



ACTA

České biskupské konference

ROČNÍK 2025 | ČÍSLO **20**

VYDALA ČESKÁ BISKUPSKÁ KONFERENCE

PRAHA, 1. PROSINCE 2025

(PRO VNITŘNÍ POTŘEBU)

Obsah

I. PAPEŽSKÉ DOKUMENTY

1. Poselství ke Světovému dni míru (1. ledna 2025)	4
2. Poselství ke Světovému dni sdělovacích prostředků (24. ledna 2025) ...	12
3. Poselství ke Světovému dni misí (25. ledna 2025)	17
4. Poselství k postní době (6. února 2025)	23
5. Poselství ke Světovému dni modliteb za povolání (19. března 2025)	26
6. Poselství ke Světovému dni chudých (13. června 2025)	30
7. Poselství ke Světovému dni seniorů a prarodičů (26. června 2025)	34
8. Poselství ke Světovému dni modliteb za péči o stvoření (30. června 2025)	38
9. Poselství ke Světovému dni mládeže 2025 (7. října 2025)	41

II. DOKUMENTY STÁTNÍHO SEKRETARIÁTU A DIKASTERIÍ ŘÍMSKÉ KURIE

1. Dikasterium pro podporu jednoty křesťanů - Římský biskup: Primát a synodalita v ekumenickém dialogu a v reakcích na encykliku Ut unum sint (2024)	48
2. Dekret Dikasteria pro klérus Secundum probatum stanovící kázeň ohledně úmyslů mší svatých (20. dubna 2025)	173
3. Dikasterium pro nauku víry - Mater Populi fidelis - Doktrinální Nóta o některých mariánských titulech, které se vztahují k Mariině spoluúčasti na díle spásy (7. října 2025)	179
4. Apoštolský list NAKRESLIT NOVÉ MAPY NADĚJE papeže Lva XIV. u příležitosti 60. výročí koncilní deklarace Gravissimum educationis (27. října 2025)	226
5. Apoštolský list „In unitate fidei“ papeže Lva XIV. u příležitosti 1700. výročí Nicejského koncilu (23. listopadu 2025)	240

III. ZMĚNY V KODEXU KANONICKÉHO PRÁVA

1. Vysvětlující poznámka Dikasteria pro legislativní texty Il diritto canonico o zákazu mazání záznamů ve farních matrikách křtů (7. dubna 2025)	254
--	-----

I.

PAPEŽSKÉ
DOKUMENTY

1.

POSELSTVÍ SVATÉHO OTCE FRANTIŠKA K 58. SVĚTOVÉMU DNI MÍRU

1. LEDNA 2025

Odpusť nám naše dluhy, uděl nám svůj pokoj

I. Naslouchat volání ohroženého lidstva

1. Na prahu tohoto nového roku, který nám daroval náš nebeský Otec, jubilejního roku zasvěceného naději, přeji co nejupřímněji mír každé ženě a každému muži, zvláště těm, kteří se cítí sklíčení svým životním stavem, odsouzení svými vlastními chybami, zdrceni soudy druhých a nevidí už žádnou perspektivu svého života. Všem vám přeji naději a pokoj, neboť toto je milostivý rok, který vyvěrá ze Srdce Vykupitele!

2. V roce 2025 slaví katolická církev Jubileum, událost, která naplňuje srdce nadějí. Jubileum má svůj původ ve staré židovské tradici, kdy troubení na beraní roh (hebrejsky *yobel*) každých čtyřicet devět let ohlašovalo období milosti a osvobození pro všechnen lid (srov. Lv 25,10). Toto slavnostní troubení se mělo v ideálním případě ozývat po celém světě (srov. Lv 25,9), aby byla znovu nastolena Boží spravedlnost v různých oblastech života: v užívání půdy, ve vlastnictví majetku, ve vztahu k bližnímu, zejména k těm nejchudším a k těm, kteří upadli v nemilost. Troubení na roh připomínalo všem lidem, bohatým i chudým, že žádný člověk nepřichází na svět, aby byl utlačován: jsme bratři a sestry, děti téhož Otce, zrozené ke svobodě podle Pánovy vůle (srov. Lv 25,17.25.43.46.55).

