
PŘÁTELSKÁ KRITIKA CÍRKVE A JEJÍ REFORMA

ONDŘEJ SALVET

ABSTRACT

A Church-friendly criticism and the reform of the Church

This article discusses the possibility of reform that is church-friendly, and to that end engages in a brief historical analysis of relevant historical periods (Gregorian reform, German reformation, Church renewal in 20th century). The decisive thought of Yves Congar is presented as a significant expansion of the corpus of thought on Church reform by his not so well known fellow friars. Their conclusion was that the Church can only be reformed from within the Church, and through the Church. Thus, the idea of reform is not an unwelcome novelty. Instead, both the Church and the tradition of reforming thought might be seen as two aspects of unique mystery, namely of God's dwelling among his people.

Key words

Church; church-friendly criticism; reform; Gregorian reform; Luther; Congar

DOI: 10.14712/23363398.2017.5

Diskuse o reformě církve, přesněji řečeno římskokatolické církve, jsou na denním pořádku už dlouhou dobu a pontifikát papeže Františka k tomu přispívá zásadní měrou. Současný papež je pro mnoho církevních i necírkevních komentátorů příležitostí k rozvíjení, jak doufám, dobře míněných teorií o tom, co všechno se změní. František se stal tváří reformy, což je velmi dobře. Obnova však jistě nemůže být nikdy dílem jednoho člověka. Bez přičinění nás katolických křesťanů se těžko něco může změnit k lepšímu. Také tento článek chce být malým příspěvkem k žádoucí změně pozitivním směrem tak, aby se

papež nestal pouhým maskotem a aby obnova církve nezdegenerovala ve vděčné a nekonečné téma oficiálních setkání a jimi inspirovaných dokumentů, nebo aby se z ní nestal jakýsi nepopsaný transparent, který si každý opatří vlastními hesly a následně jej použije v neřízených diskusích či dokonce v mediálních přestřelkách. Nedorozumění, k nimž tak často dochází, vyplývají většinou právě z toho, že podstata sporu – sama církevní reforma – zůstává nevyřčena. A když už se mluví o reformě jako takové, myslí se tím často věci navzájem značně odlišné či přímo neslučitelné. Následující příspěvek si proto klade za cíl vnést alespoň trochu víc světla do problematiky církve a její reformy, a to pomocí krátké historické sondy a následné prezentace myšlenek některých význačných přátel církve.

1. Církev a její kritika

1.1 Vyjasnění pojmu

Než přejdu ke zmíněné historické sondě, rád bych krátce vysvětlil onen trochu neobvyklý výraz „přítel církve“, který v přibližné podobě figuruje už v nadpisu článku. Koho tím mám na mysli? Nejsnazší bude uvést jména: Řehoř VII. (Hildebrand), Bernard z Clairvaux, Martin Luther, Henri-Dominique Lacordaire, Silvestr Braitto, Yves Congar. Co mají společného? Jistě se liší dobou, ve které žili, způsobem a mírou, jakou ovlivnili církevní dějiny, a hlavně vztahem, jaký k nim v průběhu dějin zaujímal římskokatolická církev. Některé uctívá jako své zásadní opory a učitele (Řehoř, Bernard), další byli různě vlivnými a přijímanými či odmítanými proroky (Luther, Lacordaire), jiní byli spíš teology-dělníky vědeckého bádání a následně trpělivé osvěty, často málo populární u těch, kdo chtějí všechno slyšet hned a hlavně jasně a jednoduše (Congar, Braitto). Pokud jde o Martina Luthera, nabývá otázka přátelství s církví zvláštní brizance. Jestliže je možné uvažovat o tom, zda se Luther může poznenáhlu stávat přítelem římské církve, ačkoli už je pět set let po smrti, je především nutné otevřeně přiznat, že za jeho vezdejšího života se Luther a Řím upřímně nenáviděli či alespoň, abych to vyjádřil exaktněji, chovali se k sobě jako nepřátelé. S touto nezbytnou výhradou se pokusím všechny právě zmíněné muže prezentovat jako přátele církve – jistěže na způsob příkladu, a tedy bez nároku na úplnost takového výčtu. Snad právě rozmanitost epoch, ve kterých žili, i různost jejich charakterů a postavení v církvi mohou dát vyniknout tomu, co je podstatné a všem společné: ryzí a intenzivní

vztah k církvi, na které jim všem záleželo jako na vlastním duchovním domově a životní naději.

1.2 Římská církev

Při používání různých označení církve se jaksi mimochodem vynořila potřeba ještě důležitějšího pojmového vyjasnění: církev – římskokatolická církev – Řím. To je jistě víc než jen zeměpisné vymezení. Ještě na přelomu 14. a 15. století nebylo zcela neobvyklé považovat papeže za hlavu církve a kolegium kardinálů za její tělo. Dnes to zní podivně, ale dává to dobrý smysl, když si uvědomíme, že první, kdo se zamýšlel nad podstatou církve, byli právníci.¹ Římská církev, jako právnícká osoba často nazývaná „Apoštolský stolec“, má prokazatelnou právní kontinuitu přinejmenším do doby císaře Konstantina I. († 337), je tedy starší než jakýkoli existující evropský státní útvar. Naproti tomu nejstarší biskupství na území Evropy *via facti* zakládali panovníci, takže když později místní církve usilovaly o nezávislost na lokální světské moci, bylo zcela logické, že svou právní subjektivitu odvozovaly spíše od Apoštolského stolce než od zakladatelských aktů místních vládců. Proto začala římská církev zdůrazňovat svou trvalou právní kontinuitu a také dokazovala, že právě ona vlastní příslušnou pravomoc (jurisdikci) nad místními církvemi. (Téměř) nezbytným důsledkem tohoto postupu bylo, že postavení papeže a římské církve nabylo charakteru jurisdikčního primátu, zatímco právní subjektivita místních církví se mohla zdát druhotná, odvozená.

Tento právnícký exkurs určitě nechce zpochybnit či nahradit katolickou víru, že církev založil Ježíš Kristus na Petrovi – skále (Mt 16,18). Jedná se však o přesnější vymezení primátu římské církve. Určitě jde o něco víc než o místní název a s ním spjatou starobylou tradici, jak by si snad pomysleli ti, kdo si církev představují jako Boží království v srdcích pravých věřících. Také ale římský primát sám o sobě ještě není celá církev Kristova, jak by rádi tvrdili jiní, kteří svůj pěstěný image poslušnosti Římu poněkud ostentativně předhazují ostatním jako podmínku věčné spásy. Prvním krokem ke kýženému upřesnění zřejmě bude přidržen se zásadní výpovědi II. vatikánského koncilu,² z které vyplývá, že katolická církev není bez dalšího totožná s církví

¹ Srov. Gerhard Ludwig Müller. *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 589.

² *Lumen Gentium*, č. 8: „Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profiteamur [...]. Haec Ecclesia, in hoc mundo

Kristovou. Také uvnitř katolické církve existuje jistá struktura: římská místní církev reprezentovaná Apoštolským stolicem má výsadní postavení vůči ostatním místním církvím, avšak není sama celou církví. Toto její zvláštní postavení se nazývá jurisdikční primát, fakticky se v dějinách prosazovalo teprve postupně a o budoucím způsobu jeho vykonávání lze vést diskusi,⁵ což by nás ovšem zavedlo příliš daleko od našeho tématu. Pro naše zkoumání je zcela zásadní poznatek, že o reformě se už po staletí hovoří povýtce v souvislosti s církví, kterou reprezentuje právě Apoštolský stolec, tedy s církví katolickou.⁴ Jedná se nám tedy o tuto jasně definovanou viditelnou instituci s historickou právní subjektivitou, o jejíž existenci mezi světskými autoritami nebylo a není sporu.⁵ Právě tyto jedinečné vlastnosti totiž římskokatolickou církev činí kritizovatelnou – a také, dodejme, reformovatelnou. Vysvětlení je nasnadě: vycházíme-li z představy, že církev sama je neviditelným Božím zřízením, ke kterému jsou přibráni či přičleněni jednotliví křesťané od kojenců, lidí žijících ve světě až po biskupy, pak logicky můžeme kritizovat tyto jednotlivé lidi či jejich skutky, ale nikdy ne církev samotnou. Jednotlivci, byť by šlo o církevní hodnostáře, zkrátka nemohou pošpinit tvář církve jako takové. To jistě nemá být omluva či snad dokonce všeobecný pardon jejich špatnému, trestuhodnému jednání. Kdo jedná zle, zaslouží trest. Ale stejně tak je jasné, že tím není dotčena církev, že v tomto smyslu nenese odpovědnost za jednání svých členů a že nikoli ona sama, ale jen a pouze chybující jednotlivci potřebují pokání, obrácení, reformu. Římskokatolická církev je však reformovatelná jako celek, protože je také (i když nejen) viditelnou strukturovanou institucí.

ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata [...].“

⁵ Papež František. *Evangelii gaudium*, č. 32 s odkazem na encykliku Jana Pavla II. *Ut unum sint*, č. 95.

⁴ Přesněji jde o církev římskokatolickou. Podrobné rozpracování pojmu „katolická“ ve vztahu k římské církvi viz: Max Seckler. *Katholisch als Konfessionsbezeichnung. Theologische Quartalschrift* 145 (1965), s. 401–431.

⁵ Slovo „institute“ zde používám v jeho dnes běžně rozšířeném významu. Církev jako taková je především *institucí od Boha* (Yves Congar. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. 2. vyd. Paris: Les Éditions du Cerf 1968, s. 99) a jako taková má jasnou strukturu, tvořenou svátostmi, vírou a vládou (tamtéž, s. 93). V podobném smyslu často hovořily o církvi různé příručky, ovšem bez náležitého rozlišení pojmů, takže často docházelo k nedorozumění, jako by církev byla „jen“ úřadem či ústavem pro spásu katolíků.

1.3 Možnosti kritiky církve

Stojíme tedy před zajímavou metodologickou otázkou: Za jakých okolností je vůbec možné kritizovat církev, respektive diskutovat o její reformě? Předběžná odpověď by mohla znít asi takto: Církev musí být silně přítomna ve společenském a politickém životě, její doktrína musí být dostatečně jasně formulovaná a její představitelé s ní musí být jednoznačně a co nejúžeji identifikováni. Tyto pomyslné parametry⁶ zřejmě odpovídají tvářnosti středověké a novověké církve v Evropě, s níž dnešní římskokatolická církev deklaruje právní kontinuitu a podstatnou jednotu. Protože však zmíněné parametry nejsou nutnou charakteristikou církve a také je skutečně nelze prokázat u církve ve všech jejích dějinných a místně určených podobách,⁷ má jistě smysl se tázat, co přispělo k jejich rozvinutí – a tedy k principiálnímu otevření církve kritice zevnitř a později i zvenčí. Právě to bude předmětem následujícího zkoumání.

2. Gregoriánská reforma

2.1 První „německá“ reforma

Nejprve uveďme důležitou poznámku Y. Congara: slovo „reforma“ se po celé první tisíciletí vztahovalo k člověku, křesťanu, který se měl

⁶ Úmyslně se zde vyhýbám pojmu „vlastnosti“ či „znaky“, protože ty mají v ekleziologii své tradiční použití ve smyslu charakteristických, určujících, a tedy nepostradatelných atributů pravé církve (viz k tomu např. G. L. Müller. *Dogmatika*, s. 584–586). Dříve bylo zvykem rozlišovat také tzv. „známky“ (*notae*) ve snaze co nejlépe vymezit pravdivou podobu církve (k tomu v češtině: Silvestr Braitto. *Církev*. Olomouc: Krystal 1946, s. 373–417; vyčerpávající pojednání: Gustave Thils. *Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la réforme*. Gembloux: Duclot 1937).

⁷ Zde se míní římskokatolická církev např. v době pronásledování nebo v podmínkách totality, ale i v nejširším smyslu církve jako shromáždění všech křesťanů. Na tomto místě by bylo možno rozvinout úvahu o tom, do jaké míry má středověká hegemonie církve v evropské společnosti dodnes vliv na její sebepojetí. Římskokatolická církev sama o sobě učí, že k jejím nezbytným rysům patří mj. primát římského biskupa a učitelský úřad biskupů ve spojení s ním, a dále že jí náleží právo i povinnost hlásat evangelium, a tedy být přítomna ve společenském životě. Jsou-li dnes tyto charakteristiky a nároky z mnoha stran popírány či jednoduše ignorovány, souvisí to možná s postavením církve v nynějším světě stejně úzce, jako souvisela tradiční ekleziologie se společenskou rolí církve v době středověku. Taková úvaha ovšem nemá směřovat k prohlášení primátu nebo magisteria za dobově podmíněné relikty, jak by to rádi učinili někteří kritici. Spíše může napomoci lepšímu porozumění a vystižení tvářnosti církve středověku, z níž vyšly osobnosti jako Bernard z Clairvaux, František z Assisi, Ignác z Loyoly a na druhé straně Jan Hus nebo Martin Luther. Stejně tak je jasné, že papež a sbor biskupů, když konají svou pastýřskou službu, nemohou přitom nemít na paměti, čím žijí děti dnešní doby a jak vnímají svět, který je obklopuje.

„re-formovat“ podle vzoru Krista. Na církev jako takovou se toto téma začalo vztahovat až v 11. století.⁸ Ovšem když se mluví a píše o církevní reformě, zejména v německém prostředí, logicky nejsilněji vytane obraz událostí ještě daleko mladších – totiž z 16. století. Podle toho, zda daná literatura vychází spíše z katolických pozic či naopak z protestantského prostředí, bylo v minulosti možno závěry jednotlivých pojednání dobře předvídat. Pro katolíky byla církev vždy svatá a obrácení potřebovali jen její členové a představitelé, k jejichž nápravě přispěli zejména zakladatelé či reformátoři řeholních společenství: František z Assisi, Ignác z Loyoly, Jan od Kříže, Terezie z Avily. Pro protestanty byla církev zásadně odchýlena od cesty, kterou jí vytyčil Ježíš Kristus, a musela proto být od těchto odchylek očištěna, jak se o to snažili Martin Luther, Jan Kalvín a další. K jistému zprostředkování mezi těmito vyhraněnými pozicemi začalo docházet, když pokrok v metodách a nové výsledky historického bádání ukázaly přesnější obraz církve středověku, z kterého vychází a na který reaguje jak katolicky pojatá reforma v duchu Tridentského koncilu, tak Lutherem a dalšími inspirované reformační hnutí.⁹

Ať už se kdo přidá na jednu či druhou stranu nebo na žádnou z obou zmíněných, jistě snadno nahlédne, že celý spor má v 16. století už za sebou dosti bouřlivý vývoj, který se obvykle označuje jako boj o investituru. Méně už se mluví o tom, že spor mezi církví reprezentovanou papežem a mezi Římskou říší reprezentovanou německým císařem vlastně začal společnou a dobře míněnou snahou o reformu církve, kterou z římské strany, snad ne až tak úplně překvapivě, zahájili němečtí, ideám císařů Karla Velikého a Oty I. naklonění papežové. Byla jich řada, ale prvním významným zástupcem je Lev IX.¹⁰ Tím se dostáváme k 11. století, o kterém mluvil Congar. Co se tehdy přihodilo?

⁸ Congar. *Réforme*, s. 68, pozn. 7a.

⁹ Přelomovým dílem z tohoto hlediska je na katolické straně dvousvazková monografie: Joseph Lortz. *Die Reformation in Deutschland*. Freiburg im Breisgau: Herder 1941 (poprvé vydaná roku 1939). Lortz sugestivně líčí obraz zesvětšelé církve, prosáklé korupcí a oslabené politicky motivovanými tlaky. Potřebu reformy tedy naprosto uznává, ale pochopitelně nesouhlasí s Lutherem, co do jejího programu a způsobu provedení.

¹⁰ Následující text čerpá z *Handbuch der Kirchengeschichte* (dále HKG) III/1, s. 404–441. Lev IX., vlastním jménem Bruno, původně biskup v Toulu, byl příbuzensky spojen s německým císařem a zároveň oddaný myšlence reformy. Papežem byl v letech 1049–1054. Aspoň letmo je třeba zmínit také předchozí dva „německé“ papeže, kteří pro krátkost své služby nemohli rozvinout žádnou činnost: Damase II. (1048) a Klementa II. (1046–1047), jenž byl předtím biskupem v Bamberku, kde je i pohřben.

