37]

Metoději Habáňovi bylo sice zabráněno v působení na školách, vedl ale bytové semináře i přípravu a formaci jednotlivců, ať už v 50. letech v Olomouci, nebo později, po propuštění z vězení. Zdá se pravděpodobné, že se více věnoval novotomistům (např. Jacquesu Maritainovi) než Chenumu.[38]

Habáň byl také aktivním účastníkem ekumenického semináře v Jirchářích v 60. letech, v rámci kterého se o Chenum rovněž hovořilo. Podle publikovaného neúplného programu z pozůstalosti Jiřího Němce, uložené v archivu knihovny Libri prohibiti, referoval o Chenuho teologii práce Jan Sokol hned v prvním semestru, dne 8. ledna 1964.[39]

Závěr

Stručné ohlédnutí za stopami francouzského teologa a historika Marie-Dominiqua Chenuho v Čechách je možné uzavřít tvrzením, že jeho vliv nebyl velký a z důvodů jazykové bariéry byl často zprostředkovaný německými nebo polskými překlady.[40] Nepřekvapí, že mezi prokazatelné znalce Chenuho díla patří jeho řádový spolubratr Metoděj Habáň. Ostatně i po roce 1990 na odkaz francouzských dominikánů navázal rovněž dominikán Dominik Duka (* 1943, od roku 2010 pražský arcibiskup a od roku 2012 kardinál) při svých přednáškách na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci.[41]

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

1/ Christoph F. Potworowski: *Contemplation and Incarnation : The Theology of Marie-Dominique Chenu*. Montreal 2001, s. 237–321. Bibliografie z let 1921–1995 obsahuje 1 396 položek. Jako každé podobně rozsáhlé dílo obsahuje seznam drobné nepřesnosti. Bibliografie zaznamenává jako samostatné položky rovněž překlady, některé však v seznamu schází.

2/ IDO-C (International Centre of Information and Documentation concerning the Conciliar Church) bylo nezávislé sdružení teologů a novinářů usilujících o šíření informací na podporu pokoncilních reforem v katolické církvi. Vydávalo zpravodaj v několika jazykových mutacích. Vzniklo v prosinci 1965 ze dvou tiskových středisek z doby II. vatikánského koncilu. Jednak C.C.C.C. (Centre for the Co-ordination of Conciliar Communications) a především holandského Do-C (the Dutch Documentation centre), které primárně sloužilo pro komunikaci mezi holandskými biskupy a teology. Jednou z nejvýraznějších postav IDO-C byl holandský kněz Leo Georges Marie Alting von Geusau (1925–2002). Angažoval se v ekumenickém hnutí již před koncilem (disertace na římském Angeliku z roku 1955 na téma *Die Lehre von der Kindertaufe bei Calvin*), v 70. letech, zklamán z konzervativní reakce po koncilu, katolickou církev opustil a věnoval se studiu antropologie a asijské kultury.

3/ V bibliografii (viz pozn. 1) je francouzský text uveden pod č. 825 „Vox populi, Vox Dei": l'opinion publique dans le peuple de Dieu. IDO-C, no. 67–37 (1967): 1–10. Pod č. 826 je italský text „Vox populi, Vox Dei": l'opinione publica nell'amnito del popolo di Dio. Questitalia, December 1967, 81–90. Informace o polském překladu v bibliografii schází. Do polštiny text přeložila Halina Bortnowska: Marie-D. Chenu: „Vox populi – vox Dei. Opinia publiczna o ludzie Bożym". IN: *Znak* 1–2 (163–164), 1968, s. 1–14.

4/ Rozhovor autora s Jaroslavem Vrbenským (* 1932) dne 12. září 2014. Základní informace o Díle koncilové obnovy viz např. Václav Vaško: „Dílo koncilové obnovy, jeho vznik a vliv". IN: Aleš Opatrný: *Kardinál Tomášek a koncil*. Praha 2002, s. 75–89; Jaroslav Cuhra: „Dílo koncilové obnovy v kontextu státně-církevní politiky pražského jara". IN: *Koncil a česká společnost. Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě*. Brno 2000, s. 112–124.

5/ Jiří Holub (1923–?) a Miroslav Tomek (1924–1998) byli odsouzeni v roce 1952 v rámci jednoho z největších proticírkevních procesů nazvaném podle františkána Jana Baptisty Josefa Bárty (1921–1982), spolu s nimi byli odsouzeni také Josef Zvěřina nebo Josef Petr Ondok a další. Jiří Holub byl už tehdy knězem, Miroslav Tomek přijal svěcení v roce 1965 v Hradci Králové. Miroslav Tomek v rámci Díla koncilové obnovy vedl diecézní tiskové středisko v Praze.

6/ O vzniku, charakteru a proměnách *Duchovního pastýře* a krátkém mezidobí v podobě časopisu *Via* (v letech 1968–1970) viz Vojtěch Novotný: *Teologie ve stínu: prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007, s. 97–113.

7/ Nejprve Josef Kubalík publikoval svůj článek „Význam P. Teilharda de Chardina pro moderní dobu". IN: *Duchovní pastýř* 12, 1962, s. 125–126 a poté byl publikován vůbec první překlad západního autora v tomto časopisu (v překladu Jiřího Němce a Ladislava Hejdánka): „Teilhard de Chardin. Víra v člověka". IN: *Duchovní pastýř* 12, 1962, s. 142–143.

8/ Marie-Dominique Chenu: „Události doby a království Boží". IN: *Duchovní pastýř* 16, 1966, s. 108–109. Ke jménu autora je připojen údaj „Přeložil M. Pecka". Předpokládám, že v bibliografii se jedná o č. 716: Les événements et le royaume de Dieu. ICI, no. 250 (1965): 18–19. ICI = Infomations catholiques internationales, vydávané v Paříži.

9/ Marie-Dominique Chenu: „Teologie práce". IN: *Duchovní pastýř* 21, 1972, s. 66–68.

10/ Zatímco bibliografický údaj v *Duchovním pastýři* je správný, v bibliografii je původní heslo chybně vročeno do roku 1963 a uvedeno pod č. 636: „Arbeit". IN: Heinrich Fries (ed.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München, s. 75–86. Omyl zřejmě vznikl proto, že první svazek vyšel již v roce 1962 a druhý, v němž Chenu napsal heslo „Scholastik" (v bibliografii č. 660), v roce 1963. Jednalo se o původní příspěvky pro *Handbuch*, obě Chenuho hesla přeložil z francouzštiny do němčiny Otto Hermann Pesch, překladatel i dalších jeho prací do němčiny (např. o Tomáši Akvinském).

11/ V roce 1955 Chenu vydal soubor čtyř článků z let 1945–1952 pod názvem *Pour une théologie du travail*. Paris (č. 499 v bibliografii). O rok později (1956) vyšel německý překlad *Die Arbeit und der göttliche Kosmos: Versuch einer Theologie der Arbeit*. Mainz (bibliografie č. 507). Následovalo několik

reprintů a překladů do dalších jazyků: v roce 1960 španělský (č. 572), 1963 anglický (č. 628), 1964 italský (č. 667), 1966 americké vydání v angličtině (č. 747) atd. Bibliografie neuvádí polský překlad, který vyšel ve sborníku s texty více autorů. Připravil ho Zbigniew Więckowski s názvem *Ku powszechnej cywilizacji pracy*. Warszawa 1963.

12/ Např. v letech 1969–1989 vyšlo v *Křesťanské revue* pět článků Hanse Künga, čtyři Edwarda Schillebeeckxa, dva Karla Rahnera atd.

13/ Marie-Domonique Chenu: „Aktuálnost evangelia a teologie". IN: *Křesťanská revue* 49, 1982, s. 158–160.

14/ Originál uveden v bibliografie č. 1 230: La actualidad del evangelio y la teologia. Paginas 6, no. 42 (December 1981): 4–7.

15/ „Cesta jednoho teologa". IN: *Teologické texty*, č. 12, s. 44–46. Text byl otištěn znovu v *Teologických textech* 1995, č. 5, s. 179–180 pod názvem „Dva z předchůdců koncilu" (spolu s Chenum je uveden ještě stručný portrét Yvese Congara). Originální text je v bibliografii pod č. 1 329: L'itinéraire d'un théologien: Le Père Chenu, par le Père Chenu. L'actualité religieuse dans le monde, no. 19 (1985): 21–22. K historii samizdatových *Teologických textů* viz Novotný: op. cit., s. 114–119.

16/ III. svazek (*Teologie morální*) se skládá ze tří dílů s průběžně číslovanými stranami (Chenuho text v 1. díle, s. 2–4). Na titulní straně je uvedeno „Skupina teologů: Úvod do teologie. Svazek III. Teologie morální. 3. opravené vydání. Vydavatelství Cerf. Paříž 1963." Údaje o překladateli/překladatelích ani datum vydání českého překladu nejsou uvedeny. V knihovně Libri prohibiti je v katalogizaci chybně uvedeno, že byl vydavatelem Jaroslav Knittl. Oprava vychází ze sdělení Dominika Duky OP. Bibliografie obsahuje pouze informace o prvním a druhém vydání: č. 466 L'Originalité de la morale de saint Thomas. Préface in Théologie morale. Vol. 3 of Initiation théologique, 7–12. Paris: Éditions du Cerf, 1952 a č. 501 z roku 1955.

17/ Datace originálu do roku 1969 je zřejmá podle odkazu na „všeobecné shromáždění ekumenické rady církví, které se konalo loni v červenci v Upsale" (valné shromáždění Světové rady církví v Uppsale se konalo v roce 1968). V bibliografii je článek uveden pod č. 884: La rénovation de la théologie morale: La loi nouvelle. Communio. Commentarii Internationales de Ecclesia et Theologia 2 (1969): 111–121. Bibliografie uvádí (č. 944) pouze anglický překlad, který vyšel o rok později v časopisu *The Thomist* 1970, č. 1, s. 1–12.

18/ Soubor obsahoval komentář k pastorální konstituci o církvi v dnešním světě a několik souvisejících článků. Název by mohl vést k záměně, ale nejedná se o překlad rozsáhlého dvousvazkového souboru Chenuho článků z let 1924–1963, který vyšel v roce 1964 pod názvem *La Parole de Dieu*. V bibliografii záznam o tomto překladatelském díle schází.

19/ Mark Schoof: *Výzva nového věku*. Praha 1971. Portrét Chenuho především na s. 82–84 a literatura na s. 94–95.

20/ Karel Flos: *Bůh vždycky zatřese stavbou: rozhovor Sylvy Fischerové s Karlem Flossem*. Praha 2011, s. 85–86 a 229–235.

21/ Ted Schoof: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí: cesty moderní teologie*. Praha 2004.
22/ Marie-Dominique Chenu: *Tomáš Akvinský*. Praha 2000. V tiráži je uvedeno: „Z německé předlohy Thomas von Aquin, Rowohlt 1960, s přihlédnutím k francouzskému originálu Saint Thomas d'Aquin, Editions du Seuil 1959, přeložil Vojtěch Pola." Jedná se o práci Thomas von Aquin: in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1960 (bibliografie č. 570), což byl německý překlad od Otto Hermanna Pesche, opravený a doplněný, francouzského originálu S. Thomas d'Aquin et la théologie. Paris, 1959 (bibliografie č. 539).
23/ Bibliografie č. 428: Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin. Montréal, Paris, 1950. Německý překlad (přeložený, doplněný a rozšířený Otto Hermannem Peschem): Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Heidelberg-Graz, 1960 (bibliografie č. 573). Seznam literatury v knize Marka Schoofa (vydání z roku 1971) německé překlady obou úvodů zaměňuje (na s. 95). Josef Pieper Chenuho *Intruduction* charakterizoval slovy (v roce 1958), že „dnes neexistuje lepší úvod do Tomáše, a to historický ani systematický" (Josef Pieper: *Tomáš Akvinský*. Praha 1997, s. 17 – český překlad práce z roku 1958 původně vyšel v Křesťanské akademii v Římě v roce 1972). Kromě německého a v textu již zmíněného polského překladu (Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu, 1974) bibliografie uvádí italský (1954, č. 491) a anglický překlad (1964, č. 666).
24/ Viz např. Zdeněk Kašička: *Otec Braito: životopis olomouckého dominikána 1898–1962*. Praha 1993. Martin Schmied: „Život S. M. Braita OP". IN: *Salve* 11, 2001, č. 3, s. 28–42.
25/ Libor Nekvida: *Na hlubinu 1926–1948: bibliografie revue pro duchovní život*. Hradec Králové 2000.
26/ Samozřejmě by bylo vhodné provést detailnější průzkum oprávněnosti této teze. Např. Vojtěch Novotný vyslovil názor, že je výrazný rozdíl v tom, jak teologii dělal Reginald Maria Dacík (1907–1988) a Braito, který byl pozornější k tradici církve. Rozhovor autora s Vojtěchem Novotným dne 11. června 2014.
27/ V roce 1937 se dominikánské studijní centrum přestěhovalo z Belgie do Francie. V Étiolles poblíž Paříže našlo svůj nový domov a ponechalo si název Le Saulchoir.
28/ Patrik Kužela: *Dní sypký suchopár*. Praha 2012 (s. 7–35, stručný životopis od Evy Fuchsové); Jiří Maria Veselý: *Bez hraček: bratr Patrik Maria Kužela OP, jáhen řádu sv. Dominika, 1915–1942*. Rosice 2000; týž: *To není sen. Díl 2, Bez hraček: bratr Patrik Maria Kužela OP, jáhen řádu sv. Dominika: 1915–1942*. Rosice 2000.
29/ Martin Schmied: „Metoděj Habáň". IN: *Acta Universitatis Palackianae Olomoucensis*. Philosophica – aesthetica 29, Philosophica VI – 2005. Olomouc 2005, s. 63–75.
30/ Tamtéž, s. 65.
31/ Réginald Garrigou-Lagrange: „La nouvelle théologie où va-t-elle?". IN: *Angelicum* 23, 1946, s. 126–145. V samizdatu koloval nedatovaný český překlad článku (12 stran) od Otto Alberta Tichého. Dnes k dispozici Réginald Garrigou-Lagrange: *Kam spěje „nová teologie"?* Kosoř 2010. K pozadí sporu o „novou teologii" viz např. Christofer Frey: *Mysterium der Kirche, Öffnung zur Welt: zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*. Göttingen 1969, s. 55–106; Jürgen Mettepenningen: *Nouvelle théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*.