3. I dnes je Jubileum událostí, která nás vybízí, abychom usilovali o Boží osvobozující spravedlnost na celé zemi. Místo troubení na roh bychom na začátku tohoto milostivého roku chtěli naslouchat

„zoufalému křiku o pomoc“,¹ který se podobně jako hlas krve spravedlivého Ábela ozývá z mnoha koutů země (srov. Gn 4,10) a kterému Bůh nikdy nepřestává naslouchat. A my se zase cítíme být povoláni k tomu, stát se hlasem tolika případů vykořisťování země a útlaču bližních.² Takové nespravedlnosti na sebe někdy berou podobu toho, co svatý Jan Pavel II. nazval „strukturami hříchu“,³ protože nejsou způsobeny pouze nepravostí některých osob, ale takřikajíc se zakořenily a jsou založeny na rozsáhlé spoluvině.

4. Každý z nás se musí cítit určitým způsobem odpovědný za devastaci, které je vystaven náš společný domov, počínaje činy, které, byť jen nepřímě, živí konflikty, jež sužují lidstvo. Odlišné, ale vzájemně propojené systémové problémy, které trápí naši planetu,⁴ se tak vzájemně prolínají. Mám na mysli zejména nerovnosti všeho druhu, nelidské zacházení s migranty, zhoršování životního prostředí, zmatek úmyslně vyvolaný dezinformacemi, odmítání jakéhokoli dialogu a obrovské finance vydané na vojenský průmysl. To vše jsou faktory, které reálně ohrožují existenci celého lidstva. Na počátku tohoto roku proto chceme naslouchat volání lidstva, abychom se cítili povoláni, my všichni, společně i každý jednotlivě, zpretrhat řetězy nespravedlnosti a hlásat Boží spravedlnost. Nestačí jen několik příležitostných filantropických skutků. Aby mohlo dojít k trvalé proměně, je třeba provést kulturní a strukturální změny.⁵

II. Kulturní změna: všichni jsme dlužníci

5. Jubilejní rok nás vybízí k různým změnám, k tomu, abychom se zabývali současným stavem nespravedlnosti a nerovnosti, a připomíná nám, že pozemská dobra nejsou určena jen několika privilegovaným,

1 František, bula k vyhlášení Jubilejního roku 2025 *Spes non confundit* (9. května 2024), č. 8.

2 Srov. sv. Jan Pavel II., ap. list *Tertio millennio adveniente* (10. listopadu 1994), č. 51.

3 Sv. Jan Pavel II., enc. *Sollicitudo rei socialis* (30. prosince 1987), č. 36.

4 Srov. František, Promluva k účastníkům setkání organizovaného Papežskou akademií věd a sociálních věd, 16. května 2024.

5 Srov. František, ap. ex. *Laudate Deum* (4. října 2023), č. 70.

nýbrž všem.⁶ Možná bude užitečné si připomenout, co napsal sv. Basil Veliký: „Ale pověz mi, které věci jsou tvoje? Odkud jsi je vzal, aby se staly součástí tvého života? [...]“

Nevyšel jsi snad z matčina lůna úplně nahý? Nevrátíš se snad opět nahý do země? Odkud se vzalo to, co máš teď? Kdybys řekl, že to k tobě přišlo náhodou, popřel bys Boha, neuznal bys Stvořitele a nebyl bys vděčný Dárci.“⁷

Když chybí vděčnost, člověk přestává vnímat Boží dary. Ve svém nekonečném milosrdenství však Pán neopouští hříšné lidstvo, spíše potvrzuje *dar* života spásným *odpuštěním*, které všem nabízí skrze Ježíše Krista. Proto nás Ježíš, když nás učí modlitbě „Otče náš“, vyzývá, abychom prosili: „Odpusť nám naše viny“ (Mt 6,12).

6. Když člověk opomíjí své vlastní pouto s Otcem, začne se domnívat, že vztahy s druhými se mohou řídit logikou vykořisťování, kdy si nejsilnější nárokují právo převahy nad nejslabšími.⁸ Stejně jako v Ježíšově době elity profitovaly z utrpení nejchudších, tak i dnes v propojené globální vesnici⁹ mezinárodní systém, pokud není živen logikou solidarity a vzájemné provázanosti, plodí nespravedlnosti prohlubované korupcí, které jsou pastí pro chudé země. Logika vykořisťování dlužníka také výstižně popisuje současnou „dluhovou krizi“, která postihuje řadu zemí, zejména v jižní části světa.