V době, kdy Řím prožíval období úpadku a chaosu způsobeného mocenskými pútkami jednotlivých vlivných rodin, připadla při výběru budoucího papeže zásadní role německému císaři Jindřichu III. Římský biskupský stolec tak obsadili mužové jemu oddaní, které nejprve ani nenapadlo měnit zavedené rozložení sil, tedy zpochybňovat vliv císařské autority v církvi; měli naopak s císařem společnou prioritu, kterou bylo především odstranění simonie, tj. propůjčování církevních úřadů za peníze. Ke sporům došlo, až když se stal papežem Lev IX., který si přivedl do Říma zdatné spolupracovníky. Jejich jména se výrazně zapsala do dějin církve: Humbert, pozdější kardinál de Silva Candida, jenž proslul exkomunikací cařihradského patriarchy Kerullaria (1054), Friedrich, pozdější opat v Monte Cassino a poté papež Štěpán IX. (1057–1058) a hlavně Hildebrand, později známý jako papež Řehoř VII. (1073–1085), který sice vyrostl v Římě, ale pobýval na německém území a asi byl mnichem v Cluny. Tyto muže Lev IX. inkardinoval v Římě, takže se jim začalo říkat *kardinálové*.¹¹

Řehoř VII. a jeho předchůdci Mikuláš II. a Alexandr II., jejichž byl rádcem, se mohli opřít o silné monastické hnutí, vycházející zejména z významného kláštera v Cluny, které usilovalo o morální obrodu. Vedle toho však byla na stole také politická otázka, kdo komu může přidělovat majetek a tím také moc. Politika zmíněných papežů slavila úspěch v Anglii, Francii, Španělsku i Německu.¹² Všude se konaly synody pod vedením papežských legátů, jejichž cílem bylo neutralizovat vliv panovníků na dosazování biskupů, vymýtiti obchod s církevními úřady a prosadit pro kleriky povinný celibát.

Je spravedlivé dodat, že tato tzv. *gregoriánská reforma* s sebou nesla nemalé riziko, protože fakticky docházelo k tomu, že římská místní církev, resp. latinský patriarchát, byla postavena na roveň univerzální církvi.¹³ Také velké východní schizma bylo jistě příliš vysokou cenou za určitou ideologickou jednostrannost, kterou je třeba autorům¹⁴ gregoriánské reformy vytknout – při vši účtě k prorocké odvaze a prozíravosti, kterou prokázali.

¹¹ Toto hrubě zjednodušené vyjádření by bylo třeba doplnit o podrobnější výklad o vzniku kardinálského kolegia, který podává např. HKG, III/1, s. 494–495.

¹² HKG, III/1, s. 418–419.

¹³ Seckler. *Katholisch*, s. 415.

¹⁴ V tomto konkrétním případě je jistě třeba kritizovat přinejmenším Humbertovo počínání v roli papežského legáta, jež mělo pro vztah východní a západní církve osudové důsledky.

2.2 Vzestup římské kurie

V předchozí kapitole zaznělo, že církev je viditelná instituce s historickou právní subjektivitou. Kdyby to v praxi znamenalo, že v Římě dlí papež, jak ho známe dnes, a kolem něj úzký kruh jeho nejvěrnějších spolupracovníků – kardinálů, byl by to obraz veskrze pozitivní a ke kritice by zavadával spíše málo důvodů. Historie však byla jiná. Ještě než se vytvořilo kardinálské kolegium, vznikala v Římě postupně celá řada úřadů a dílčích institucí, které se podílely zpočátku především na řízení papežského státu. Nejčastěji se tento pomocný aparát nazývá „kurie“.¹⁵ Je kuriózní, že římská kurie byla nejprve v 11. století značně posílena a rozrostla se za účelem reformy církve, aby se záhy (12. století) a pak postupně od 15. a zejména v 16. století stále častěji stávala terčem kritiky právě z pozic reformy.¹⁶ Oběma tendencím, tedy jak posilování kurie, tak její kritice, můžeme přiřadit výraznou tvář světců, jakými byli na jedné straně již zmíněný papež Řehoř VII. a na straně druhé cisterciácký opat Bernard z Clairvaux.

Řehoř může být považován za symbol vzestupu moci římské kurie, protože v ní působil už jako důvěrník Lva IX. Ten byl neustále na cestách a úřad musel tak či onak cestovat s ním, čímž kurie přestala být místně vázána na Řím, a tedy se už nemohla definovat jako městský správní orgán. Řehoř byl také inspirátorem a do značné míry hybatelem politické aktivity svých předchůdců, takže se zasloužil o posílení kurie co do jejího významu při řízení církve a tím i o růst její prestiže a početní rozšíření. Přitom Řehoř byl pravý opak nějakého superúředníka, naopak ho lze spíš charakterizovat jako prorockou postavu, která zcela nekompromisně prosazovala svou vizi, o níž věřila, že je Božím plánem.¹⁷

¹⁵ *Curia romana*, doložena od r. 1089 jako příslušná pro papežský stát, ovšem později k ní byly připojeny úřady podporující papeže v jeho duchovních i světských úkolech v rámci církve (H. Schmitz. Kurie, röm. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. vyd. [dále LThK²], sv. 6, s. 692–694). Jiný, čistě právní pohled na kurii suše a věcně vysvětluje, jak kurie sloužila k efektivnímu a účinnému vládnutí: „Seit dem 11. Jahrhundert bauten die Päpste die [...] *Curia Romana* aus. [...] Die Kurie wurde zum Organ, das päpstliche Entscheidungen und Konzilsbeschlüsse mit Gesetzeskraft vorbereitete, für ihre Verbreitung sorgte und ihre Einhaltung kontrollierte“ (Heinrich Hohl. *Das Amt des Metropolit und die Metropolitanverfassung in der Lateinischen Kirche*. Essen: Ludgerus 2010, s. 41).

¹⁶ Ve 20. století a v nejnovější době je kurie často kritizována zevnitř církve, čímž, opět poněkud kuriózně a dle mého názoru neúměrně, sílí její mediální viditelnost a tím i vliv na dění v církvi.

¹⁷ Srov. Rudolf Fischer-Wollpert. *Malý teologický slovník – přehled papežů*. Praha: Zvon 1995, s. 219–222.

2.3 Kritika papežské kurie

Když papežství v 11. a 12. století stále zvyšovalo svůj vliv na běh událostí v Evropě, dostala se také římská kurie mnohem více do středu pozornosti. S rostoucím právním povědomím začala sloužit také jako odvolací instance a zároveň rostl počet žádostí o papežská privilegia. Dokonce se pojmy *Ecclesia Romana* a *Curia romana* začaly zaměňovat.¹⁸ Tím vším rostly nároky a také se – logicky – začaly množit důvody ke kritice.¹⁹ Bernard z Clairvaux, nejvýraznější postava cisterciáckého řádu, vyniká mezi mnoha jinými kritickými hlasy jednak určitou vyvážeností, když nevyžaduje, aby preláti byli rovnou zbaveni všeho majetku a moci, jednak mimořádnou barvitostí jazyka, když kurii v jednom dopise nazývá „Domina mundi“, poté co v jiném, dřívějším listě kázal zahnat ty „kvákající žáby“ zpět do bažin. Důvodem tak razantního napomínání bylo, že podle Bernarda kurie nespravedlivě straní těm, kdo u ní na někoho v nepřítomnosti žalují.²⁰ Cisterciácký opat také bývá spojován se zásadou, která je dnes pod názvem „princip subsidiarity“ všeobecně přijímána, a to i v papežských dokumentech. Právě přemrštěné užívání apelačního práva a nadměrné rozdávání papežských exempcí a privilegií Bernard pranýřuje, aniž by papeži upíral příslušná oprávnění jako taková. Velmi šikovně argumentuje v tom smyslu, že kdyby papež vládl přímo všem, způsobilo by to nezdravé rovnostářství, takže kláštery by neposlouchaly místní biskupy a ti by se zase nestarali o kláštery.²¹ Podobně elegantně radí Bernard papeži, aby se zdržel soudu ve světských záležitostech, pokud zásah není naprosto nutný: ne, že by toho papež nebyl hoden, ale ty záležitosti nejsou hodny, aby se jimi

¹⁸ Bernard Jacqueline. *Episcopat et Papauté chez saint Bernard de Clairvaux*. Saint-Lo: Éditions Henri Jacqueline 1975, s. 245. Autor tuto skutečnost dokládá následujícím citátem: „Neque enim vel hos ipsum carere macula videtur quod nunc dicitur Curia romana quae antehac dicebatur Ecclesia Romana. [...] Curia curarum genitrix nutrixque malorum“ (Gerhoh von Reichesberg. *Expos. in Psalmum LXIV*, [Monumenta Germaniae historica, Libelli de Lite, III, 439] – citováno v: Jacqueline. *Episcopat*, s. 245 pozn. 16; dostupné online: http://www.dmgh.de/de/fs3/object/display/bsb00000830_00448.html, shlédnuto 24. 9. 2016).

¹⁹ Ve spisech Bernarda z Clairvaux se lze dočíst, že kurie musela řešit spory o rozestup mezi domy, o placení desátků nebo o právo rybolovu v tom kterém rybníce (Bernard. *De investigatione Antichristi I 52*, citát převzat z HKG III/2, s. 44, pozn. 14).