London – New York 2010, s. 4–5. Ohlas tohoto sporu a především problém polarizace v prostředí české katolické církve na konci 60. let dosud nebyl systematicky zpracován. Pavel Ambros (ed.): *Polarizace české katolické církve?* Olomouc 2000. Zřejmě nejznámějším byl spor kolem článku Bonaventury Bouše: „Naděje katolictví v zemích českých" z roku 1970 (publikován v *Duchovním pastýři* v lednu 1971) viz Vojtěch Novotný: *„Běda církvi…": Bonaventura Bouše burcující*. Praha 2012, s. 280–304. Tamtéž (na s. 292–295) zmínka o semináři organizovaném Metodějem Habáněm v Praze u Sv. Ignáce i o jeho kritickém vystupování na ekumenických seminářích v Jirchářích (1963–1970). Při zahájení kurzu „katolického semináře" Metoděj Habáň obsáhle citoval z díla Jacquesa Maritaina (1882–1973) *Le paysan de la Garonne* (1966) mimo jiné kritická slova: „Soud zasloužený nad pracemi novátorů, kteří přizpůsobují theologii buď teilhardenovské omáčce, nebo fenomenologické, není nesnadné vyříknout: jsou to díla vášnivé hlouposti sloužit idolům dnešní doby." Viz nedatovaný samizdat (22 stran) ve vlastnictví autora Metoděj Habáň: *Metafysické úvahy*, s. 2.

32/ Metoděj Habáň: „Křesťanská existenciální posice: poznámky k článku dr. Bendy". IN: *Duchovní pastýř* 16, 1966, s. 6–7. Jednalo se o reakci na článek Vladimír Benda: „Křesťanská existenciální pozice". IN: *Duchovní pastýř* 15, 1965, s. 150–151.

33/ Metoděj Habáň: „Teologie jako věda". IN: *Duchovní pastýř* 16, 1966, s. 68–70.

34/ Josef Kubalík: „Andělský učitel". IN: *Duchovní pastýř* 16, 1966, s. 127–130.

35/ Stručné hodnocení těchto prací z pohledu autora v roce 1958 viz Pieper: op. cit., s. 16–18.

36/ Karel Ferdinand Vykoupil: „Otec Dr. Metoděj Habáň OP, jeho charismatické působení a odkaz". IN: Jiří V. Musil a kol. (ed.): *Teolog, filosof a psycholog P. Metoděj Habáň OP (1899–1984) – jak jsme ho znali*. Olomouc 2000, s. 113–141. O Cardijnovi a JOC viz např. Victor Conzemius: *Proroci a předchůdci*. Praha 1997, s. 223–235; Jakub Štofaník: „JOC: sociálne hnutie katolíckej cirkvi v prvej polovici 20. storočia". IN: *Církevní dějiny* 11, 2013, s. 4–23.

37/ Vojtěch Novotný: *Odvaha být církví: Josef Zvěřina v letech 1913–1967*. Praha 2013, s. 162–169; Silvestr Krčméry – Vladimír Jukl: *V šlapajách Kolakoviča*. Bratislava 1996.

38/ Oldřich Selucký, který emigroval do Francie v roce 1983, v rozhovoru uvedl: „Byl jsem členem skupiny kolem otce Metoděje Habáně OP a docházel jsem na jeho tajné semináře, kde byla výuka hodně orientovaná na francouzské novotomisty, Maritaina, Étienna Gilsona a další. Mně to bylo od začátku velice blízké, takže když jsem uvažoval o nějakém místě exilu, byla to samozřejmě Francie." „Ve Francii to ale bylo takhle ostré!" Rozhovor s Oldřichem Seluckým. IN: *Salve* 2009, č. 4, s. 59–66.

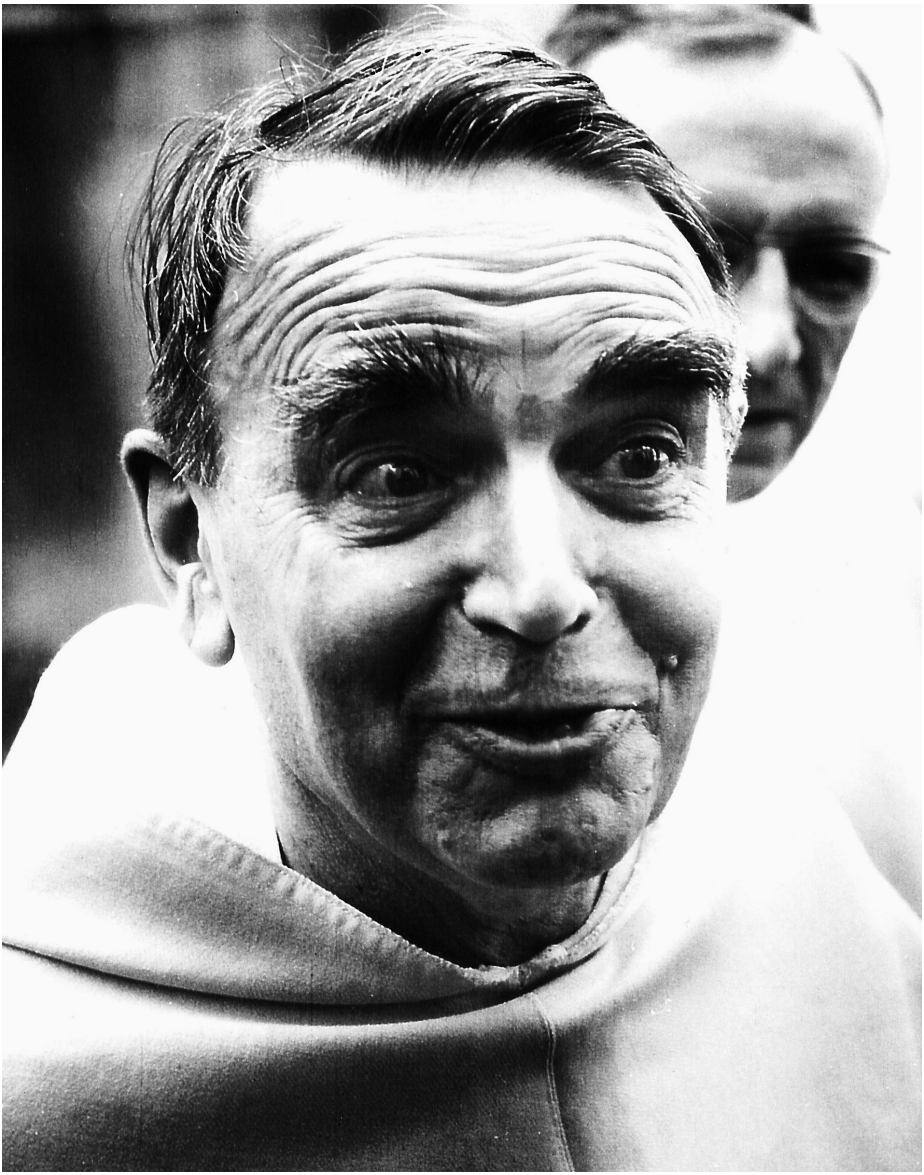
39/ Robert Krumphanzl: *DOKUMENT: Ekumenický seminář v Jirchářích*. Nakladatelství Triáda [cit. 2014-10-25] Dostupné z: http://www.i-triada.net/index.php?id=26&menu=aktuality&sub=aktuality&str=aktualita.php

40/ Například sborník textů různých křesťanských autorů, který uspořádal Jiří Němec (1932–2001) a vyšel v roce 1969 jako 72. svazek edice Malá moderní encyklopedie s názvem *Křesťanství dnes*, obsahuje až na jednu výjimku překlady textů z němčiny (výjimkou je text Edwarda Schillebeeckxa přeložený Karlem Flossem z holandštiny). Ostatně podobný sborník z roku 1995, který na

uvedený v podstatě navazuje, je překladem německé antologie. Karl-Josef Kuschel (ed.): *Teologie 20. století: antologie*. Praha 1995.

41/ V jeho příručce pro studenty je Chenu několikrát zmiňován: Dominik Duka: *Úvod do teologie*. Praha 1998. S tím souvisí opětovné vydání několikasvazkového *Úvodu do teologie* z dílny francouzských dominikánů v Matici cyrilometodějské po roce 1989, který v samizdatu vydal Jaroslav Knittl a který byl již zmíněn.

Martin Vaňáč (* 1972) je asistentem na Ekumenickém institutu ETF UK a externím spolupracovníkem Centra dějin české teologie při KTF UK. Je spoluautorem *Biografického slovníku katolických teologických fakult v Praze 1891–1990* (2013). Články a komentáře publikuje především v časopise *Getsemany*.



Kalendárium M.-D. Chenuho

7. 1. 1895	Narozen jako Marcel Chenu v Soisy-sur-Seine poblíž Paříže.
1904	Dominikáni vyhnaní roku 1903 z Francie zřizují v belgickém Le Saulchoir své *studium generale*.
1913	Vstup M.-D. Chenuho do dominikánského řádu.
1914	Po vypuknutí I. světové války je konvent v Le Saulchoir evakuován, představení posílají Chenuho na studia do Říma.
8. 9. 1914	Skládá první řeholní sliby (zatím bez kanonické platnosti) do rukou svého novicmistra.
1. 12. 1914	Skládá první řeholní sliby v dominikánském konventu sv. Dominika a Sixta v Římě do rukou magistra řádu H. M. Cormiera OP.
1914–1920	Studuje na římském Angelicu, řádové škole dominikánů. Studium uzavírá disertační prací u Réginalda Garrigou-Lagrange OP na téma „*De contemplatione* – Psychologická a teologická analýza kontemplace“.
29. 3. 1918	Skládá slavné řeholní sliby.
19. 4. 1919	Kněžské svěcení.
1920–1942	Profesorem dějin křesťanského učení (*historie des doctrines*) v Le Saulchoir (do roku 1937 se sídlem v Kain-lez-Tournai/Belgie; od roku 1938 v Étiolles u Paříže). Během této doby vzniká mj. Institut pro studium středověku, jehož cílem je studium dějin teologie a recepce historicko-kritické metody v teologii. Intenzivní badatelská činnost, především v oblasti medievistiky.
1930	Zakládá spolu s Étiennem Gilsonem Institut medievistických studií v kanadské Ottavě, kde Chenu každý rok až do roku 1936 dva až tři měsíce v roce pracuje a vyučuje.
Od 1932	Rektorem školy Le Saulchoir; během jeho vedení školy dochází k rozšíření výuky v oblasti filozofie, ekumenismu, pastorace a studia jiných náboženství a světonázorů.
1932	Mimořádné řízení ke jmenování *magistrem teologie*. Rozvíjí kontakty s Křesťanskou dělnickou mládeží (*Jeunesse Ouvrière chrétienne* = JOC). Setkání s JOC a kontakty s nimi představují pro Chenuho jednu z důležitých životních zkušeností.
7. 3. 1936	Slavnostní přednáška před profesorským sborem a studenty řádové školy, v níž představuje program školy Le Saulchoir.
1937	Později Chenu přednášku rozšiřuje a roku 1937 publikuje pod názvem *Škola teologie: Le Saulchoir* (*Une école de théologie: Le Saulchoir*).
1938	Spolupráce při zřízení Dominikánského institutu orientálních studií v egyptské Káhiře.
1941	První publikace zabývající se dělnickým hnutím („Spiritualita práce“). Pravidelné návštěvy *Semaines sociales de France*. Spolupráce s kardinálem Suhardem při pastoračních a apoštolských iniciativách *Mission de France* a *Mission de Paris*. Spolupráce s oběma iniciativami.