7. Neúnavně stále opakuji, že zahraniční dluh se stal nástrojem kontroly, jehož prostřednictvím některé vlády a soukromé finanční instituce nejbohatších zemí bez skrupulí vykořisťují lidské a přírodní zdroje nejchudších zemí, aby uspokojily potřeby svých vlastních trhů.¹⁰ K tomu je třeba připočíst skutečnost, že některé národy, které jsou již zatíženy mezinárodním dluhem, jsou nuceny nést také břemeno

6 Srov. *Spes non confundit*, č. 16.

7 Sv. Basil Veliký, *Homilia de avaritia*, 7, in PG 31, 275.

8 Srov. František, enc. *Laudato si'* (24. května 2015), č. 123.

9 Srov. František, katecheze, 2. září 2020, in *L'Osservatore Romano*, 3. září 2020, s. 8.

10 Srov. František, promluva k účastníkům setkání „Dluhová krize na globálním Jihu“, 5. června 2024.

ekologického dluhu vyspělejších zemí.¹¹ Ekologický dluh a zahraniční dluh jsou dvě strany téže mince, této logiky vykořisťování, která vrcholí v dluhové krizi.¹² S odkazem na letošní Jubilejní rok vyzývám mezinárodní společenství, aby podniklo kroky k odpuštění zahraničního dluhu a uznalo existenci ekologického dluhu mezi Severem a Jihem. Je to výzva k solidaritě, ale především ke spravedlnosti.¹³

8. Kulturní a strukturální změna k překonání této krize nastane, až konečně uznáme, že všichni jsme děti Otce, a před ním vyznáme, že všichni jsme dlužníky, ale že také potřebujeme jeden druhého, podle logiky sdílené a rozmanité odpovědnosti. „Jednou provždy objevíme, že potřebujeme jeden druhého a že jsme si jeden druhému dlužníky.“¹⁴

III. Cesta naděje – tři možné kroky

9. Pokud dovolíme, aby se našich srdcí dotkly tyto nezbytné změny, může každému z nás Jubilejní rok znovu otevřít cestu naděje. Naděje pramení ze zkušenosti Božího milosrdenství, které je vždy neomezené.¹⁵

Bůh, který nikomu nic nedluží, stále obdarovává všechny lidi milostí a milosrdenstvím. Izák Syrský, církevní otec východní církve ze 7. století, napsal: „Tvá láska je větší než mé dluhy. Je málo mořských vln ve srovnání s množstvím mých hříchů, ale když zvážíme mé hříchy, ve srovnání s tvou láskou se rozplynou jako pára.“¹⁶ Bůh nepočítá zlo spáchané člověkem, ale je nekonečně „bohatý v milosrdenství,

11 Srov. František, promluva na Konferenci OSN o změně klimatu (COP 28), 2. prosince 2023.

12 Srov. Promluva k účastníkům setkání „Dluhová krize na globálním Jihu“, 5. června 2024.

13 Srov. *Spes non confundit*, č. 16.

14 František, enc. *Fratelli tutti* (3. října 2020), č. 35.

15 Srov. *Spes non confundit*, č. 23.

16 Izák Syrský, *Promluva X* (Třetí sbírka), *Modlitba, kterou se baví samotáři*, 100–101, in CSCO 638, 115. Svatý Augustin dokonce tvrdí, že Bůh se nikdy nepřestává činit dlužníkem člověka: „Protože ‚na věky je tvé milosrdenství‘, ráčíš se svými sliby stát dlužníkem těch, kterým odpouštíš všechny dluhy“ (srov. *Confessiones*, 5,9,17, in PL 32, 714).

z velké lásky, jíž si nás zamiloval“ (Ef 2,4, ČEP). Zároveň slyší volání chudých a země. Na začátku tohoto roku se stačí na chvíli zastavit a pomyslet na milost, s níž pokaždé odpouští naše hříchy a promíjí všechny naše dluhy, aby naše srdce zaplavila naděje a pokoj.

10. Proto Ježíš v modlitbě Otče náš vyslovuje velmi náročný požadavek „jako i my odpouštíme našim viníkům“ poté, co jsme prosili Otce o odpuštění vlastních vin (srov. Mt 6,12). Aby člověk mohl odpustit dluh nebo vinu druhým a dát jim naději, musí být jeho vlastní život ve skutečnosti naplněn stejnou nadějí, která pramení z Božího milosrdenství. Naděje překypuje štědrostí, je prosta vypočítavosti, nepočítá podle kapes dlužníků, nejde jí o vlastní zisk, ale má na mysli jen jediný cíl – pozvednout ty, kdo padli, obvázat zlomené srdce, osvobodit ze všech podob otroctví.