²⁰ „Indicatur, si placet, clamoris et importunis ranis de cavernis non egredi, sed suis contentas esse paludibus“ (Jacqueline. *Episcopat*, 246 pozn. 18). Mezi oběma dopisy je časový odstup osm let.

²¹ „Non tua ergo sola potestas a Domino; sunt et mediocres, sunt et inferiores. Et quomodo quos Deus coniunxit non sunt separandi, sic nec quos subiunxit comparandi“ (Bernard. *De Consideratione* Lib. III, Cap. IV, 17, citát převzat z: Jacqueline. *Episcopat*, s. 248, pozn. 30).

zabýval ten, který má něco mnohem lepšího na práci.²² Těmito a mnoha dalšími radami se Bernard ve svém spise *De Consideratione* snažil pomoci svému žáku Bernardu Aganellimu de Montemagno, taktó papeži Evženu III. (1145–1153). Dočteme se zde také, jaké lidi vybírat pro práci v kurii, jak řídit chod papežské domácnosti, jak užívat peněz. Z toho všeho lze nepřímo odvodit, v kterých oblastech římské církevní správy začínaly vznikat a narůstat problémy. Bernard to v mnoha případech správně vytušil a papež Evžen byl reformám nakloněn, ovšem nedostal se k jejich uskutečnění, protože se prakticky po celou dobu svého pontifikátu musel zdržovat mimo Řím.

Papežství a s ním přinejmenším celá západní část schizmatem postižené církve vstoupily v době gregoriánské reformy, řečeno dnešní terminologií, do vrcholné politiky. Ta jim však vnutila témata a úkoly povýtce světské, jako byl na lokální úrovni boj o moc v samotném městě Římě a zápas o udržení papežského státu. Na rovině, moderně řečeno, globální pak šlo o převzetí zodpovědnosti za křížové výpravy. Přestože původní úmysly byly bezpochyby šlechetné, začalo se postupně ukazovat, že papežství v nově přijaté roli nemůže být dlouhodobě úspěšné. I kdyby se zapojení papežů do politiky dalo krátkodobě vysvětlit zvláštními dějinnými okolnostmi, jejich angažmá v tomto směru bylo riskantní a z dnešního pohledu víc než diskutabilní, protože z víru mocenských tlaků již nelze beztretně vystoupit. Za všechny uvedme příklad zmíněných protagonistů reformy, Lva IX. a Řehoře VII.: oba zažili neúspěch a zemřeli předčasné ve vyhnanství či v nepřátelském obležení. Ani těmto dvěma, ani dalším neméně schopným a bezúhonným papežům se v politice nepodařilo trvale nastolit agendu, která má být církvi vlastní, tedy reformu ve smyslu mravní a duchovní obrody. Tím se otevřela cesta kritice, v mnoha případech dobře míněné, jako tomu bylo u Bernarda z Clairvaux. Tento přístup bohužel zůstal spíše výjimkou než pravidlem. Je to ovšem celkem pochopitelné: přátelská kritika je snad možná mezi duchovním učitelem a žákem, mezi politiky však jen stěží.

²² „Non quia indigni vos, sed quia indignum vobis talibus insistere, quippe potioribus occupatis“ (Bernard. *De Consideratione* Lib. I, Cap. VI, 7, citát převzat z: Jacqueline. *Episcopat*, s. 265, pozn. 131).

3. Lutherská reformace a novověk

Učiníme nyní v našem uvažování dlouhý skok v čase a přeneseme se do 16. století. Církev má za sebou úspěšný nástup františkánů a dominikánů, tedy řádů, které se zvláště věnovaly pěstování soustavného studia a vědecké práce. Vznikaly univerzity, Evropa žila jako jeden náboženský a kulturní celek. Také ovšem došlo k náboženským válkám, kdy křesťané použili násilí proti jinověrcům (válka s katary, křížové výpravy), ztroskotaly snahy o znovunavázání jednoty s křesťanským Východem (Florentský koncil), papežství bylo zásadně oslabeno vlekým schizmatem (Kostnický koncil) a z českého hlediska je samozřejmě nutno zmínit tragédii husitských válek. To vše lze v naší souvislosti zmínit jen letmo, protože z hlediska chápání reformy církve nedošlo v těchto staletích k významným posunům. Všichni věděli, že mnoho reprezentantů církve se chová nemorálně, že boj se simonií či se zanedbáváním pastýřských povinností zdaleka není u konce. Kritika směřovala proti jednání papežů a někdy proti papežství všeobecně, jak ho reprezentovala římská kurie, dosud se však neobracela *výslovně* proti církvi samotné ani proti jejímu učení.²⁵ To právě definitivně změnil Martin Luther.

Kdyby mohlo zůstat u toho, že Lutherův poměr k papeži a kurii označíme za ne právě přátelský,²⁴ nebylo by na jeho vystoupení nic nového ani překvapivého. Jeho polemika proti odpustkové praxi také sama o sobě nebyla průlomová – zmiňme aspoň na tomto místě Jana Husa zástupně za celé české reformační hnutí 15. století. Lze poukázat na jistou paralelu mezi Husem a Lutherem, pokud jde o bezprostřední motivaci jejich vstupu do veřejné polemiky se společenskými důsledky. U obou šlo o kritické vystoupení proti kampani za účelem prodeje odpustků:²⁵ Vzdoropapež Jan XXIII. musel roku 1411 nějak financovat válku proti neapolskému králi a v 16. století Julius II. a po něm

²⁵ Zdůraznění slova *výslovně* je důležité. Že totiž papežství a s ním tak či onak i kurie v principu patří k dokonalé církvi Kristově, to ve středověku ještě nebylo formulováno. Stále úpornější rozlišování mezi papežem (v té době s jeho renesančním dvorem) a církví jako takovou teprve otevřelo cestu pozdějším sporům, které se vedly o způsob, jakým má římský biskup konat svou službu.

²⁴ Zpočátku Luther svou kritiku diferencoval, když v předmluvě k výkladu listu Galafanům nabádá, že římské církvi, tedy zřejmě papeži, by se nemělo protiředit, zato římské kurii by podle něj králové a knížata měli odporovat stejně jako Turkům (Alfred Läpple. *Martin Luther*. München: Delphin 1982, s. 127).

²⁵ Sedlák dává přednost formulaci „příliš obchodnický ráz“ hlásání odpustků: Jan Sedlák. *M. Jan Hus*. Praha: Dědictví sv. Prokopa 1915, s. 233.

Lev X. zase potřebovali peníze na stavbu římské baziliky sv. Petra. Luther i Hus jako univerzitní učitelé prohlašovali, že chtějí vést o věci disputaci. V obou případech se umírnění teologové učenému hádání vyhnuli, zato se celá záležitost stala veřejným tématem a příčinou společenského napětí a nepokojů.²⁶ Navíc si Luther (v rané fázi svého vystoupení) ani Hus (ten naopak až do poslední chvíle v Kostnici) zřejmě neuvědomili, že protistrana jejich sebeobhajobu chápe jen jako jeden z článků v procesu odsouzení jejich učení, tak jak jej formulovali ve svých spisech.

Luther nevystoupil pouze proti pochybné církevní praxi ani nepravňoval jen morální poklesky papežů a kleriků obecně. Luther se pustil do křížku s učením o církvi a autoritě v ní, o svátostech, o milosti a spáse. Tak se stalo, že byly mimoděk formulovány otázky, kterými se teologie do té doby přímo nezabývala.²⁷ Luther se totiž neptá na Boha, jaký je sám o sobě, ale chce vědět, jaký může mít Boží podstata, již je milost, poměr k člověku. V pozdějším bádání byla vyzdvižena otázka, která se opírá o jednu formulaci v Lutherově kázání o křtu z roku 1534: „Jak já dostanu milosrdného Boha?“²⁸ Odpověď nachází budoucí reformátor v intuici, často označované jako tzv. reformační obrat: Bůh ospravedlňuje člověka z milosti skrze víru.²⁹ Luther se zpočátku domníval, že o svých vývodech přesvědčí obec teologů i církevní představené v čele s papežem. Přinejmenším v tomto bodě lze na základě historických faktů konstatovat, že se mýlil: namísto tvůrčí syntézy vyústily reformační snahy v nový církevní rozkol. Luther totiž své přesvědčení formuloval často polemicky, a protože nešlo dobře sloučit s tehdy většinovými názorovými pozicemi, vzniklo rozštěpení, které se na teologické úrovni již podařilo překlenout, ale jehož ekleziologické důsledky stále přetrvávají. Proto církevní představení na katolické i na evangelické straně někdy raději zůstávají u samotné

²⁶ K Husovi viz Sedlák. *Hus*, s. 231–241, k Lutherovi např. Läßle. *Luther*, s. 108–115.