4. 2. 1942	Kniha *Une école de théologie: Le Saulchoir* se dostává na index; následně Chenu ztrácí katedru, musí odstoupit z funkce vedení Le Saulchoir a nesmí zde vyučovat.
	Chenu odchází z Le Saulchoir a žije v klášteře sv. Jakuba v Paříži.
1943	Vychází kniha *La France, pays de mission*, která nese Chenuho imprimatur.
1944–1951	Chenu přednáší na *École practique des Hautes Études* (řádná profesura v sekci Náboženství). Vyučuje rovněž určitou dobu na Katolickém institutu v Paříži, udržuje pravidelné kontakty s dělnickými kněžími (večery v Rue Ganneron 47), dělníky a intelektuály, věnuje se badatelské i pastorační práci. Úzce spolupracuje s vedoucími představiteli *Mission de France* a *Mission de Paris*.
1950	Vychází Chenuho kniha *Úvod do studia svatého Tomáše Akvinského*.
12. 8. 1950	Vychází encyklika Pia XII. *Humani generis*, v níž je mj. kriticky nahlížen „historismus" v teologii.
1954	Podpora hnutí dělnických kněží. Zveřejnění článku „Kněžství dělnických kněží" (v časopise *Vie intelectuelle*). Několik dní po jeho zveřejnění následuje ze strany Říma zákaz dělnických kněží.
	Do téhož období spadají rovněž opatření týkající se dominikánského řádu ve Francii: představení všech tří francouzských provincií musejí odstoupit, některým členům řádu z francouzských provincií (mj. Chenu, Congar) je zakázáno vycestovat. Chenu je přesunut do konventu v Rouenu.
1954–1962	Vychází Chenuho důležitá díla z oblasti medievistiky: *Teologie ve 12. století* (1957), *Teologie ve 13. století jako věda* (3., revidovaná verze 1957), *Sv. Tomáš Akvinský a teologie* (1959). Vedle toho vychází kniha *Je teologie vědou?* (1957) a řada publikací různého tematického zaměření.
1962	Návrat do pařížského konventu sv. Jakuba.
Září 1962	Chenu přijíždí jako teologický poradce biskupa Clauda Rollanda z Antsirabé (Madagaskar), svého bývalého žáka, do Říma na II. vatikánský koncil.
20. 1. 1962	Koncilní *Poselství světu*.
	Na koncilu spolupracuje mj. se spolubratry z Le Saulchoir Yvesem Congarem OP a Henri-Marie Féretem OP, podílí se na přípravách textu pastorální konstituce *Gaudium et spes*, je činný ve skupině Církev chudých, vedle toho čile přednáší a publikuje.
1964–1966	Vychází obsáhlý soubor jeho textů a vědeckých statí: *Víra v myšlení* (1964), *Evangelium v čase* (1964), *Boží lid ve světě* (1966).
1965	Spoluzakládá teologický časopis *Concilium* (spolu s mj. Y. Congarem OP, J. B. Metzem a K. Rahnerem SJ), jehož cílem je rozvíjení teologické diskuze navazující na II. vatikánský koncil.
1967	Papež Pavel VI. ho povolává do Rady pro dialog s nevěřícími; cituje ho v encyklice *Populorum progressio* (srov. PP 27).
1975	K 80. narozeninám vychází obsáhlá kniha rozhovorů s P. Chenum s názvem *Un théologien en liberté*.
1979	Francouzské vydání knihy *„Sociální nauka" církve jako ideologie*.

11. 2. 1990 M.-D. Chenu OP umírá v pařížském konventu.

1990 Vychází sbírka textů *L'hommage différé* o Chenum a o jeho teologickém myšlení s Chenuho doslovem.

Připravil Petr Štica.

POUŽITÁ LITERATURA:

Christian Bauer: „Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990)". IN: Gregor Maria Hoff – Ulrich H. J. Körtner (Hg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte: Diskurse, Akteure, Wissensformen*. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart, Kohlhammer 2013, s. 319–337.

Marie-Dominique Chenu: *Von der Freiheit eines Theologen: M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne* (Collection Chenu 3). Mainz, Grünewald 2005.

André Duval: „Chenu, Marie-Dominique". IN: Walter Kasper u. a. (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche: Zweiter Band (Sonderausgabe)*. Durchgesehene 3. Auflage. Freiburg i. Br., Herder 2009, s. 1034.

André Duval: „Présentation biographique de M.-D. Chenu par ses œuvres essentielles". IN: Joseph Doré – Jacques Fantino (eds.): *Moyen-Age et Modernité*. Paris, Cerf 1997, s. 11–23.

Ulrich Engel: „Theologien der Inkarnation: Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) und Edward Schillebeeckx OP (1914–2009) im Spiegel neuerer Veröffentlichungen". IN: *Theologische Revue* 109, 2013, s. 179–198.

Michael Quisinsky: „Chenu, Marie-Dominique". IN: Michael Quisinsky – Peter Walter (Hg.): *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. 2., durchgesehene Auflage. Freiburg i. Br., Herder 2013, s. 76–77.

Norbert Schmidt

ÜBERRAUM

Galerie Na shledanou
hřbitov Malsička, Volyně
listopad 2014 – červenec 2015

O dušičkovém víkendu se v sobotu 1. listopadu v 15:00 hodin otevřela v Galerii Na shledanou na hřbitově Malsička ve Volyni, která pravidelně představuje přední současné české umění, architektonická intervence ÜBERRAUM. Rozměrná instalace klade otázku, jak se dnes prostřednictvím současné architektury a umění vztahovat k tomu, co nás radikálně přesahuje. Autorem je architekt a vedoucí Centra teologie a umění při KTF UK Norbert Schmidt. Při vernisáži novou intervenci reflektoval i Michal Škoda, umělec a kurátor Domu umění v Českých Budějovicích, jehož předchozí vstup do galerie s názvem PŘÍTOMNOSTABSENCE byl na místě zachován. Kanovník od Všech svatých na Pražském hradě, teolog a historik Tomáš Petráček se pak spolu s návštěvníky zamyslel nad majestátem smrti a silou naděje. Vzácnými hosty, kteří se postarali o zvukovou stránku dušičkového odpoledne, byli Alice Flesarová z kapely Zuby nehty a Jiří Hodina, sbormistr Pražské katedrální scholy u Sv. Víta. Na závěr dne při nešporách proměnily sestry benediktinky z Bílé hory galerii na chvíli v mnišský chór.

I. Kurátorský text Jana Freiberga

Poprvé v Galerii Na shledanou nevystavuje umělec, nýbrž architekt, teoretik, kurátor, redaktor a vedoucí vysokoškolského výzkumného centra Norbert Schmidt. Dostává se tak do společnosti etablovaných umělců, jako například Josefa Bolfa nebo současného rektora Akademie výtvarných umění v Praze Tomáše Vaňka. Namísto autorských výstav uspořádal Norbert Schmidt během své dosavadní činnosti desítky přednášek, debatních setkání, konferencí, publikací či kurátorských výstav. V AP ateliéru Josefa Pleskota a předtím v ateliéru Ladislava Lábuse nasbíral mnoho zkušeností s novostavbami a rekonstrukcemi různých druhů staveb, včetně staveb sakrálních. Společným jmenovatelem jeho intenzivních aktivit je prohlubování a zkoumání vztahu mezi uměním, architekturou a křesťanskou spiritualitou. Jádro Schmidtovy práce se prolíná se směřováním Galerie

Na shledanou: Jak nakládat se současným uměním, aby bylo vnímané v širším a bohatším diskurzu než jen v rámci specializovaného galerijního provozu?

Odpovědí Norberta Schmidta je například činnost Centra teologie a umění při pražské Katolické teologické fakultě, které spoluzakládal v roce 2007, nebo jeho kurátorské působení v kostele Nejsvětějšího Salvátora u Karlova mostu, do kterého zve současné špičkové umělce, aby setřel umělé rozdíly mezi rádoby minulým sakrálním a současným profánním uměním.

Stejně jako kostel je i bývalá socialistická smuteční síň na hřbitově místem plným významů, do kterého umělci musejí vstoupit s velkou obezřetností, neboť jsou intenzivně atakováni blízkostí života a smrti, ze kterých pramení otázky po víře a smyslu života. Zatímco kostel je pro nás zhmotněním naplněného duchovního místa, smuteční síň, stejně jako mnohé galerie, překypuje prázdnotou. Ale paradoxně prázdnota ohraničeného prostoru se během desakralizovaného 20. století pro umělce, architekty i diváky stala prostředím, ve kterém jsme schopni přijmout svá lidská omezení a zakusit přítomnost čehosi většího, ať už to pojmenováváme jakkoli. Tento aspekt zdůraznil ve své práci i poslední rezident Michal Škoda, jehož citlivá intervence PŘÍTOMNOSTABSENCE zůstává v galerii zachována.

Norbert Schmidt se rozhodl prázdnou galerii zaplnit a vyprázdnit zároveň velkým architektonickým gestem. Šest metrů vysoká stavba vyplňuje téměř celý prostor galerie. Současně vytváří uvnitř galerie místo ticha, které má svá vlastní pravidla. Norbert Schmidt odstínil intenzitu dobového architektonického jazyka původní smuteční síně a naznačil nový prostor, který svou materiálovou neurčitostí a barevnou jednoduchostí může diváka vracet zpátky k němu samému, k vlastní existenci a k podstatným otázkám, které si každý klademe. Autor výstavu charakterizuje takto: „Prostor galerie se nyní otevírá a uzavírá současně. Radikálním zaplněním vnitřku budovy vysokými stěnami se paradoxně otevírá prostor prázdna, ticha a koncentrace. Prostor vytržení z běžného vizuálního i akustického hluku, prostor rozepjatý mezi světlem a tmou. Prostor jako obraz, okno, práh, šifra, odkaz k prostorům zcela jiným. ÜBERRAUM tematizuje mlčení jako začátek otázky a prázdno jako její základ."

II. Norbert Schmidt – ÜBERRAUM, proslov při vernisáži

V první řadě bych rád vyjádřil respekt, úctu a vděčnost Janu Freibergovi a jeho Galerii Na shledanou za celé směřování tohoto neobyčejného uměleckého projektu, kterým zdejší série výstav je. To samé cítím i vůči panu řediteli Karlu Skalickému

a Městskému muzeu ve Volyni, který tuto jinde nevídanou výstavní síň zaštiťuje. Samotného mě překvapila i různorodá a bohatá činnost vlastního muzea. To, kolik kulturních událostí se tady na Šumavě díky této instituci děje, je prostě skvělé. Svůj respekt, uznání a vděčnost bych rád vyjádřil i městu Volyně, jeho občanům a především vedení města za to, že zde takový počin nejen trpí, ale i podporují. Není to vůbec nic samozřejmého, dovolit současnému umění, že si v takto velkém prostoru může „hrát". Hrát si, to znamená mimo jiné také pokládat otázky, které si pokládá dítě, otázky, které si my dospělí v tom běžném každodenním životě neodvažujeme položit, otázky, které tak často vytěsňujeme. Na současné umění se totiž můžeme dívat jako na velkou hru o vážných věcech. V tom se podobá i něčemu, co se odehrává v sousední stavbě, v kostele. Liturgie, bohoslužba je také určité hra, hra před Bohem, před tím, který se vymyká naší všední zkušenosti. Odvolávám se tu na velkého teologa Romana Guardiniho, o kterém ještě budeme hovořit.