11. Rád bych proto na začátku tohoto Roku milosrdenství navrhl tři kroky, které mohou vrátit důstojnost životu celých národů a umožnit jim vydat se na cestu naděje, aby se podařilo překonat dluhovou krizi a aby se všichni mohli znovu považovat za dlužníky, jimž bylo odpuštěno. Především navazuji na výzvu svatého Jana Pavla II. u příležitosti Jubilea v roce 2000, abychom uvažovali „o snížení, ne-li vůbec o vymazání mezinárodního dluhu, který zatěžuje budoucnost mnoha národů“.¹⁷ Bohatší země, když uznají svůj ekologický dluh, by se měly cítit povolány udělat vše pro to, aby odpustily dluhy těm zemím, které nejsou schopny splácet to, co dluží. Aby se však nejednalo o ojedinělý akt dobročinnosti, který pak může znovu odstartovat začarovaný kruh financování a zadlužování, je zároveň zapotřebí vytvořit novou finanční architekturu, která povede k vytvoření globální finanční charty, založené na solidaritě a harmonii mezi národy.

Dále vyzývám k pevnému odhodlání zasazovat se o úctu k důstojnosti lidského života, od početí až po přirozenou smrt, aby si každý člověk mohl vážit svého života a hledět do budoucnosti s nadějí a touhou po rozvoji a štěstí pro sebe i své děti. Bez životní naděje se totiž v srdcích mladých lidí těžko rodí touha plodit další životy. Zejména zde bych chtěl znovu vyzvat ke konkrétnímu gestu, které by posílilo

kulturu života. Mám na mysli zrušení trestu smrti ve všech zemích. Toto opatření totiž kromě toho, že ohrožuje nedotknutelnost života, ničí veškerou naději člověka na odpuštění a obnovu.¹⁸

Rovněž si dovoluji vznést další výzvu, a to s odvoláním na sv. Pavla VI. a Benedikta XVI.,¹⁹ ve prospěch mladé generace, v této době poznamenané válkami: použijme alespoň pevně stanovené procento peněz vydávaných na zbrojení na založení světového fondu, který by definitivně odstranil hlad a umožnil vzdělávání v nejchudších zemích a podpořil udržitelný rozvoj v boji proti klimatickým změnám.²⁰ Měli bychom se snažit odstranit jakoukoli záminku, která by mohla vést mladé lidi k tomu, aby považovali svou budoucnost za beznadějnou nebo aby je ovládla touha pomstít krev svých drahých. Budoucnost je darem k překonání chyb minulosti, k budování nových cest míru.

IV. Cílem je mír

12. Ti, kdo se prostřednictvím navržených kroků vydají na cestu naděje, uvidí stále blíže vytoužený cíl, kterým je mír. Žalmista nás utvrzuje v tomto příslibu: až se „milosrdenství a věrnost potkají, políbí se spravedlnost a pokoj“ (Ž 85,11). Když odložím zbraň dluhu a vrátím sestře nebo bratrovi cestu naděje, přispívám k obnově Boží spravedlnosti na této zemi a kráčím s tímto člověkem k cíli, k míru. Jak řekl sv. Jan XXIII., pravý mír může vzejít pouze ze srdce zbaveného úzkosti a strachu z války.²¹

13. Kéž je rok 2025 rokem, v němž sílí mír! Ten pravý a trvalý mír, který se nezastaví u hádek o smlouvy ani u stolů lidských

18 Srov. *Spes non confundit*, č. 10.

19 Srov. sv. Pavel VI., enc. *Populorum progressio* (26. března 1967), č. 51; Benedikt XVI., promluva k diplomatickému sboru akreditovanému u Svatého stolce, 9. ledna 2006; týž, postsynod. ap. ex. *Sacramentum caritatis* (22. února 2007), č. 90.

20 Srov. enc. *Fratelli tutti*, č. 262; Frantrišek, promluva k diplomatickému sboru akreditovanému u Svatého stolce, 8. ledna 2024; týž, promluva na Konferenci OSN o změně klimatu (COP 28), 2. prosince 2023.

21 Srov. Jan XXIII., enc. *Pacem in terris* (11. dubna 1963), č. 61.

kompromisů.²² Hledejme pravý mír, který Bůh dává odzbrojenému srdci, srdci, které se nesnaží vypočítávat, co je moje a co tvoje; srdci, které rozpouští sobectví v ochotě vyjít vstříc druhým; srdci, které neváhá uznat, že je vůči Bohu dlužníkem, a proto je připraveno odpustit dluhy, které utlačují bližního; srdci, které překonává sklíčenost ohledně budoucnosti nadějí, že každý člověk je přínosem pro tento svět.