²⁷ Otto Hermann Pesch. *Cesty k Lutherovi*. Brno: CDK 1999, s. 12–16. Naproti tomu tentýž autor neopomíná zdůraznit, že Luther měl předchůdce mj. v německé středověké mystice, takže jeho intuice nelze prohlašovat za zcela originální (Pesch. *Cesty*, s. 62).

²⁸ WA 37, 661, 22–24; „Ich habe mich nie können einmal meiner Taufe trösten, sondern immer gedacht: O wenn willst du einmal fromm werden und genug tun, dass du einen gnädigen Gott kriegst?“ (odkaz převzat z Läßle. *Luther*, s. 102).

²⁹ Srov. Pesch. *Cesty*, s. 56–58 s odkazy na Lutherův text z r. 1545, tzv. „Velké svědectví o sobě“.

otázky po milosrdném Bohu a navazují na ni vlastními úvahami.⁵⁰ Je třeba připustit, že se Luther svým učením octl na zcela nové půdě a že teologie, kterou postupně rozvíjel a upřesňoval, se lišila od tradičního věroučného pojetí. Tím však ještě není řečeno, jak lze přiměřeně zhodnotit Lutherův přínos z dnešní teologické perspektivy, a hlavně, jakou adekvátnější odpověď na jím položené otázky můžeme nabídnout svým současníkům.

Podrobné a fundované zhodnocení Lutherova učení rád přenechám odborníkům; jen stručně budiž zmíněna zajímavá snaha Otto Hermanna Pesche referovat o Lutherovi vyváženě a dokonce jej takřikajíc přičleňovat zpět ke katolické církvi.⁵¹ Tím ovšem neztrácí na platnosti a naléhavosti věcně závažný, byť možná poněkud upjatě znějící závěr nestora katolického bádání o Lutherovi, Josepha Lortze, který napsal: „Tak jako sám Luther neúmyslně vyrostl ven z církve, jako stanul mimo její dogma, dřív než si to uvědomil, tak se také reformace prosadila, dříve než byla rozpoznána jako věroučná novota, ba právě proto, že jako taková rozpoznána nebyla.“⁵² Pokud Lortzovi správně rozumím, pracuje s nevyřčeným předpokladem, že každá věroučná novota (Glaubensneuerung) je škodlivá, takže kdyby byla reformace rozpoznána včas a všemi jako taková, byla by potřena v zárodku. Proti tomu bude postmoderní myšlení namítat, že co je nové a jiné, nemusí ještě být špatné. Ani dnes není snadné tento ve své podstatě noetický spor podchytit v celé jeho komplexnosti. Ovšem smutnější je, že i v 21. století se zřejmě *mutatis mutandis* děje stejná fatální chyba

⁵⁰ Známý je projev papeže Benedikta XVI. v Erfurtu, viz http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html, navštíveno 28. 11. 2016. Za zmínku stojí také nedávny článek přinářející pohled viceprezidenta církevního úřadu Evangelické církve v Německu Thiese Gundlacha na nadcházející reformační jubileum: Alexander Schwabe. Zwischen Teufel und Gott. *Christ in der Gegenwart* 34 (2016), s. 371–372. Překlenutí (nikoli úplné odstranění) sporných teologických přístupů konstatuje prohlášení z r. 1999, viz Tomáš Machula (ed.). *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu: Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění; dekrety Tridentského koncilu o dědičném hřichu a ospravedlnění*. Praha: Krystal 2000.

⁵¹ Podle něj představuje Lutherova teologie novou fázi výkladu víry, takže odmítnutí jeho současníky bylo sice v tehdejší situaci pochopitelné, ale z dnešního hlediska neoprávněné. Srov. Pesch. *Cesty*, s. 29.

⁵² „Wie Luther persönlich absichtslos aus der Kirche herausgewachsen war, wie er außerhalb ihres Dogmas stand, ehe er es wusste, so hat die Reformation sich durchgesetzt, ehe sie als Glaubensneuerung erkannt wurde, und weil sie nicht als solche erkannt wurde.“ Kurzíva (prostrkání) v originále. Lortz. *Reformation*, s. 219, citováno v: Läßle. *Luther*, s. 118.

jako před pěti sty lety: (mezi)náboženský spor se přesouvá do roviny politického boje, ve hře je zpochybňování starých autorit a etablování nových a věcné jádro sporu se tříští a ztrácí pod sutinami hrubosti, nepochopení a malicherných sporů.⁵⁵

4. Přátelská kritika církve

V katolickém prostředí bývá zvykem proti kritice Martina Luthera a dalších reformátorů postavit myšlenku církevní obnovy, jak ji inspirovali a v život uvedli lidé jako Ignác z Loyoly, Jan od Kříže nebo Terezie z Avily. Určitým společným jmenovatelem těchto snah je důraz na mystiku ve smyslu osobního prožívání křesťanské víry a jejího důsledného uplatňování v praktickém životě. Zmíněné osobnosti a mnozí další vykonali obrovský kus práce a dokázali, že poukazování na nedostatky církve je slučitelné s láskou a oddaností vůči ní. Jestliže nyní učiníme další časový skok a přeneseme se do 19. století, rozhodně to není proto, že by zprávu o katolické reformě církve, jak ji svými dekrety podepřel Tridentský koncil a jak ji uvedli do života – mezi jinými – již zmíněni Ignác, Jan nebo Terezie, nebylo možné rozšířit o mnoho dalších zajímavých informací. V naší souvislosti je však důležitější, že církev 16. až 18. století, která žila z odkazu těchto reformních snah, se musela potýkat s novou výzvou – s osvícenstvím. Postupně se ukazovalo, že tento myšlenkový proud je jen těžko slučitelný s církevním učením, ovšem disputeace a kontroverze z toho plynoucí měly právě proto velký vliv na formulaci a uchopení věroučných obsahů. Mimo to zde byl nový společenský a politický fenomén, totiž novověké státní útvary, které postupně stále důrazněji a např. v období Francouzské revoluce již zcela otevřeně a násilně deklarovaly svou nezávislost na církvi, ba dokonce proti ní začaly otevřeně bojovat. To byla – pokud odhlédneme od dávné doby před Milánským ediktem – zcela nová situace. Církev byla postavena před zásadní volbu: buď se uzavřít ve svém bolestinství a stavět na odiv utrpěnou historickou nespravedlnost, již byla nepochybnou obětí, anebo znovuobjevit sebe samu. Obě strategie se přitom vzájemně nevylučují. Na dějinné křivdy nelze zapomínat, ovšem je pravda, že jen na nostalgii a pocitu ublíženosti se stavět nedá.

⁵⁵ Toto obrazné vyjádření je variací na Lortzův text, který mluví o tom, že ze sutin druhohradostí je třeba vyprostit zásadní otázku, totiž, zda je člověk v procesu spásy aktivním činitelem či pasivním členem (Lortz. *Reformation*, s. 220).

Druhá možnost je z tohoto hlediska mnohem slibnější, ale mnohem náročnější, i když, a to je třeba zdůraznit, od nového objevování či „probouzení církve“⁵⁴ je ještě poměrně dlouhá cesta k očištění sebereflexi a k pokání. Snad právě proto není náhodou, že v tomto náročném procesu sehráli důležitou roli konvertité, tedy lidé, kteří měli schopnost pohledu „zvenčí“ a zároveň potřebné objevitelské nadšení tím spíš, že nebyli vždy kleriky. Objektivně lze u těchto autorů poukázat na ne zcela dostatečnou připravenost ke kritické reflexi církve, ale s ohledem na tehdejší historické souvislosti jim to nelze vytýkat. V mnoha případech se jedná o známá jména,⁵⁵ ale poměrně málo se v našem prostředí ví o obnoviteli dominikánského řádu ve Francii v 19. století, kterým byl muž jménem Lacordaire, původním povoláním právník.

4.1 Jean-Baptiste Henri Lacordaire, OP

Lacordaire (1802–1861) vyrůstal v duchu idejí Voltaira a Rousseaua,⁵⁶ ale na základě četby díla François-René de Chateaubrianda se obrátil ke křesťanství a roku 1828 byl vysvěcen na kněze.⁵⁷ Roku 1830 začal pracovat po boku Félicité de Lamennaise,⁵⁸ rovněž konvertity a kněze, který postupně víc a víc zastával a prosazoval takové myšlenky, jako je odluka církve od státu, svoboda tisku, citlivost k sociální otázce, náboženská svoboda a demokratické zřízení. Časopis *l'Avenir* (Budoucnost), který začali vydávat, byl francouzskými biskupy zastaven, a když roku 1852 vyšla encyklika *Mirari vos*, všichni věděli, že je to zákaz činnosti adresovaný redaktorům *l'Avenir*, i když nebyli jmenovitě uvedeni.