Jsem také moc rád, že vstupuji do tohoto prostoru po Michalu Škodovi, umělci a kurátorovi, který u nás jak ve svém díle, tak ve svém skvělém programu v Domě umění v Českých Budějovicích jedinečným způsobem pracuje s prostorem, uměním v prostoru i člověkem v prostoru.

A Michal Škoda také rozhodným dílem přispěl k tomu, že se moje intervence uskutečnila, za což jsem mu velmi vděčný. Ještě musím prozradit, že jsem chvíli váhal, zda bych si od něho nepůjčil pro svůj vstup do galerie i název jeho předešlé intervence PŘÍTOMNOSTABSENCE. Přesně totiž vystihuje to, o co jsem se zde pokusil i já.

Každá stavba má vedle architekta také svého stavitele. Tento NADPROSTOR postavil pan Luboš Přibyl. A nejen postavil, ale i výborně vyřešil všechny technické i optické nástrahy, které nám starý, křivý dům kladl. Veliký dík patří proto také hned na začátku i jemu.

Dovolte, abych byl nyní trochu osobní, protože tuto intervenci tady na jihu na Malsičce chápu i jako jakýsi návrat domů a jako předběžné shrnutí svého dosavadního přemýšlení o prostoru, umění a teologii. Jsem rád, že tu mezi námi je paní Jarmila Lískovcová, která mě učila na výtvarce ve Strakonicích a byla první, kdo mě za ruku vedl do velkého světa umění a architektury. Možná se tu zastaví také pater Petr Koutský, pošumavský farář, působící dnes v Horažďovicích, který mě křtil a který se mnou vedl první dlouhé teologické debaty, respektive měl tu trpělivost snášet mé dětské otázky ohledně Božích věcí.

A nyní něco málo k vlastní intervenci, která vás obklopuje a kterou doporučuji projít si o samotě, až to prázdno tady bude opravdu prázdné. Pojal jsem ji jako experiment, jako prostorovou skicu, na které jsem si chtěl i sám pro sebe ověřit několik věcí. Pohybujeme se tu totiž na pomezí architektury, sochy či dokonce

malířství. Na tu černou stěnu za mnou se dá nahlížet také jako na veliký monochrom.

Šlo mi především o to, vnést do stávající architektury jiného ducha, tuto nedostavěnou komunistickou smuteční síň trochu lidsky napřímit. Chtěl jsem tento truckostel, antikostel, který měl možná postupně nahradit stávající krásný hřbitovní kostel Proměnění Páně, osvobodit od jeho jakési sebestředné vzdorovitosti. Chtěl jsem smuteční síň zkrátka proměnit a také smířit s jejím starším sousedem. Možná smířit i samu se sebou. A to přesně v těch intencích, jaké sleduje i Jan Freiberg – chtěl jsem dát tomuto opuštěnému domu nový smysl. Nápad, co tady v galerii uskutečnit, mě ostatně dostihl právě v sousedním kostele, a to při primiční mši bratra Antonína, trapistického mnicha z dalekého francouzského kláštera v Sept-Fons.

Ale zároveň musím hned dodat, že jsem nechtěl ze smuteční síně udělat druhý kostel nebo kapli. Chtěl jsem dojít přesně na tu hranici, kdy se v prostoru napoví, že stojíme na prahu k něčemu, co nás odkazuje dál, a vlastně ani nevíme přesně jak a kam. Chtěl jsem prostor, kde jakoby pocítíte, že vám někdo otevřel okno nebo vás neviditelnou rukou nějak povytáhl nahoru či popostrčil dopředu.

Samozřejmě že ta černá stěna, které jste všichni vystaveni, může pro někoho znamenat zhmotnění ztráty, zoufalství, nicoty, zkrátka smrti. Jsme ostatně také na hřbitově. Ale doufám, že se tím tento prostor nevyčerpává, ale že právě míří i výš či dál. Jaromír Novotný, malíř, který tu také již vystavoval, mi několikrát tvrdil, že černá není žádná smutná barva, nemusí znamenat nic negativního… že je nutné tento předsudek překonat. Černá barva má v sobě něco ambivalentního, je v ní konec, ale i začátek. Mystikové a teologové vědí, že Ten, který nám není k dispozici, který se vymyká každé naší zkušenosti, se nedá jednoduše ztotožnit se světlem, ale najdeme ho ZA světlem a můžeme ho prý nalézt také ZA tmou – a možná právě nejlépe skrze tmu. *Mysterium tremendum et fascinans*. Je nutné projít temnou nocí a možná právě cesta nocí je jednou z nejjistějších cest k Bohu, abych odkázal na klasika, svatého Jana od Kříže. Snad jste si i všimli, že nejsvětlejším bodem prostoru smuteční síně je nyní sněhově bílý katafalk, který jsme tak trochu i proto nakonec oblékli do slavnostního roucha.

Ale nebojte, stop teologizování. To, co vidíte, je jen sádrokarton, papírem a sádrou obalené trámy ze dřeva, několik vrstev černé a bílé barvy. Nic posvátného samo o sobě v tom není. Je to jen odkaz, šifra, symbol, práh, tušení… obraz postavený do prostoru, podnět k přemýšlení. Nic víc. Ale také nic méně.

Název ÜBERRAUM – NADPROSTOR jsem si vypůjčil od přítele Friedhelma Mennekese. Zaprvé proto, že dobře odráží základní intenci, kterou jsem se vám pokusil naznačit. A pojmenovává i to, co mohou mít prostory, jako je kostel, mešita,

synagoga, smuteční síň, divadlo či právě galerie, společné. Všechny vlastně pomáhají člověku vyjít ze sebe, vykročit někam za práh každodenní zkušenosti, pryč z každodenního akustického i vizuálního hluku. Přiznejme si – jsou to prostory, které vlastně každý z nás alespoň někdy nutně potřebuje k životu. Pomáhají nám soustředit se, najít znovu sebe samé a obnovit vnitřní sílu, orientaci a cestu dál.

Zadruhé název ÜBERRAUM odkazuje k tradici německé sakrální architektury 20. století. K něčemu, co považuji za nejcennější květ současného přemýšlení o prostoru, umění, spiritualitě a teologii. Odkazuje především do Porýní, do kraje kolínské katedrály, Mistra Eckharta a porýnské mystiky. Poukazuje do prostoru, který je pro mě jedním z nejinspirativnějších a nejtvořivějších míst západní křesťanské civilizace. A to i dnes. Stačí zmínit Muzeum umění Kolumba či Stanici umění sv. Petra. ÜBERRAUM také neodkazuje k nikomu menšímu než k teologovi Romano Guardinimu a architektovi Rudolfu Schwarzovi. Ti spolu totiž postavili několik klíčových staveb – prostory na hradě Rothenfels, kostel Božího Těla v Cáchách –, které se staly základem liturgické obnovy a vůbec obnovy sakrální architektury po II. světové válce i po II. vatikánském koncilu. Právě Rudolf Schwarz znovu objevil prázdnou stěnu jako možná tu nejadekvátnější teologickou výpověď moderního člověka v architektonickém jazyce o tom, jak se vztahovat k tomu, co nás tak radikálně přesahuje. A jak říká Guardini: „Obrazem prázdného prostoru je sama jeho vyprázdněnost. Řečeno bez pomoci paradoxu: správně formované prázdno prostoru a plochy není pouhou negací obraznosti, nýbrž jejím protipólem. Vztahuje se k obraznosti podobně jako mlčení ke slovu. Jakmile se mu člověk otevře, pocítí v něm tajuplnou Přítomnost. Vyjadřuje aspekt posvátna, který nelze zachytit tvarem a pojmem."

Chtěl jsem prázdno plné napětí a očekávání. Ne prázdno smutku a nicoty. Chtěl jsem prázdno skryté přítomnosti a tušení. Prázdno mezi světlem a tmou. Adventní prázdno, kde Bůh ještě není plně přítomen. Prázdno smysluplného a orientovaného ticha, ve kterém se rodí otázky.

Tato má intervence by tedy mohla nést také podtitul: Pocta architektu Rudolfu Schwarzovi.

III. Tomáš Petráček – O smrti

Mluvit o smrti vlastně není vůbec jednoduché. Už v samotném mluvení o ní nacházíme rozpor: Se smrtí máme každý zkušenost jako se ztrátou, ztrátou někoho blízkého, ale nikdo z nás vlastně smrtí neprošel. Před smrtí máme všichni jistý ambivalentní pocit. Se smrtí na jednu stranu počítáme, bereme ji vážně, víme o ní,

byť se to někdy snažíme všemožně vytěsňovat, ale zároveň sdílíme instinktivní touhu ji nějakým způsobem překonat. Je to touha hluboce do každého z nás vepsaná a ukotvená, touha, která jde napříč všemi kulturami a civilizacemi. Všichni se snaží najít nějakou cestu, jak život zachránit, jak nějakým způsobem za smrt vyjít.

V tomto pozemském životě se snažíme podvědomě oddálit smrt např. tím, že toužíme být stále mladí a všemožně tomu napomáháme. Zvláště současná kultura je tím až skoro posedlá. Snažíme se obklopovat různými věcmi, zajistit se. Snažíme se po sobě něco zanechat: potomky nebo nějaké dílo. Zkrátka chceme po sobě ve světě zanechat nějakou výraznou stopu. Ale všichni na druhou stranu cítíme, že to všechno snažení je nakonec nějak nedostatečné. Je až příliš mnoho důkazů, příliš mnoho evidence, že všechno je v posledku pomíjející. O to je právě více zarážející ona touha smrt překonat, vyjít do věčnosti.

O smrti můžeme mluvit jako o zlu, jako o něčem, co je svým způsobem vlastně absolutní zlo, zlo zmaření života. I pro křesťany, kteří mají někdy tendenci smrt podceňovat, předstírat, že se jí vůbec nebojí, je to samozřejmě také zlo, zlo rozdělení duše a těla, násilí, které je spáchané na člověku. Proto křesťanská naděje sdílí perspektivu, že všechno bude jednou napraveno při vzkříšení těla. Pak se znovu sjednotí duše s tělem a opět zde bude celý člověk. Dokonce se mi ani moc nezdá ono mluvení o tom, že smrt je spravedlivá. Každý z nás zažil nebo zažije, že smrt spravedlivá není. Smrt bere většinou příliš brzy lidi, kteří si to nezaslouží. Nespravedlnost se také týká způsobu odchodu z tohoto světa. A přece může být smrt chápána jako integrální součást lidských životů. O smrti můžeme přemýšlet jako o důležitém mementu. Připomíná nám zásadní věci, na které máme tendenci často zapomínat. Připomíná nám nezajištěnost našeho života. My totiž máme neustále potřebu se nějak všemožně zajišťovat a zabezpečovat, jako bychom tu měli být na věky. Existence smrti nám připomíná, že si svůj život nemůžeme definitivně zařídit a pojistit. Smrt nám také připomíná neopakovatelnost, jedinečnost našeho života. Každý máme vlastní život jen jeden. Neseme za něj velikou zodpovědnost a na nás záleží, jak s ním naložíme. Smrt nám připomíná nesamozřejmost lidského života. To také tak často vytěsňujeme. Bereme život jako něco automatického, jako nějakou danost, které si ani nevážíme. Zacházíme s nám daným časem, tedy životem, často poměrně šeredně.

Co má smrt vlastně společného s člověkem? Podle známé zásady „buď je tady člověk a není smrt, anebo tady je smrt a není tu člověk“ existuje přece jen jeden moment, kdy se smrt a člověk v tomto životě setkají. V křesťanské perspektivě existuje minimálně jeden aspekt, který je člověku a smrti společný. A to je skutečnost, že pro nás křesťany je smrt stejně smrtelná jako člověk. Až jednou nadejde Boží království, až budou dějiny završeny, sama smrt smrtí zemře. V příštím životě

už smrt nebude mít žádnou možnost působit. Proto bychom s ní možná mohli mít určitý soucit. Na rozdíl od nás, kteří přežijeme svoji vlastní smrt, smrt svou vlastní smrt nepřežije. Možná taky proto je tak často nespravedlivá a krutá, protože ví, alespoň v té naší křesťanské perspektivě, že nebude mít poslední slovo, že nebude tou poslední, kdo nás čeká na konci věků. Její čas je sice teď a tady, ale smrt nebude trvat do věčnosti. Nebude tím posledním, co člověk v tomto světě a v tom příštím světě zakusí.