14. Odzbrojení srdce je gesto, které se týká všech, od prvního po poslední, od malých po velké, od bohatých po chudé. Někdy stačí něco tak prostého jako se na druhého „usmát, projevit mu přátelství, bratrsky na něj pohledět, upřímně mu naslouchat nebo bezděčně posloužit“.²³ Těmito malými–velkými gesty se přibližujeme k cíli, kterým je mír, a dostaneme se tam tím rychleji, čím více na cestě po boku našich znovunalezených bratrů a sester zjistíme, že jsme se již změnilí oproti tomu, jací jsme byli na začátku. Mír totiž nepřichází jen s koncem války, ale se začátkem nového světa, světa, v němž objevíme sami sebe jiné, vzájemně bližší a bratrštější, než bychom si představovali.

15. Daruj nám svůj pokoj, Pane! To je modlitba, kterou vznáším k Bohu, když posílám novoroční pozdravy hlavám států a vlád, předsedům mezinárodních organizací, představitelům různých náboženství a všem lidem dobré vůle.

22 Srov. Chvilé modlitby u příležitosti 10. výročí „Výzvy za mír ve Svaté zemi“, 7. června 2024.

23 *Spes non confundit*, č. 18.

Odpusť nám naše viny, Pane,
jako i my odpouštíme našim viníkům,
a v tomto kruhu odpuštění nám daruj svůj pokoj,
ten pokoj, který můžeš dát jen ty
těm, kdo nechají svá srdce odzbrojit,
těm, kdo s nadějí chtějí odpustit svým bratrům jejich dluhy,
těm, kteří bez obav vyznávají, že jsou tvými dlužníky,
těm, kdo nezůstávají hluchí k volání těch nejchudších.

Dáno ve Vatikánu 8. prosince 2024

FRANTIŠEK

POSELSTVÍ SVATÉHO OTCE FRANTIŠKA K 59. SVĚTOVÉMU DNI SDĚLOVACÍCH PROSTŘEDKŮ

**Sdílejte pokorně naději, která je ve vašich srdcích
(srov. 1 Petr 3,15–16)**

Drazí bratři a sestry!

V této době, která se vyznačuje dezinformacemi a polarizací, kdy několik mocenských center ovládá nebývalé množství dat a informací, se na vás obracím s vědomím, jak velice je vaše práce novinářů a komunikátorů potřebná – nyní více než kdy jindy. Potřebujeme vaše odvážené rozhodnutí postavit do centra komunikace osobní a kolektivní odpovědnost vůči bližním.

Když uvažuji o Jubileu, které letos slavíme, jako o čase milosti v této neklidné době, chtěl bych vás tímto poselstvím vyzvat, abyste se stali hlasateli naděje, a to tak, že začnete obnovou své práce a poslání v duchu evangelia.

Odzbroit komunikaci

Komunikace dnes příliš často nevzbuzuje naději, ale strach a zoufalství, předsudky a zášť, fanatismus, a dokonce i nenávisť. Příliš často zjednodušuje realitu, aby vyvolala instinktivní reakce; používá slova vyhrocená na ostří nože; dokonce si vypomáhá falešnými nebo umně zkrácenými informacemi, aby vyslala zprávy, které mají vyburcovat, provokovat a zraňovat. Již několikrát jsem zdůrazňoval potřebu „odzbroit“ komunikaci, očistit ji od agresivity. Nikdy se totiž nevyplácí redukovat realitu na slogany. Počínaje televizními *talk show* a konče slovními válkami na sociálních sítích, všichni registrujeme hrozbu, že převládne paradigma konkurence, protikladů, vůle ovládat a vlastnit veřejné mínění a manipulovat s ním.

Existuje také další znepokojivý jev: to, co bychom mohli nazvat „programovaným rozptylováním pozornosti“ prostřednictvím digitálních systémů, které tím, že si nás profilují podle logiky trhu, mění naše vnímání reality. Tak se stává, že jsme často bezmocnými svědky jakési atomizace zájmů, což nakonec podkopává základy našeho bytí jako společenství, naši schopnost spolupracovat pro společné dobro, naslouchat si navzájem a chápat důvody toho druhého. Zdá se tedy, že označit někoho za „nepřítele“, proti němuž se lze verbálně vymezit, je k vlastnímu prosazení nezbytné. A když se nám druhý stane „nepřítelem“, když zatemníme jeho tvář a důstojnost, abychom se mu mohli vysmívat a zesměšňovat ho, ztrácíme i možnost vytvářet naději. Jak nás učil P. Tonino Bello, všechny konflikty „nacházejí své kořeny v tom, že mizí tváře“.¹ Této logice se nemůžeme poddat.