Lacordaire se zákazu podvolil a místo psaní do novin uspořádal cyklus přednášek v *Collège Stanislas* v Paříži. Když se to doneslo tamnímu

⁵⁴ Romano Guardini. *Vom Sinn der Kirche*. In: Franz Heinrich (ed.). *Vom Sinn der Kirche – Kirche des Herrn*, 5. vyd. Mainz: Matthias-Grünwald 1990, s. 16–99, zde s. 19.

⁵⁵ Na prvním místě je to John Henry Newman (1801–1890), dále spisovatelé jako Léon Bloy (1846–1917), Charles Péguy (1875–1914), Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) nebo Paul Claudel (1868–1955).

⁵⁶ F. Bourdeau. Lacordaire. In: *LThK2*, sv. 6, s. 725–726.

⁵⁷ Svého dřívějšího učitele Rousseaua však i nadále posuzuje shovívavě, i když zmiňuje jeho pomýlenost, srov. Lacordaire. 37. konference (1846). In: *Conférences*, sv. 2, Paris: Sagnier et Bray 1847, s. 442. Na dalších dvou stranách se vyjadřuje pochvalně o Napoleonovi, resp. připomíná jeho tradovaný obdivný výrok na adresu Krista. V obou případech vynechává jména; o Napoleonovi pak na jiném místě praví, že se stal obětí týchž chyb, jichž byl dříve slavným mstitelem, čímž má zřejmě na mysli monarchii a sklony k imperialismu.

⁵⁸ R. Bäumer. Hugo-Félicité-Robert de Lamennais. In: *LThK2*, sv. 6, s. 763–765.

arcibiskupovi, nebyl nadšen, ale během korespondence s mladým kazatelem změnil názor a nabídl mu působení v katedrále Notre-Dame. Lacordaire tam pronesl první cyklus kázání roku 1835 a jako téma si vybral církev.³⁹ Viditelně čerpá z nadšení čerstvého konvertity, v textech není ani stopa rozmrzelosti či kritiky vůči autoritě, která mu teprve nedávno udělila veřejnou důtku. Myšlenky, které dříve propagovali s Lamennaisem, probleskují jen občas, třeba když se nápadně důrazně připomíná, že si Kristus nevyhlédl apoštoly mezi utlačovateli z vyšších vrstev, ale mezi utlačovanými.⁴⁰ Kázání obsahují dobově typické postoje, tedy nekritický triumfalismus a obhajobu římskokatolické církve jako jediné pravé církve proti heretikům, schizmatikům a jinověrcům. Přitom však nejde o ideologii: Lacordaireovým předmětem zájmu je neustále svoboda a pravda. Z dnešního pohledu asi překvapí, že se z ideje svobody vyvozuje, že církev musí být neomylná, ale zdůvodnění nepostrádá logiku: jakákoli jiná (omylná) autorita, kdyby žádala od lidí víru, byla by tyranská.⁴¹ Na jiném místě Lacordaire podává vlastní obraz gregoriánské reformy, kterou interpretuje jako osvobození od jha feudalismu.

Kazatelský úspěch byl dost možná jedním z motivů, proč si Lacordaire, když pocítil povolání k řeholnímu životu, vyhlédl právě dominikánský řád. Protože od Francouzské revoluce v jeho zemi žádní dominikáni nebyli, musel absolvovat noviciát v Itálii a sliby složil v Římě. Stal se pak obnovitelem řádu kazatelů ve Francii. Zůstal také až do roku 1853 politicky aktivní, byl krátce členem *Assemblée nationale* (dolní komora francouzského parlamentu) a jeho místo bylo zcela vlevo. Když byl roku 1861 zvolen do *Académie française*, pronesl tam chvalořeč na Ameriku jako zemi svobody. Téhož roku v listopadu Lacordaire zemřel v ústraní, do kterého se musel uchýlit již dříve poté, co otevřeně kritizoval vládu Napoleona III.

³⁹ Kázání se konala obvykle v době adventní a postní. Lacordaire se jich mezi lety 1835 a 1851 ujal ještě mnohokrát, ale byli zváni i další kazatelé. Série kázání v Notre-Dame se postupně staly až dodnes živou tradicí.

⁴⁰ Lacordaire, 2. konference (1835). In: *Conférences*, sv. 1, Paris: Sagnier et Bray 1844, s. 38.

⁴¹ Lacordaire, 3. konference (1835), tamtéž s. 69.

4.2 *Silvestr Braitto, OP*

Přesně 37 let po Lacordairově smrti se narodil Josef Silvestr Braitto (1898–1962).⁴² Přestože byl o několik generací mladší než Lacordaire, měl příležitost seznámit se s jeho životem a myšlenkami během svých studií v belgickém *Le Saulchoir*, a tak se mu francouzský obnovitel řádu stal vzorem a inspirací, jak dokazuje obsáhlý článek z té doby.⁴³ Spojitost mezi oběma následovníky sv. Dominika spočívá ve společenské angažovanosti, redaktorské práci a snaze oslovit co nejširší okruh posluchačů včetně vzdělaných vrstev. Podobně jako Lacordaire v Notre-Dame kázal i Braitto v pražské katedrále – také zde lze inspiraci francouzským vzorem přímo doložit.⁴⁴

Tak jako Lacordaire, ani Braitto nebyl přímým kritikem církve. S jistou nadsázkou by se o něm naopak dalo říci, že s oblibou kritizoval všechno jiné, jen ne církev a zejména ne dominikánský řád. Stejně jako Lacordaire, i Braitto se horlivě snažil dostat do všeobecného povědomí nauku o církvi a uvádět křesťany přímo do tajemství církve. Zároveň oba spojovali církev s ideály, které byly vlastní jejich době – tady už se jejich stanoviska poněkud liší a je zajímavé, že Lacordaire, ač narozem o sto let dříve než jeho český spolubratr, jde v mnohých tématech dál.⁴⁵ Tato záslužná činnost, totiž soustavné prezentování a ožívování správných představ o církvi, v sobě nutně zahrnovala také implicitní kritiku církevní reality, pokud se – a často tomu tak bohužel

⁴² Braitto byl odložené dítě, v souladu se zvyklostmi doby prezentované jako sirotek. Po matce měl italské příjmení, ale vyrůstal v české pěstounské rodině. Později se dostal do dominikánského juvenátu v Praze a byl přijat do kazatelského řádu. Nadaný student se později stal publicistou, kazatelem a redaktorem, který svou věrnost církvi osvědčil také jako vězeň komunistických žalářů.

⁴³ Silvestr Braitto. Henri Lacordaire OP. Život – Studentská hlídka 5 (1922/23), s. 48–54. Viz také: týž. Velké jubileum. *Růže dominikánská* 53 (1939), s. 108–110.

⁴⁴ Silvestr Braitto. Apoštolské poslání řádu. In: *Dominikáni, co jsou a co chtějí*. Olomouc: Krystal, 1941, s. 72–80, zde 79. Více o Braitově díle a jeho inspiracích viz Ondřej Salvét. Silvestr Braitto (1898–1962): A Czech Story of the Corpus Mysticum Ecclesiology. *Ecclesiology* 7 (2011), s. 336–355.

⁴⁵ Lacordaire líčí církev a stát jako dvě nezávislé veličiny, které mají každá svou agendu a v oblastech společného zájmu se jejich vztahy upravují konkordátem, viz: Lacordaire. 6. konference (1835). In: *Conférences*, sv. 1, s. 69. Církev tedy považuje za garanta svobody jedince tváří in tvář hrozbám ztotočnění falešnými vůdci i za účinnou protiváhu vůči excesům ze strany legitimních autorit. Braitto naproti tomu, když odhlédneme od čistě neoscholasticky laděné kapitoly jeho církevní monografie (Silvestr Braitto. *Církev*. Olomouc: Krystal 1946), vnímá církev ve vztahu ke společnosti jako hráz proti nacionalismu (Silvestr Braitto. *Církev. Myšlenky a doklady*. Praha: Universum 1933, s. 130–136) i proti přemrštěnému individualismu: „Církev tak stojí jako jediná hráz [jak] proti zbožnění všemohoucího státu, tak také proti rozkladnému individualismu a sobectví“ (tamtéž, 130).

bylo – s těmito ideály zásadně rozcházela.⁴⁶ Stopy určitých výhrad vůči konkrétním postojům církve můžeme najít v Braitově kázání o charitě v církvi, kde pranýřuje malé nasazení katolíků v sociální oblasti.⁴⁷ To by ještě nebylo nic nečekaného, zvláště když si uvědomíme, že Braito v dětství dobře poznal, co je chudoba.