Na stránkách Písma najdeme vyjádřený pocit, který také každý z nás v životě zakouší. Totiž vědomí, že tento svět přes jeho veškerou krásu a skvělost stvoření, krásu přírody i velikost lidského myšlení a všeho, co člověk dokázal, je nějakým způsobem nehotový, neúplný a neukotvený. To, co tu kolem nás je, přece ještě nemůže být to úplně poslední. Směřování k jakési finalitě tušíme každý z nás ve svém srdci a ve svém myšlení. Smrt může být chápána také jako brána k tomu, abychom se dostali k oné absolutní dokonalosti, k absolutní kráse, k absolutní pravdě stvoření. K dokonalosti, která ale čeká až tam za onou hradbou smrti.

O smrti by se tedy nemělo mluvit banálně. Jeden z velkých lidí, které jsem poznal a který byl asi nejblíže Kristu, františkán Bonaventura Bouše, zásadně odmítal takovou tu křesťanskou namachrovanost či křesťanskou lehkomyslnost, se kterou se o smrti někdy mluví. Odmítal takové ty řeči, že smrt je něco, čeho se není třeba bát, že je to vlastně až taková v podstatě skoro pohoda. Přesně to podle otce Bonaventury není pravda. Pro každého, pro křesťany, pro ateisty i pro lidi, kteří zaujímají k životu jakýkoliv jiný postoj, je smrt a umírání okamžikem pravdy, často bolestné pravdy o celém našem životě. Umíráme totiž podle toho, jakým způsobem jsme žili. Umírání je okamžikem úzkosti a strachu, protože i když třeba tušíme a věříme, že na té druhé straně nás čeká Boží náruč, přece jenom víme a prožíváme, že agonie, proces umírání, je nejistotou a je spojena s bolestí a utrpením. Při pohledu na tváře některých zemřelých, na jejich klid a pokoj, můžeme říci, že je zde zároveň určitá vznešenost a krása, která se nedá najít nikde jinde.

Proto bych chtěl popřát této výstavě, aby tady byla co nejdéle přítomná, samozřejmě ne do věčnosti, ale aby nás obohacovala a aby nám také připomínala, že smrt není banální, že není dobré se smrti vyhýbat a že není dobré o ní nemluvit, i když to není jednoduché.

Autorem fotografií z Galerie Na shledanou na volyňském hřbitově Malsička, které doprovázejí toto *Salve*, je Petr Neubert.

Recenze a anotace

Bartoň Josef: Pět českých novozákonních překladů (Nové zákony od Českého ekumenického překladu do roku 1989)
Praha, Česká biblická společnost 2013

V roce 2010 jsem v periodiku *Teologické texty* (21, č. 3, 2010, s. 167–168) recenzoval zdařilou práci PhDr. Josefa Bartoně, Th.D., z Katolické teologické fakulty UK, *Moderní český novozákonní překlad. Nové zákony dvacátého století před Českým ekumenickým překladem*, první svazek ediční řady Studijní texty, Česká biblická společnost, Praha 2009. Cílem práce se stalo zachycení a podrobný rozbor české překladatelské novozákonní činnosti po roce 1900 a před započetím činnosti na Českém ekumenickém překladu roku 1961.

Autor práce upozornil, že připravuje její pokračování, v němž zpřístupní vše podstatné o české novozákonní překladatelské činnosti od roku 1961 do konce 20. století. S radostí mohu konstatovat, že (po několika letech) svůj cíl z větší části realizoval. Čtvrtý svazek ediční řady Studijní texty České biblické společnosti čtenářům totiž zpřístupňuje novou práci dr. Josefa Bartoně, jež si dala za úkol představit pět českých novozákonních překladů vzniklých a publikovaných od počátku 60. let minulého století do přelomového roku 1989: Český ekumenický překlad (ČEP), v exilu vzniklý překlad dominikánského teologa Ondřeje M. Petrů, římskokatolický liturgický překlad Václava Bognera, parafrázovaný text *Slovo na cestu* a *Překlad nového světa* z prostředí Náboženské společnosti svědků Jehovových.

Stejně jako předešlá, i tato posuzovaná práce je rozdělena do pěti oddílů. První obsahuje úvod s vymezením tématu a popisem struktury knihy (s. 15–19). Druhý („Edice českých překladů Nového zákona“) je na stranách 21–31 věnován přehledné prezentaci zde zahrnutých edic v podrobném bibliografickém soupisu. Strany 33–55 třetího oddílu knihy („Překladatelé, spolupracovníci, upravovatelé“) přinášejí přehledné slovníkové biografické údaje o osobnostech, jež se ve zkoumaném období tvůrčím způsobem a v různé míře podílely na vzniku českých kompletních překladů Nového zákona.

Jádrem Bartoňovy práce je čtvrtý oddíl: „Pět nových novozákonních překladů: ČEP, Petrů, Bogner, Slovo na cestu, Překlad nového světa“ (s. 57–275). Autor nejprve zkoumá dobové kontexty, rozšíření a vliv Nového zákona ČEP, postihuje příčiny jeho dominantního postavení, zpřehledňuje jeho důležité edice. Podrobně pak zachycuje počátky překladatelského úsilí směřující ke vzniku tohoto tlumočení a jejich „pradějiny“ věcně spojuje již s meziválečným vlivným překladem prof. Františka Žilky. Všímá si pak proměn překladatelského kolektivu, pozornost věnuje i prezentaci ČEP jeho překladateli. Na základě textových analýz pak tento překlad charakterizuje a dává mu místo ve vývoji českých biblických překladových aktivit. Vše dokládá (v apendixech) mj. několika souvislými ukázkami z textu ČEP s příslušným komentářem.

Autor práce dále věnuje badatelskou pozornost dobovému kontextu vzniku, rozšíření a vlivu překladu dominikána Ondřeje Marii Petrů (1915–1970), postihuje jeho postavení mezi novozákonními

překlady, zpřehledňuje všechny jeho edice. Těžiště teologovy překladatelské činnosti spojuje s jeho politickou emigrací v Římě. Překlad hodnotí pro 70. a 80. léta minulého století jako nejrozšířenější z katolických novozákonních překladů. Zachycuje i jeho dobovou oblíbenost mezi nekatolíky mladších generací, jíž jsem sám byl jako věřící československé církve husitské v uvedených letech svědkem. I tento překlad Bartoň zařazuje do vývoje českých biblických překladových aktivit a své analýzy a charakteristiky doprovází několika ukázkami z jeho textu.

Záslužným je i badatelské úsilí, jež autor práce věnoval vzniku, rozšíření i vlivu překladu Nového zákona Václava Bognera (1911–1988), který jako celek vyšel až po smrti svého tvůrce. Upozorňuje na Bognerovy spolupracovníky na tomto překladatelském díle, z nichž jako nejvýznamnějšího určuje básníka Františka Lazeckého. Všímá si i odborné reflexe tohoto překladu (L. Tichý), detailně představuje jeho (samým Bognerem ani spolueditory nijak neproklamovaný) úzký vztah k překladatelskému dílu O. M. Petrů, aby jej posléze též (za použití výsledků svých analýz) zařadil do vývoje českých biblických překladových aktivit zkoumaného období. Ani zde nechybějí ilustrující textové ukázky.

Svou badatelskou pozornost Bartoň upřel i k „parafrázovanému" textu Nového zákona *Slovo na cestu*, vzniklému jako dílo teologů několika církví. Záměrem textu bylo v době jeho vzniku představit a široce popularizovat Nový zákon v evangelizační práci s konkrétními věkovými skupinami v církvích. Autor práce představuje překladatelský kolektiv (který původně chtěl zůstat v anonymitě) i průběh jeho činnosti. Všímá si vývoje překladu v jednotlivých edicích a určuje jeho návaznosti na dosavadní české novozákonní překlady, výklady jsou opět doplněny apendixy s ukázkami.

Pozornosti autora knihy neušel ani *Překlad nového světa*, vzniklý v prostředí Náboženské společnosti svědků Jehovových. Zkoumá nejprve jeho zahraniční předlohy i samizdatově šířenou první verzi vzniklou na sklonku totality v 80. letech minulého století. Všímá si složení překladatelského kolektivu (ten měl podle zvyklostí společnosti svědků Jehovových zůstat anonymní, ale Bartoňovi se podařilo zjistit většinu jeho členů) i odborné kvalifikace jeho členů. Seznamuje čtenáře i s někdejším nepublikovaným odborným posouzením tohoto překladu (Petr Pokorný). Také tento překlad pak na základě textových analýz zařazuje do vývoje českých biblických překladových aktivit zkoumaného období, i zde závěrečné apendixy předkládají souvislé pasáže, které specifika překladu ilustrují.

V pátém oddíle („Závěrem", s. 275–280) autor práce shrnujícím způsobem zachytil některá dějinně kulturní a odborná specifika zde zkoumaného období moderního českého novozákonního překladu, zobecnil důležité závěry svého zkoumání a nastínil další možné směry bádání.

Práci, nesené nefalšovanou vědeckou akribií i autentickou kulturností jejího tvůrce, nechybí uměřený ekumenismus a hluboká orientovanost v historických, filologických i biblistických souvislostech. Autor v ní snesl množství poznatků, v nichž svým čtenářům otvírá mnohé z leckdy komplikované a málo známé geneze i exodu jím zachycených překladatelských činů. Kladně je třeba hodnotit proporčně vyvážený a bohatý textově kritický aparát práce, stejně jako i její srozumitelný a jasný jazyk. Knihu je třeba doporučit církevním historikům, teologům, studentům daných oborů i celé české kulturní veřejnosti.

Jaroslav Hrdlička

Jan ze Joinvillu: Život Ludvíka svatého, krále francouzského
Praha, Argo 2014

Recenzovat klasické historické dílo, jakým Joinvillův životopis je, představuje nesnadný oříšek. Protože dílo není v českém prostředí příliš známé, pokusím se jej nejprve představit a posléze zhodnotit jeho české vydání.

Joinvillova biografie francouzského krále Ludvíka je obecně označována za tu paradoxně nejlidštější a nejméně idealizovanou. Paradoxně proto, že vyšla až po králově kanonizaci. Tento časový odstup od Ludvíkova života a smrti jí však nic neubírá na autentičnosti. Autor, francouzský senešal o něco mladší než hlavní hrdina knihy, byl královým důvěrným přítelem, doprovázel jej na křížové výpravě a vůči monarchovi si počínal s až zarážející otevřeností a familiárností. To však vůbec neznamená, že by jeho vyprávění sklouzlo do bulvárnosti podle známého výroku, že pro sluhy není hrdinů. Joinville není sluha, ale šlechtic a Ludvík je pro něj nejen hrdina, ale i světec, ba dokonce mučedník. To mu ale nikterak nebrání kritizovat některá králova rozhodnutí či mu vytýkat jeho jednání. A zároveň velmi výrazně vstupovat do příběhu. Ostatně má na to plné právo. V událostech, které popisuje, hraje zásadní roli. Jeho význam vidíme v královské radě či na bojišti, kde mu Ludvík neváhá naslouchat či mu naopak svěřovat důležité úkoly, ještě více však v králově soukromí. To, jak do něj vstupuje, nejlépe ukazuje hloubku přátelství, jež jej pojilo se svatým králem. Joinville je například vůbec první, s kým je Ludvík ochoten se bavit, když jej zdrtí zpráva o smrti královny matky. Čtenář se také stává svědkem přátelství, jež senešala pojí s královou manželkou, Markétou Povensálskou, jíž často pomáhá snášet horlivou a ne vždy příjemnou královu snahu o radikální svatost. Joinville se snaží upřímně žít svou křesťanskou víru, ale svého svatého přítele víc obdivuje, než napodobuje.