Skutečným překvapením je však velmi osobní výpověď ukrytá v Braitově posledním publikovaném spise, přesněji řečeno samizdatu, v kterém do češtiny převyprávěl původně francouzský životopis sv. Dominika,⁴⁸ přičemž srovnáním s originálem lze přesně určit Braitovy komentáře a vsuvky. Nejzajímavější z nich se nachází v pasáži, která pojednává o válce s albigenskými. Braito zde opouští francouzskou předlohu a – jistě aniž by hájil učení katarů – rozohňuje se proti ospravedlňování násilí náboženskými motivy: „Jestli si někdo nařká na násilné metody protikladných směrů, nechtě nezapomene, že staletí křesťanská a církevní moc užívala násilí všeho druhu, a tak mu naučila nositele a šířitele jiných směrů. Nic nespravíte dokazováním, že pravdu třeba hájit všemi prostředky i násilím. Protivníci neřikají nic jiného. A jsou podobně přesvědčeni o své pravdě, jako my o naší. Nepomohou výmluvy, neplatné omluvy. Ježíš učí jinak.“⁴⁹ Braito ponechává na čtenáři, aby si domyslel, co se skrývá pod označením „jiné směry“, ovšem jeho kritika tím spíše ještě získává na přesvědčivosti.

Na tomto místě je nezbytné dodat, že Braito se zabýval ekleziologií soustavně po celý svůj aktivní život, takže není možné podat syntézu jeho postojů k tomuto tématu na několika řádcích.⁵⁰ Ve stručnosti je však možné říci, že byl, podobně jako jeho vzor Lacordaire, skutečností církve uchvácen a měl potřebu se o tuto fascinaci dělit s druhými, aniž by přitom rezignoval na racionální reflexi. Jeho kritika církve, pokud

⁴⁶ Je samozřejmé, že Braito a všichni ostatní, kdo psali o církvi v podobném stylu, si sami musí nechat líbit kritiku, když ve svém idealismu sáhnou k přímému zamlčování hříchů církve. Viz k tomu stížnost Františka Pastora pražské konzistoři, o které referuje Vojtěch Novotný: *Česká katolická ekleziologie na počátku druhé poloviny 20. století*. In: týž (ed.). *Česká katolická ekleziologie druhé poloviny 20. století*. Praha: Karolinum 2007, s. 9–46, zde s. 32.

⁴⁷ Braito. *Církev* (1935), s. 141–142.

⁴⁸ Marie-Humbert Vicaire. *Histoire de Saint Dominique*, Paris: Éditions du Cerf 1957.

⁴⁹ Silvestr Braito, *Život sv. Dominika*, samizdat 1962, s. 72. O stránku dříve Braito předesílá: „Než se někdo odváží censurovat tyto řádky, ať si vzpomene, že já jsem nikoho nevykořisťoval, ale vypil si hořký kalich za ty, kteří s klidem a pobožným obličejem vykořisťovali každého jménem posvátného, nedotknutelného, Božího – protože jejich totiž majetku“ [neobvyklý slovosled v originále].

⁵⁰ Viz k tomu podrobněji: Ondřej Salvét. *Die sichtbare Gestalt des mystischen Leibes. Ekklesiologie von Silvestr M. Braito*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2011.

byla formulována, je kritika přátelská, protože nesměruje k destrukci ani neusiluje o vítězství v disputaci, ale spíše chce přispět k ještě větší kráse a přesvědčivosti onoho tajemství, kterým církev je.

4.3 Yves Congar, *OP*

Další dominikán, kterého v naší souvislosti nelze nezmínit, je Yves Congar (1904–1995). Vzhledem k dříve jmenovaným kritickým obhájcům církve je nejmladší, ale také relativně nejznámější. Zatímco Braitto i Lacordaire se zabývali církevní kritikou spíše příležitostně a jejich texty na toto téma jsou fragmentární, Congar vešel ve všeobecnou známost – mimo jiné – objemným spisem, jehož název lze přibližně přeložit „Pravá a falešná reforma v církvi“.⁵¹ Jedná se o „dodnes jediné globální teologické pojednání o kritice církve a její reformě“.⁵² Kniha o 571 stranách přesto není systematickou akademickou monografií, ale jde spíše o velmi rozsáhlou studii či esej, ovšem bohatě doplněnou odkazy na prameny i soudobou literaturu. Tato forma je pochopitelná vzhledem k tomu, že dílo neplní nějaké vědecké zadání, ale reaguje na aktuální situaci: na církev právě přšela kritika ze všech stran a zároveň uvnitř církve sílily hlasy volající po reformě.

Congar, fundamentální teolog a profesor známého řádového učení *Le Saulchoir*, nabízí v této rozjitřené atmosféře věcnou analýzu, proč a jak by se měla církev reformovat. V první části své knihy vychází z předpokladu, že Boží stvoření je proces, který spěje k završení a ke zvnitřnění, pokud jde o víru člověka,⁵³ a poukazuje na dvojí úskalí: fixace na určitou historickou formu⁵⁴ a nebezpečí záměny prostředků za cíle. Congar podrobně vysvětluje, že v průběhu dějin se může některá fáze zablokovat vůči dalšímu vývoji, takže dobře míněná věrnost již přijatému daru se stane překážkou naplnění a završení téhož daru.⁵⁵ K druhému zmíněnému riziku odkazuje na Charlese Péguyho, který popisuje smutnou realitu, že totiž pevně vymezené rámce a vnější for-

⁵¹ Congar, Réforme (viz pozn. 5).

⁵² Victor Conzemius. Die Kritik der Kirche. HFTh s. 11–26, zde s. 20.

⁵³ Následující výklad se opírá o kapitolu „A quels titres le Peuple de Dieu a-t-il besoin de se réformer?“ díla Congar. *Réforme*, s. 125–182.

⁵⁴ Congar tato úskalí spojuje se synagou a s farizejstvím. Nezapývá se přitom těmito fenomény pozdního židovství jako takovými, spíše je uvádí jako názorný příklad, který ovšem poněkud pokulhává, protože příchod Kristův je jistě něco víc než jen nová vývojová fáze. Další výklad se již soustředí autorovu tezi, že církev, aby naplnila Boží záměr, musí procházet různými etapami (tamtéž, s. 139).

⁵⁵ Tamtéž, s. 132. Věrnost časově podmíněné formě tak paradoxně způsobuje nevěrnost principu, který se v ní (dočasně) realizuje, srov. tamtéž s. 134.

my obvykle převezmou místo náležitější lidskému elánu a životnímu espritu a vytlačí jej. Přitom právě tento elán má ony formy vytvářet a v nich se rozvíjet. Tímto způsobem je postupně vylíčena karikatura „politické církve“, „juridické korporace“,⁵⁶ která je sama sobě příčinou i cílem. V této souvislosti Congar s určitým pochopením mluví o reformaci 16. století, kterou označuje slovy „protestantská revoluce“: Luther prý měl úspěch prostě proto, že na rozdíl od církve zahleděné jen do sebe hlásal evangelium, milost, svobodu v Ježíši Kristu, ovšem se sobě vlastní jednostranností a radikalitou.⁵⁷ Další dvě desítky stran jsou proto věnovány hledání reformy, která by se vyznačovala naopak vyvážeností a uvážlivostí. Výsledek je shrnut do tří negativně formulovaných bodů: 1) nedostatečnost čistě morální obnovy bez reformy církevních struktur, 2) neúčinnost evangelního přístupu, který by se omezil na náboženskou sféru a ignoroval by společenské a ekonomické nešvary, 3) návrat ke kořenům, který je jistě žádoucí, nestačí, pokud církev zároveň nebude usilovat o „harmonizaci se strukturami nového světa a obnovené společnosti“.⁵⁸

Stručně řečeno, na otázku, proč potřebuje církev reformu, Congar odpovídá, že ji potřebuje, aby se vyhnula nebezpečí ustrnutí v některé dějinné etapě a pokušení fixace na vnější formy na úkor zvnitřnění evangelního poselství. Na otázku, jak církev reformovat, předkládá k úvaze alespoň tři konkrétní negativní kritéria. Pokud jde o způsob provedení, Congar nejprve varuje před radikalismem⁵⁹ a pak zevrubně rozebírá, jací lidé by se měli reformy ujmout. Rozvíjí intuici, že by to měly být osoby vybavené darem prorocství, tedy „povoláním par excellence“, které spíše zemřou za svá slova, než aby mlčely.⁶⁰

V dalších dvou rozsáhlých částech své studie Congar rozebírá reformaci 16. století; ještě předtím vykládá čtyři pozitivní kritéria obnovy: bratrská láska, zachovávaní communia, trpělivost, návrat ke kořenům. Opravdová reforma je tedy taková, která nevyústí ve schizma, jak se to

⁵⁶ Tamtéž s. 148; odkaz na Péguyho tamtéž s. 144.