Vypravěč se zkrátka vůbec neschovává za oponu, naopak až překvapivě rázně vystupuje na scénu. A ve světle reflektorů neváhá odhalit i své slabosti, jako když Ludvíkovi přiznává svou ochotu raději spáchat všechny možné hříchy než se nakazit leprou. Právě v tom působí vyprávění velmi moderním způsobem. Jakožto laik není autor zdaleka tolik svázán kánony své doby – ať už teologickými či akademickými – a přitom díky svým kontaktům vidí za obzor bezprostředních událostí a dokáže tak dění podávat v širších souvislostech (kupříkladu diplomatických). Samotný obsah událostí podporuje velmi dramatickou expozici, kde jsou jak hlavní hrdina, tak vypravěč vystaveni velmi náročným zkouškám. Spolu prožívají srdceryvné loučení s vlastí, válečné hrůzy, kdy hledí tváří v tvář smrti, i ztráty svých blízkých. To vše vypovídá o charakteru aktérů i jejich upřímné křesťanské víře. Překvapivější jsou možná Joinvillovy cestopisné poznámky a také jeho líčení muslimských protivníků. A k tomu také historky ze života královy družiny a soužití jejích členů, které není jednoduché ani v Paříži – kde se Joinville špičkuje s kardinálem Sorbonem –, natož ve Svaté zemi. Joinville je zkrátka výjimečný svědek i zdroj. Zároveň je nutné dodat, že není ani výjimečný intelektuál, ani literát. Je si toho dobře vědom, takže i když v knize vystupuje velmi výrazně, neomezuje ji na vzpomínky typu „Svatý Ludvík a já“ a přidává z co možná nejdůvěryhodnějších zdrojů

i informace o událostech, jichž nebyl přímým svědkem. Nicméně na díle je na první pohled patrná jistá rozpolcenost. Joinville se sice opravdu snaží napsat hagiografické dílo odpovídající požadavkům své doby, ovšem síla autentických zážitků je větší než upřímná snaha dokázat Ludvíkovu svatost (například zázraky prakticky chybí a nejsou nijak zvlášť připisovány králové). Vypravěč tedy zdůrazňuje královy ctnosti, z nichž nejvíce rozebírá víru, ale také moudrost a spravedlnost, a cituje jeho moudré výroky (jakási „ludvíkovská apoftegmata"), nicméně ve svém živlu je především tehdy, když líčí ty projevy Ludvíkovy svatosti, které sám zažil. Z toho také plyne, že těžiště knihy spočívá v letech společně strávených na křížové výpravě. To je dosti šťastné, neboť právě toto období Ludvíkova života bylo nejenom nejbohatší na zásadní události, ale také naprosto zásadní pro královu cestu ke svatosti. Ačkoliv ji Joinville není s to teologicky uchopit, přináší její zlomové body: úmrtí bratra, zajetí a s ním spojené nebezpečí smrti a také ponižující nemoc, rozhodnutí zůstat ve Svaté zemi, zřeknutí se možnosti vydat se do Jeruzaléma… Prameny jsou zajedno, že po návratu do Francie byl král jako vyměněný – v knize to ilustrují především Ludvíkovy neúprosné reformy. Nicméně Joinville chyběl u zcela zásadního momentu každé hagiografie – světcova skonu. Jeho rozhodnutí nedoprovázet krále na poslední křížovou výpravu bylo poněkud hořkou pozemskou tečkou za jejich přátelstvím a z textu lze poznat, že i po dlouhých letech jej tato skutečnost trápí – stejně jako fakt, že Ludvík nebyl prohlášen za mučedníka. Inu, ani kanonizace nebyla dokonalá, a stejně tak nebyl dokonalý ani světec, ani hagiograf, ani jeho dílo. I tak však zůstává vzácným a jedinečným svědectvím nejen o mravech a zážitcích křižáků, jednom výjimečném přátelství, ale především velmi lidské svatosti Ludvíka IX.

Z výše řečeného je snad zřejmé, že počin nakladatelství Argo, které navázalo na vydání Le Goffovy zásadní práce (rec. v *Salve* 3/2012), je velmi přínosný. Poněkud složitější to je, pokud se podíváme na překlad do češtiny. Jeho hodnocení je v nemalé míře subjektivní, jsem si toho vědom, přesto musím přinést několik kritických poznámek. Překladatelku Danuši Navrátilovou jsem příliš nešetřil ani v minulé recenzi, tentokrát si, myslím, se svým úkolem poradila lépe, rozhodně však ne bezchybně. Za základní problém považuji překládání klíčových pojmů – ať duchovních, či světských – středověkého světa. Takový *prévôt*, jistě představuje překladatelský oříšek, nicméně je těžké pochopit, proč ho jednou kalkuje včetně francouzských akcentů jako „prévôt" (s. 174) a jindy překládá dosti nevhodně jako „probošt" (s. 71) – slovo v moderní češtině znamená něco dosti odlišného od funkce, kterou zastával onen johanitský rytíř. Ještě křiklavější jsou všudypřítomní „seržanti", kvůli nimž má český čtenář pocit, že v Egyptě bojuje nikoli francouzské rytířstvo, ale americké tankové divize. Přitom „zbrojnoš" či prostě „voják" by byl mnohem srozumitelnější. Zásadní výraz pro ludvíkovskou historii *prudh'homme* překladem „statečný muž" (s. 24) naprosto ztrácí svou původní sílu a význam. Překladatelka k němu sice připojila poznámku, ale nikterak ji nevyužila, aby blíže osvětlila tento klíčový pojem. Vůbec by velice usnadnila práci sobě i čtenáři, kdyby jasněji oddělila své poznámky od těch původních a případně přiložila slovníček důležitých pojmů – v něm by také mohla obhájit volbu použitý výrazů, která takto zůstává často dosti diskutabilní. Z hlediska křesťanského pojmosloví také nepůsobí zrovna nejpřirozeněji „blahořečit Bohu"

(s. 71) – rozhodně se hodí víc „chvalořečit“ „dobrořečit“, či „vzdávat díky“. Navíc původní text znamená „za (všechno), co mu dává“, a ne „za to, co všechno mu dává“, jak překládá česká verze. Celkově se však překladatelce podařilo najít vhodný styl, který zůstává věrný originálu a dobře se hodí k pamětem středověkého křižáka.

Kniha je prezentována ve velice pěkné formě a je opatřená veškerým patřičným aparátem: doplňkové dokumenty, úvodní studie, poznámky, rejstříky, mapky.

Ludvík Grundman OP

Tomáš Akvinský: Otázky o ctnostech II
Praha, Krystal OP 2015

Diskutované otázky o ctnostech jsou jedním ze dvou spisů, které si daly za úkol zabývat se trojicí teologických ctností, ale zůstaly pouze u dvou z nich. Zatímco *Kompendium teologie* se člení na víru (dle článků víry Kréda) a naději (dle proseb Otčenáše), *Otázky o ctnostech* se omezují na naději a lásku. Na rozdíl od *Kompendia teologie*, které mělo být praktickou jednoduchou příručkou, jsou *Otázky o ctnostech* řazeny standardním způsobem schématu disputace. Část o lásce je výrazně rozsáhlejší a je doplněna i krátkou otázkou zaměřenou na bratrské napomenutí, které je praktickým projevem lásky k bližnímu. V tomto svazku se nacházejí otázky 2–4, tedy o lásce, o bratrském napomenutí a o naději.

Prokop Brož a kol.: Mezi historií a Evangeliem. Existence a život církve ve světle II. vatikánského koncilu
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014

Druhý vatikánský koncil zůstává nejdůležitější událostí života církve 20. století a v posledním půlstoletí zásadním způsobem nadále utváří život křesťanů žijících v církvi i těch, kteří se s církví a jejím působením setkávají. Tato společná kniha, která vzešla z plodného setkání při teologické konferenci na půdě Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, přináší čtverý pohled na význam II. Vaticana, jak jej vnímají současní světoví i domácí teologové. Nejprve je koncil zasazen do evropského kontextu, dále je představena jeho dobová recepce v československém prostředí. Třetí část přesouvá pozornost k podnětům II. vatikánského koncilu pro církev dnes a nabízí perspektivy pro pokračování koncilní reformy. Poslední oddíl se pak věnuje vztahu pokoncilní církve ke světu.

Ota Halama (ed.): Amica sponsa mater. Bible v čase reformace
Praha, Kalich 2014

Sedmnáct vědeckých pracovníků se při příležitosti jubilea posledního vydání Bible kralické (1613–2013) pokusilo přehlédnout napříč náboženským spektrem i historickými obory dějiny biblického překladu v českých zemích. Formou kolektivního díla chtějí představit širší veřejnosti nejen sám jazyk staročeských Biblí a jejich výkladové pomůcky, ale částečně i výklad biblického textu v pozdním středověku a raném novověku, jenž byl současně oporou jak kazatelské literatury a liturgické tvorby, tak také polemik, vlastních právě tomu období, které tradičně spojujeme s českou reformací 14. až 17. století.

Klement Alexandrijský: Exegetické zlomky. Eclogae Propheticae – Hypotyposes
Praha, Oikoymenh 2015

V pozůstalosti Klementa Alexandrijského se dochovala sbírka exegetických zlomků známých pod názvem *Eclogae propheticae* (Vybrané pasáže z prorockých knih, tj. z Písma). Jedná se snad o náčrty připravovaného díla nebo o výpisky z Klementova spisu *Hypotyposes* (Náčrty), který je rovněž dochován jen zlomkovitě. Oba texty, *Eclogae* i *Hypotyposes*, představují méně známou, ale velmi zajímavou stránku Klementova myšlení, totiž jeho zájem o biblickou exegezi. Kromě výkladů některých biblických pasáží (žalmy, epištoly) obsahují tato díla též vzácná svědectví o ústní tradici „presbyterů", angelologické spekulace i citace ze ztracených památek starokřesťanské literatury (*Petrova apokalypsa*). Předkládaná publikace zahrnuje český překlad a podrobný komentář eklog i všech dochovaných zlomků *Hypotyposes* (včetně zlomků dosud nevydaných), jakož i dalších tematicky příbuzných fragmentů Klementova díla. Edice zlomků, úvod, překlad a poznámky připravila Jana Plátová.

Otec Jeroným: Dobré vlivy
Praha, Triáda 2014

Čtenář tohoto svazku se seznámí se životem trapistického mnicha, otce Jeronýma. Nejprve prostřednictvím portrétu od otce Mikuláše, který mu byl z jeho žáků nejblíže. Hned potom ve vzpomínkách autora samého. Nejde však o autobiografii, nýbrž o pohled na všechny, kdo mu pomohli stát se tím, kým byl – mužem modlitby, kterého život v klášteře naplňoval štěstím, silnou a vyrovnanou osobností, schopnou předat druhým své zkušenosti ze života s Bohem.

Matta El-Meskin: Starý a nový člověk v nás
Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2015

Matta el-Meskin (1919–2006), duchovní otec kláštera svatého Makaria v Egyptě, byl jednou z největších postav soudobých dějin koptské ortodoxní církve a duchovní autor známý a oceňovaný po celém světě. Tato sbírka textů a modliteb nás vede cestou proměnění „z člověka starého v člověka nového", v procesu proměňování a napodobování Krista, jež se uskutečňuje každodenním následováním, naslouchání Slovu a úsilím o stále obnovovanou bratrskou lásku. Autorova slova tryskají z plnosti srdce, zasahují srdce posluchačů a pomáhají jim s radostí objevovat povolání k plnosti života, který Bůh zamýšlí a připravuje pro všechny své syny.

Jakub Jinek – Jakub Jirsa – Karel Thein: Obec a duše. K Platónově praktické filosofii
Praha, Filosofia 2014

Jaká duše, takový život, taková obec – tato klíčová premisa se vrací v řadě variací v celém Platónově díle, v němž neustále připomíná původní sepětí filozofické teorie s pestrým živlem praktických záležitostí. Cílem této knihy je představit různé ohledy tohoto prolínání, od otázky „co je ctnost" přes hledání možnosti ideální filozofické výuky až po ustanovení zákonů, které by lidskou obec ochránily před prudkými zvraty společenského zřízení. Ať už jde o dialogy *Menón* či *Lachés*, hledající výměr ctnosti, o *Ústavu* a její úvahy o ideální obci či o podrobně propracované *Zákony*, lidská duše a její vědění zůstávají tím, co podmiňuje politické uspořádání i každodenní rozhodování jejích obyvatel. Takto morálně chápané vědění je primárně poznáním dobrého a zlého – jeho důležitost pak spočívá v tom, že je pro lidskou bytost spontánně závazné: ať už si to uvědomujeme, či nikoli, naše jednání je vedeno tím, jak duše chápe povahu a rozdíl dobra a zla. Každé vědění, včetně definičního poznání ctnosti, je proto nevyhnutelně praktické.

Zdeňka Hledíková: Svěcení duchovenstva v církvi podjednou / Ordinationes Clericorum In Ecclesia „Sub Una Specie". Edice pramenů z let 1438–1521
Dolní Břežany, Scriptorium 2014

Edice pramenů dokládajících svěcení duchovních církve podjednou v uvedeném období zahrnuje dvě části pramenů. První, registra zvaná *Libri formatarum*, obsahuje záznamy o svěceních při římské kurii. Doklady o svěceních českých kleriků mimo římskou kurii se pak dochovaly ve formě opisů v tzv. administrátorských aktech. Edice jsou provázeny úvodními studiemi a několika typy rejstříků.