⁵⁷ Tamtéž s. 148–149.

⁵⁸ Tamtéž s. 178.

⁵⁹ To se děje v celé knize průběžně, ale nejdojemněji v samém závěru formou citace z Lacordairova životopisu od Josepha Theofila Foisseta: „Quels sont ceux dont la mémoire est demeurée pure? Ceux-là seuls qui n'ont jamais été extrêmes“ (citováno dle: Congar. *Réforme*, s. 509).

⁶⁰ Congar. *Réforme*, s. 202. Jako příklady takových postav jsou zmíněni Jana z Arku a Girolamo Savonarola.

stalo v 16. století. Protestantství je líčeno veskrze kriticky, přičemž sám autor se omlouvá za určitou jednostrannost této pasáže.⁶¹

Nakonec je třeba se zastavit u zřejmě nejzajímavější části celé rozsáhlé eseje. Jak už její název napovídá, ústřední otázka, kterou se dílo zabývá, zní: Proč někteří reformátoři zůstali i přes ústrky věrni katolické církvi a jiní skončili ve schizmatu? Congar nyní používá citace, kde je tatáž otázka formulována následovně: Proč s téměř totožnými reformními myšlenkami přicházejí velcí mužové a ženy na jedné straně a veřejní buřiči na straně druhé? Odpověď zní: Pouze velcí mužové a ženy dokázali uvěřit, že církev lze zachránit jen církví. Možná nepřekvapí, že citát pochází od Lacordaira, konkrétně z jeho spisu „Život sv. Dominika“.⁶² Myšlenkový odkaz Henriho Lacordaira lze tedy chápat jako spojovací článek mezi Congarem a Braittem, kteří se podle všeho osobně neznali ani nebyli v kontaktu. Všichni tři následovníci sv. Dominika se také shodují v tom, že klíč k reformě církve nelze hledat nikde jinde než uvnitř téže církve, které je tedy nutno zachovat – při vší kritice – bezpodmínečnou věrnost.

Závěrem

Bylo by jistě možné ještě libovolně dlouho slovo od slova zkoumat spisy různých autorů píšících o církvi, identifikovat v nich kritická stanoviska a případně zkoumat a hodnotit, jak se vyvíjel jejich vztah k instituční církvi. Tím bychom se však míjeli s podstatou věci, kterou je sama reforma. Jak se ukázalo, reforma je a vždy byla v církvi přítomna. Lze říci, že už Pavel z Tarsu pojímal církev jako zaměřenou k neustálé reformě – a rozhodně nejen tím, že otevřeně kritizoval jejího představitele Petra (srov. Gal 2,11). Pavel totiž pojmenoval něco, co lze vystopovat už ve Starém zákoně a co bychom mohli označit jako „aspekt niternosti“.⁶³ Když mluví o rozporu mezi svou vůlí a svými skutky (srov. Řím 7,15 a jinde), opouští tím dosud v antice platný před-

⁶¹ Tamtéž, s. 13: „Nous pensons que notre exposé des positions protestantes n'est pas faux, mais qu'il est incomplet.“

⁶² Jde o volnou parafrázi, která v originále zní: „De combien peu différent souvent les pensées qui font les grands hommes, et celles qui ne font que les perturbateurs publics“ (tamtéž, s. 212).

⁶³ Milan Hanyš. Radikální nadcivilizace a orthodoxie: o některých nezamýšlených důsledcích teologie Pavla z Tarsu. In: Johann P. Arnason – Ladislav Benyovszky – Marek Skovajsa (ed.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togg 2010, s. 271–287, zde s. 280.

poklad, že nitro člověka je vždy v souladu s vnější formou.⁶⁴ Jestliže však tento soulad přestává být samozřejmostí, pak jeho dosažení i udržení je možné jen za cenu soustavného úsilí. Tím zřejmě nelze myslet jen privátní úsilí jednotlivce ve smyslu přizpůsobení se dané formě ani pouhé promýšlení či přetváření forem papežem či nějakou vybranou skupinou. Naopak je nasnadě, že se jedná o trvalou charakteristiku života křesťana i celého křesťanstva, která musí zahrnovat obojí, a to synergicky a pokud možno v harmonickém souladu.

Velcí mužové jako Lacordaire nebo Congar, k nimž můžeme do značné míry řadit i Silvestra Braitu, dokázali zůstat syny církve přes mnohé nespravedlivé ústrky uvnitř a navzdory útokům zvenku. Jejich kritické výroky či soustavnější analýzy a návrhy reforem jsou výrazem péče o církve a jejich hluboký vhled do těchto zásadních otázek dává dnešním teologům i zainteresovaným křesťanům možnost diferencovaněji vnímat odkaz architektů té podoby církve, která později zavedla příležitost ke kritice. Zároveň tak vzniká možnost vnímat v novém světle činnost „buřičů“, tedy těch reformátorů, kteří se s církví své doby rozešli.

Všichni tři zmínění řeholníci, podobně jako velké množství jejich současníků, nechtěli primárně církve kritizovat, ale chtěli jí připomenout poslání sloužit věřícím a zároveň posílit vztah věřících k církvi. K tomu bych chtěl připojit svou osobní naději, že totéž lze aspoň do značné míry tvrdit o všech reformátorských postavách minulosti, ať už do jejich dějin vstoupili jako kacíři, jako kanonizovaní svatí, nebo jako obojí, jak se to podařilo např. Janě z Arku. Jejich kritika církve byla někdy mírumilovná, jindy intenzivní až vášnivá. Slova napomenutí či upozornění na nepravost však vždy tryskala z jejich vztahu k církvi, živého a intenzivního. Je jistě pochopitelné, že zpětně máme tendenci přisuzovat zásluhy o pravou církevní reformu některým osobnostem a u jiných spíše zdůrazňovat jednostrannost či chyby. Bylo by však nesprávné někomu z reformátorů a priori upírat onu zmíněnou kvalitu jejich vztahu k církvi jako takového.

Závěr by tedy mohl znít: „novoty“, výzva ke změně, poukazování na nedostatky i nové věroučné impulsy jsou slučitelné s láskou a oddaností vůči církvi a není třeba se jich děsit.⁶⁵ Kdyby toto zjištění bylo

⁶⁴ Tamtéž, s. 274.

⁶⁵ Congar mluví o tzv. *misoneismu*, tedy postoji, kdy výraz „novota“ se stává synonymem pro „blud“ (Congar. *Réforme*, s. 163); na jiném místě však nedůvěru církve k novotám obhajuje (tamtéž, s. 484–485).

samo o sobě novotu, museli bychom z toho vyvodit, že církev v dřívější době považovala svou reformu za nežádoucí. To je však prokazatelně zavádějící tvrzení. Pokud však církev považuje reformní úsilí za prospěšné, pak se musíme alespoň pokusit v tomto smyslu interpretovat i dřívější namnoze kaceřované reformátory. Jsou-li oni sami hříšní a jejich jednání mnohdy chybné či politicky naivní, nelze o tom mlčet. Ale to ještě nemá být důvodem k zavržení díla, kterému sloužili. Rovněž osobní selhání představitelů církve představují samostatnou kapitolu, kterou nelze opomíjet a už vůbec ne bagatelizovat, ale která by neměla zcela odvést pozornost od samotné otázky církve a pravdivé reformy, která je možná jedině v této církvi samé a skrze ni.

Tak jako sama Kristova církev, i její reforma potřebuje ochranu před totální diskreditací a následnou destrukcí, která spočívá v moudrém rozlišování mezi nezpochybnitelnou ryzostí samotného díla – církve – na straně jedné a mezi nedostatečností, nepružností či vyloženou zkosnatělostí některých dějinných forem na straně druhé. Je možné myslet církev a reformu jako jediný příběh, jako setkání Nejsvětější Boží Trojice s hříšným člověkem, jako tajemství přebývání věčného Božství v lidském prostoru a čase?

*Lupenická 43
19016 Praha 9 – Koloděje
e-mail: ondrej.salvet@centrum.cz*