Petr Hlaváček: Čtrnáct svatých pomocníků. K pozdně středověké spiritualitě elit a její christocentrické dimenzi
Praha, Filozofická fakulta UK v Praze 2014

Jedním z dosud málo reflektovaných fenoménů pozdního středověku je kult Čtrnácti svatých pomocníků, který výrazně ovlivňoval přinejmenším středoevropské spirituální klima 13. až 16. století. Kult zpočátku variabilní světecké skupiny, složené převážně ze starokřesťanských světců a světic, se od 14. století intenzivně šířil ze svého centra mezi Kremží, Pasovem, Řeznem a Brixenem do dalších rakouských, bavorských a franckých oblastí. Své definitivní ukotvení získal na základě zjevení Dítěte Ježíše a Čtrnácti svatých pomocníků, k nimž došlo v letech 1445/1446 na území

cisterciáckého opatství Langheim v Horních Francích. Od tohoto okamžiku, kdy se také zrodilo slavné poutní místo Vierzehnheiligen, se kult rychle šířil, takže na začátku evropských reformací se vyskytoval v rozsáhlé oblasti od Dánska po Itálii a od Francie po Uhry. Navíc výrazněji než jiné obdobné kulty vzbuzoval zájem společenských elit, včetně těch aristokratických a intelektuálních. Práce se zabývá jak vznikem, tak šířením kultu Čtrnácti svatých pomocníků, jakož i analýzou fungování hlavních poutních center kultu v Horních Francích a Durynsku, ale i v severozápadočeské Kadani, podporované aristokratickým rodem Hasištejnských z Lobkowicz. Samostatná kapitola je věnována expanzi kultu do dalších regionů Evropy, zejména pak výběru artefaktů reprezentujících zmíněnou christocentrickou dimenzi tohoto fenoménu.

Tabita Landová: Liturgie Jednoty bratrské (1457–1620)
Červený Kostelec, Pavel Mervart 2014

Kniha podává ucelený přehled základních bohoslužebných forem Jednoty bratrské v Čechách a na Moravě od jejích počátků kolem roku 1457 až do bitvy na Bílé hoře roku 1620. Autorka mapuje historický vývoj bratrské liturgie a základní prameny pro její zkoumání. Načrtává její teologické předpoklady, podobu církevního roku a typické znaky bohoslužebných prostor starých bratří. Zabývá se otázkami, nakolik se bratrská liturgie proměňovala a zda lze její vývoj pokládat za kontinuální. Současně sleduje nejen její vymezování vůči liturgii církve římskokatolické, ale i jistou návaznost na předreformační tradici. Zaznamenává také pozdější vstřebávání vlivů českého a evropského protestantismu. Hlavní pozornost věnuje autorka období nejintenzivnější práce na liturgických formách pod vedením bratrského biskupa Lukáše Pražského v první třetině 16. století. Podrobně rozebírá bratrskou bohoslužbu slova a bohoslužbu při vysluhování sedmi svátostí: křtu, biřmování a potvrzení dětí (konfirmaci), večeři Páně, ordinaci, pokání, manželství a pomazání nemocných. Ve světle nových nálezů podrobně pojednává o vleklém sporu o užívání perikop mezi bratrskými teology. V příloze předkládá seznam perikop z nedávno objeveného *Summovníku* Jana Augusty a edici z větší části nepublikovaných bratrských agend a liturgických formulářů.

Marie Rút Křížková: Slyšet a odpovídat
Praha, Torst 2014

Marie Rút Křížková (* 1936) se vedle vydávání díla Jiřího Ortena edičně zabývala tvorbou dětí v terezínském ghettu, vedla rozhovory s teologem Josefem Zvěřinou, edičně připravovala knihu pamětí Miloslavy Holubové, napsala dějiny salesiánů v českých zemích, zpracovala korespondenci Jiřího Lederera a věnovala se řadě dalších témat. Její závěrečnou prací jsou vzpomínky s názvem

Slyšet a odpovídat, které nejen shrnují všechna tato témata, ale v dialogu se spoluautorkou knihy Šárkou Grauovou a na více než stovce zcela unikátních fotografií je rozšiřují o působivý obraz dětství a mládí ve 30., 40. a 50. letech, o popis kulturního života v Liberci v letech 60., o záznam osobní cesty k židovství a křesťanství a zejména o jedinečné svědectví o životě v normalizačním Československu, zvláště o Chartě 77, jíž byla M. R. Křížková jednou z mluvčích. Kniha působivě kombinuje texty vzpomínkové, esejistické, publicistické, dokumentární a dialogické, které spolu s fotografiemi vytvářejí čtivý celek vypovídající nejen o autorčině pohnuté životní cestě a práci, ale i o celé jedné epoše života v naší zemi.

Alois Musil: Ze světa islámu
Praha, Akropolis 2015

Alois Musil (1868–1944) byl jedním z nejvýznamnějších českých orientalistů, který právem získal světový ohlas. Jako katolický kněz a „exponent rakousko-uherského dvora i buržoazního Československa" byl komunistickým režimem systematicky vytěsňován z čítanek i z paměti národa. Částečné nápravy tohoto stavu se daří dosáhnout až od 90. let 20. století. Musilovy práce zůstávají dodnes pro badatele nenahraditelným zdrojem informací. Jeho vědecký záběr byl obrovský a stejně rozsáhlé je i zanechané dílo. Stal se spolunáčelníkem dvou beduínských kmenů a přátelství domorodců mu umožnilo shromáždit poznatky využívané biblisty, etnografy, religionisty, kartografy či archeology. Dosud nepublikovanou monografii o historii, věrouce a různorodých proudech nejmladšího monoteistického náboženství s názvem *Ze světa islámu* autor dokončil v roce 1941, v protektorátní době ale nemohla být vydána. Musilův pohled na vývoj islámu vychází z důvěrné znalosti životní praxe i postojů muslimů a v mozaice poznání má stále svou hodnotu. Z pera katolického kněze je navíc důležitým příspěvkem k mezináboženskému dialogu. Úvodní studie Luboš Kropáček, Jaroslav Franc a Pavel Žďárský.

Martin Buber: Úvahy o chasidismu
Praha, Vyšehrad 2015

Oblíbená knížka z pera jednoho z největších znalců židovství a chasidismu obsahuje v šesti kapitolách řadu komentovaných příběhů, vyjevujících různé stránky hlubokého učení chasidů (doslova „zbožných"), jejichž domovem byla kdysi Halič.

Martin C. Putna: Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity
Praha, Vyšehrad 2015

Kniha vysvětluje hlavní body ruských kulturních a duchovních dějin, jež by měl znát každý Čech, který chce rozumět tomu, co se děje v Rusku dnes. Výklad, dokumentovaný na vybraných literárních a uměleckých dílech, je veden od „předdějin" na řeckém Krymu po současnost: od svatého Vladimíra k Vladimiru Putinovi a od jurodivých k Pussy Riot. Na rozdíl od většiny rusistických prací tato kniha vykládá Rusko „postkoloniálně". Ne jako jednotné dějiny ruské říše a ruské spirituality, ale jako komplex národních a náboženských tradic, které spoluutvářely prostor východní Evropy, včetně ruských „kontrakultur" a vlivů německých, mongolských, židovských, katolických či polskolitevských. Zvláštní pozornost je věnována Ukrajině, dědici „toho druhého Ruska". Kniha se hlásí k tradici, kterou vyznačují Havlíčkovy *Obrazy z Rus*, Masarykovo *Rusko a Evropa* a Černého *Vývoj a zločiny panslavismu*.

Petra Koudelková (ed.): Příležitosti a výzvy v komunikaci církve v 21. století
Praha, Karolinum 2015

Komunikace zaujímá v dnešní společnosti přední postavení a nejinak je tomu také v katolické církvi. I tady se v posledních letech musely udát změny, aby církev dokázala držet krok s moderní dobou. Předkládaná kolektivní monografie představuje tuto problematiku zblízka, a to v různých sférách lidského dění, například jako komunikaci s médii, nebo rozebírá trendy v českém jazyce, které se promítají do církevních výrazů. Dále hledá odpovědi na otázky typu, jak církev reaguje na používání a na vliv sociálních sítí a co na to říká její nejvyšší představitel, papež František? Pro úplnost přináší monografie i myšlenky a názory Mons. Tomáše Holuba, současného generálního sekretáře České biskupské konference. Uvažuje o silných a slabých stránkách církevní komunikace a přibližuje plány katolické církve do dalších let.

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 – M.-D. Chenu – the Council Forerunner

Christian Bauer
Changing the Place of Theology?
Significance of M.-D. Chenu for Practical Theology

The introductory essay of the issue dedicated to M.-D. Chenu highlights the personality features of the important theologian and historian, and presents him as a representative of "practical theology" which draws its specific creativity from a permanent exchange of location between discursive archives of past and domain of current practice. The text also shows how this attitude is reflected in documents of Vatican II, and in the theological orientation of the Church thereafter.

Janette Gray RSM
M.-D. Chenu and Le Saulchoir:
A Stream of Catholic Renewal

The study of the English historian and theologian discusses the life and theological influence of M.-D. Chenu. The author describes an ideological conflict between Chenu and his teacher Garrigou-Lagrange about the understanding of historicity in the Church; she is dealing with Chenu's teaching activities at Le Saulchoir and his conception of reforming the baroque scholasticism towards its renewal on the basis of critical studies of its roots; she depicts the circumstances of his conflict with the Magisterium. The conclusion is devoted to Chenu's understanding of the "return to the sources", which included the renewed gospel "awakening" and acceptance of the reality of the "incarnational presence" of the Gospel in the world.

I Had Faith in God's Word
Interview with M.-D. Chenu

The collage made of an interview with M.-D. Chenu led by Jacques Duquesne presents his views on the main areas of his theological interest and influence, such as the role of the theologian in the world, significance of the school Le Saulchoir, his attitude to historicity, historical method in the theology, the experience of being disciplined, and his view on development after the Council.

Claude Geffré OP
Theology of the Incarnation and Theology of Sign of the Times in Thinking of Father Chenu

The study presents M.-D. Chenu as the pioneer of a new perspective on the history of the Church, the one without which the adoption of the main innovations of Second Vatican Council on the field of relations between faith and history and on the field of the dialogue between the Church and the world wouldn't happen the way it did. Chenu is depicted as a theologian of more than seven decades of the intellectual creativity. There is however a solid consistency between young Chenu-medievalist and late Chenu-theologian of "sign of the times", and this continuity is established through his understanding of the Incarnation, which constitutes an essential concept of his thinking.

M.-D. Chenu, Theologian of the Council
Interview with Albert Melloni
Interviewed with the Professor of History of Christianity was led by the theologian Petr Štica, and concerns Chenu's effect on Vatican II. Forms of Chenu's participation are discussed, his reflection of the Council according to his diary, his role in the formation of the Constitution Gaudium et Spes or in the work of the Council Commission "the Church of the poor". The interview deals with Chenu's perception of post-conciliar events and with significance of Chenu's work today.

Petr Štica
M.-D. Chenu's Stimuli for the Method in Catholic Social Ethics
Although the theological work of M.-D. Chenu is not focused primarily socio-ethically, yet his theological approach which could be characterized as a "sign of the times" theology, and his theological thinking which had an impact on the design of the Pastoral Constitution of the Second Vatican Council. His work projected itself on to the structure of social doctrine of the Church, and to the debate about method in Christian social ethics. The article presents selected aspects of Chenu's theology and summarizes the basic stimuli and the contribution of his thinking to the post-conciliar Christian social ethics.

Martin Vaňáč
In the Footsteps of M.-D. Chenu in Bohemia
The study of the Czech historian of theology monitors modest footprints of M.-D. Chenu in Bohemia. He deals primarily with Chenu's translated texts, among which is in Bohemia probably the best known, most widely spread, and the only work separately issued before 1989 the Czech translation of his opening speech on the ecumenical conference held in Rome in October 1967 in connection with the ongoing first session of the newly established Synod of Bishops. Then the author inspects personalities of Czech theology, in who's work could possibly be traced the knowledge and influence of M.-D. Chenu: S. M. Braito OP and P. Kužela OP who studied at Le Saulchoir, and M. Habáň OP who met Chenu in Rome. Generally the author states rather small reception of Chenu's thought, when compared with other countries (Poland), caused also by the language barrier.

Norbert Schmidt
ÜBERRAUM
During the All Souls' weekend, at Saturday, November 1 at 15:00 pm in the Gallery "Na shledanou" (Farewell) at the cemetery Malsička in Volyň which regularly represents leading contemporary Czech art, was opened an architectural intervention ÜBERRAUM. The extensive installation puts the question how is today possible to find relation to things radically transcendent through contemporary architecture and art. The author of the installation, Norbert Schmidt, is an architect and a director of the Centre for Theology and Arts at KTF UK.

Salve hledá velkorysé dárce a podporovatele

Proč potřebujeme Vaši pomoc:

¶/ Salve, revue pro teologii, duchovní život a kulturu má za sebou 24 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 poštovného 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

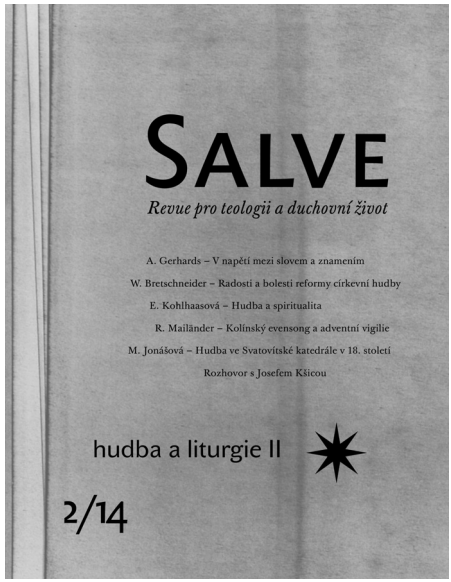
Adresa: Salve, Arcibiskupství pražské, Hradčanské nám. 16, 119 02 Praha 1 – Hradčany

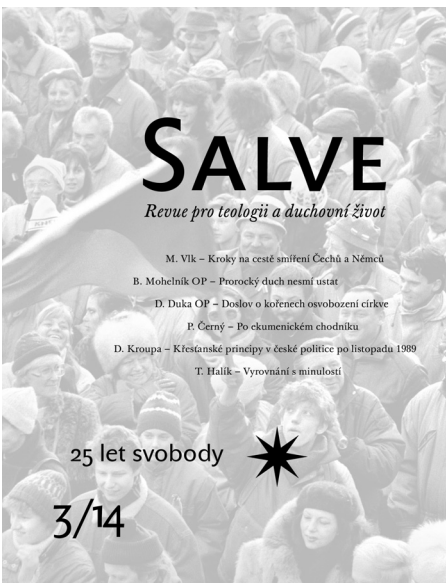
Tel.: 603 229 688

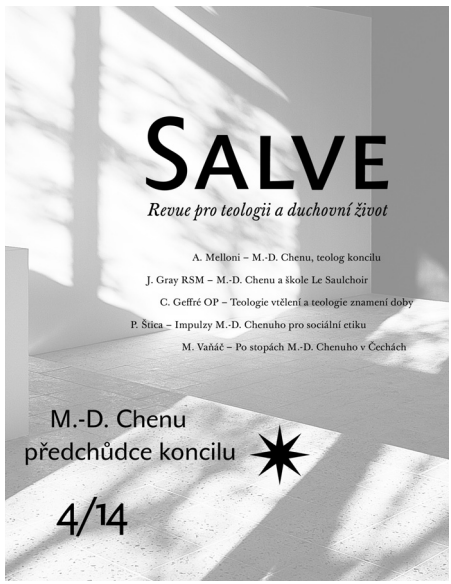
E-mail: dominika@apha.cz

Další informace o revue Salve najdete na http://salve.op.cz.

SALVE
Revue pro teologii a duchovní život
J. Sokol – Dvojí polarita křesťanské eschatologie
C. V. Pospíšil – Eschatologie jako radost z bytí a „duše“ celé teologie
J.-P. Torrell OP – Osobní vzkříšení a budoucnost lidstva
D. Vopřada – Tři Ambrožovy texty o očišťujícím ohni u bran ráje
E. T. Oakes SJ – Katolická eschatologie a vývoj církevního učení
M. Chauveau OP – Současné umění v klášteře La Tourette
eschatologie
1/14


SALVE
Revue pro teologii a duchovní život
A. Gerhards – V napětí mezi slovem a znamením
W. Bretschneider – Radosti a bolesti reformy církevní hudby
E. Kohlhaasová – Hudba a spiritualita
R. Mailänder – Kolínský evensong a adventní vigilie
M. Jonášová – Hudba ve Svatovítské katedrále v 18. století
Rozhovor s Josefem Kšicou
hudba a liturgie II
2/14


SALVE
Revue pro teologii a duchovní život
M. Vlk – Kroky na cestě smíření Čechů a Němců
B. Mohelník OP – Prorocký duch nesmí ustat
D. Duka OP – Doslov o kořenech osvobození církve
P. Černý – Po ekumenickém chodníku
D. Kroupa – Křesťanské principy v české politice po listopadu 1989
T. Halík – Vyrovnání s minulostí
25 let svobody
3/14


SALVE
Revue pro teologii a duchovní život
A. Melloni – M.-D. Chenu, teolog koncilu
J. Gray RSM – M.-D. Chenu a škole Le Saulchoir
C. Geffré OP – Teologie vtělení a teologie znamení doby
P. Štica – Impulzy M.-D. Chenuho pro sociální etiku
M. Vaňáč – Po stopách M.-D. Chenuho v Čechách
M.-D. Chenu
předchůdce koncilu
4/14

Rejstřík článků 2014

ANKETA:

Anketa o hudbě a liturgii [D. Eben, S. Hořínka, R. Hugo, br. Jan od Kříže, L. Petřvalský, Z. Pololáník, M. Rataj, B. Sojková, J. Trojan, P. Vrábel, J. Zadina]. Salve 24, 2014, č. 2, s. 67–87.
Světla a stíny [K. Bendová, F. X. Halas, J. Hanuš, T. Holub, M. B. Kubáčková SCB, V. Malý, A. Opatrný, J. Pleskot, A. Randa, J. Regner, J. Royt, G. I. Vlková OP]. Salve 24, 2014, č. 3, s. 105–112.

ROZHOVOR:

CHENU Marie-Dominique [rozhovor vedl Jacques Duquesne]: Měl jsem víru v Boží slovo. Salve 24, 2014, č. 4, s. 37–48.
KŠICA Josef [rozhovor vedla Alena Scheinostová]: Varhany jsou jako harfa krále Davida. Salve 24, 2014, č. 2, s. 57–64.
MELLONI Albert [rozhovor vedl Petr Štica]: M.-D. Chenu, teolog koncilu. Salve 24, 2014, č. 4, s. 73–80.
OSTŘANSKÝ Bronislav [rozhovor vedl Martin Bedřich]: Ježíš na špičce minaretu. Salve 24, 2014, č. 1, s. 131–136.

ČLÁNKY:

BAUER Christian: Změna místa teologie? Salve 24, 2014, č. 4, s. 9–14.
BRETSCHNEIDER Wolfgang: Jakých úkolů se má zhostit hudba v katedrále? Salve 24, 2014, č. 2, s. 49–54.
BRETSCHNEIDER Wolfgang: Radosti a bolesti reformy církevní hudby. Salve 24, 2014, č. 2, s. 23–29.
BROŽ Jaroslav: Eschatologická naděje jako bytí „s Kristem" podle apoštola Pavla. Salve 24, 2014, č. 1, s. 55–67.
ČERNÝ Pavel: Po ekumenickém chodníku. Salve 24, 2014, č. 3, s. 67–76.
DUKA Dominik: Doslov o kořenech osvobození církve. Salve 24, 2014, č. 3, s. 115–132.
GEFFRÉ Claude: Teologie vtělení a teologie znamení doby v myšlení otce Chenuho. Salve 24, 2014, č. 4, s. 53–69.
GERHARDS Albert: V napětí mezi slovem a znamením. Salve 24, 2014, č. 2, s. 9–21.
GRAY Janette: M.-D. Chenu a škola Le Saulchoir. Salve 24, 2014, č. 4, s. 19–33.
GRUNDMAN Ludvík: Jednota lidské osoby – zásadní bod nauky o vzkříšení. Salve 24, 2014, č. 1, s. 93–99.
HALÍK Tomáš: Vyrovnání s minulostí. Salve 24, 2014, č. 3, s. 23–31.

CHAUVEAU Marc: Výstavy současného umění v klášteře La Tourette. Salve 24, 2014, č. 1, s. 141–144.
JONÁŠOVÁ Milada: Hudba ve Svatovítské katedrále v 18. století. Salve 24, 2014, č. 2, s. 99–108.
KOHLHAASOVÁ Emmanuela: Hudba a spiritualita. Salve 24, 2014, č. 2, s. 31–46.
KROUPA Daniel: Křesťanské principy v české politice po listopadu 1989. Salve 24, 2014, č. 3, s. 35–42.
MACHULA Tomáš: Teologické fakulty po čtvrtstoletí svobody. Salve 24, 2014, č. 3, s. 45–50.
MAILÄNDER Richard: Staré nové formy. Salve 24, 2014, č. 2, s. 89–97.
MOHELNÍK Benedikt: Prorocký duch nesmí ustat. Salve 24, 2014, č. 3, s. 79–100.
OAKES Edward T.: Katolická eschatologie a vývoj církevního učení. Salve 24, 2014, č. 1, s. 103–127.
OMBRES Robert: Nauka o očistci podle sv. Tomáše Akvinského. Salve 24, 2014, č. 1, s. 81–90.
POSPÍŠIL Ctirad V.: Eschatologie jako radost z bytí a „duše" celé teologie. Salve 24, 2014, č. 1, s. 21–44.
SCHMIDT Norbert: ÜBERRAUM. Salve 24, 2014, č. 4, s. 119–125.
SOKOL Jan: Dvojí polarita křesťanské eschatologie. Salve 24, 2014, č. 1, s. 11–18.
ŠEBEK Jaroslav: Několik poznámek k církevní reflexi pětadvaceti let postkomunistické svobody. Salve 24, 2014, č. 3, s. 9–19.
ŠTICA Petr: Impulzy M.-D. Chenuho pro metodu v katolické sociální etice. Salve 24, 2014, č. 4, s. 85–97.
TISSIER Brice: Gregoriánský chorál a současná hudba. Salve 24, 2014, č. 2, s. 111–124.
TORRELL Jean-Pierre: Osobní vzkříšení a budoucnost lidstva. Salve 24, 2014, č. 1, s. 47–53.
VAŇÁČ Martin: Po stopách M.-D. Chenuho v Čechách. Salve 24, 2014, č. 4, s. 101–111.
VLK Miloslav: Kroky na cestě smíření Čechů a Němců. Salve 24, 2014, č. 3, s. 53–64.
VOPŘADA David: Tři Ambrožovy texty o očišťujícím ohni u bran ráje. Salve 24, 2014, č. 1, s. 69–76.

RECENZE:

BARTOŇ Josef: [rec.] Robert Dittmann: Dynamika textu Kralické bible v české překladatelské tradici. Salve 24, 2014, č. 3, s. 139–142.
BARTOŇ Josef: [rec.] Jana Nechutová – Dana Stehlíková: Stručné dějiny latinské literatury středověku. Salve 24, 2014, č. 3, s. 143–144.
BENEŠ Jiří: [rec.] Gabriela Ivana Vlková: Izajáš. Svědectví o vítězící důvěře. Salve 24, 2014, č. 1, s. 149–152.
GRUNDMAN Ludvík: [rec.] Jan ze Joinvillu: Život Ludvíka svatého, krále francouzského. Salve 24, 2014, č. 4, s. 133–135.
HRDLIČKA Jaroslav: [rec.] Josef Bartoň: Pět českých novozákonních překladů (Nové zákony od Českého ekumenického překladu do roku 1989). Salve 24, 2014, č. 4, s. 131–132.
KOUPIL Ondřej: [rec.] Milan M. Buben: Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích III/4: řeholní klerikové (jezuité). Salve 24, 2014, č. 3, s. 137–139.

PETRÁČEK Tomáš: [rec.] Jiří Mikulec: Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích. Salve 24, 2014, č. 1, s. 152–153.

1/14 eschatologie
2/14 hudba a liturgie II
3/14 25 let svobody
4/14 M.-D. Chenu – předchůdce koncilu

dominikanska8.cz

www.souvislosti.cz

Salve

revue pro teologii, duchovní život a kulturu
číslo 4 ročník 24 (2014)

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, Petr Beneš CSsR, Filip Boháč OP, 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 Štica, 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, Česká pošta, s.p., 190 00 Praha 9, www.postabo.cz
e-mail: postabo.prstc@cpost.cz, bezplatná infolinka České pošty 800 300 302
oddělení periodického tisku, Olšanská 38/9, 225 99 Praha 3
(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