Doufat není ve skutečnosti vůbec snadné. Georges Bernanos řekl, že „doufají jen ti, kdo měli odvahu zbavit se iluzí a lží, v nichž nacházeli jistotu a které falešně považovali za naději. [...] Naděje je riziko, které je třeba podstoupit. Je to riziko všech rizik.“² Naděje je skrytá ctnost, houževnatá a trpělivá. Pro křesťany však naděje není nepovinnou volbou, ale nevyhnutelnou podmínkou. Jak připomněl Benedikt XVI. v encyklice *Spe salvi*, naděje není pasivní optimismus, ale naopak „performativní“ ctnost, která je schopna měnit život: „Kdo má naději, žije odlišně; byl mu dán nový život“ (č. 2).

S pokorou obhájit naději, kterou v sobě máme

V prvním Petrově listu (3,15–16) nacházíme obdivuhodnou syntézu, v níž je naděje dána do souvislosti s křesťanským svědectvím a komunikací: „Mějte v srdci posvátnou úctu ke Kristu jako k Pánu a buďte stále připraveni obhájit se před každým, kdo se vás ptá po důvodech vaší naděje, ale ovšem s jemností a skromností.“ Rád bych se zastavil u tří poselství, která můžeme z těchto slov vyvodit.

1 „La pace come ricerca del volto“, in *Omellie e scritti quaresimali*, („Mír jako hledání tváře“ in *Homilie a postní spisy*), Molfetta 1994, s. 317.

2 Georges Bernanos, *La liberté, pour quoi faire?*, Paris 1995, it. překl. *A che serve questa libertà*, in *Lo spirito europeo e il mondo delle macchine*, Milano 1972, s. 255–256.

„Mějte v srdci posvátnou úctu ke Kristu jako k Pánu“; naděje křesťanů má svou tvář, tvář vzkříšeného Pána. Jeho příslib, že bude stále s námi, nám skrze dar Ducha Svatého umožňuje doufat i proti veškeré naději a vidět skrytou dobrotu, i když se zdá, že je vše ztraceno.

Druhé poselství nás vyzývá, abychom byli připraveni vysvětlit naději, která je v nás. Zajímavé je, že apoštol nás vybízí, abychom se obhájili „před každým, kdo se nás ptá po důvodech naší naděje“. Křesťané nejsou v první řadě těmi, kdo „mluví“ o Bohu, ale těmi, kdo jsou obrazem krásy jeho lásky a nového způsobu prožívání všeho. Je to žitá láska, která provokuje k otázce a vyžaduje odpověď: Proč tak žijete? Proč jste takoví?

Ve výroku svatého Petra nakonec nacházíme ještě třetí poselství: na tuto otázku je třeba odpovídat „s jemností a skromností“. Komunikace křesťanů – ale řekl bych i komunikace obecně – by měla být protkána jemností a blízkostí; jako rozhovor společníků na cestě. To byla metoda největšího komunikátora všech dob, Ježíše Nazaretského, který na cestě vedl dialog se dvěma emauzskými učedníky a zapaloval jejich srdce tím, jak vykládal události ve světle Písma.

Proto sním o komunikaci, která z nás dokáže učinit společníky na cestě s tolika našimi bratry a sestrami, aby v nich v tak těžkých časech znovu zažehla naději. Komunikaci, která dokáže promlouvat k srdci, vzbuzovat nikoli vášnivé reakce obrany a hněvu, ale postoje otevřenosti a přátelství; která se dokáže zaměřit na krásu a naději i v těch zdánlivě nejzoufalejších situacích; která dokáže vyvolat angažovanost, empatii a zájem o druhé. Takovou komunikaci, která nám pomáhá „uznat důstojnost každé lidské bytosti a společně pečovat o náš společný domov“.³

Sním o komunikaci, která neprodává iluze ani obavy, ale dokáže dávat důvody k naději. Martin Luther King řekl: „Pokud mohu někomu pomoci, když jdu kolem, pokud mohu někoho povzbudit slovem nebo písní... pak můj život nebude marný.“⁴ Abychom toho dosáhli, musíme se léčit z „nemoci“ chtít vyniknout a soustředit se na sebe a vyhýbat se riziku, že budeme mluvit jeden přes druhého. Dobrý komunikátor dbá na to, aby ti, kdo poslouchají, čtou nebo se dívají,

3 František, enc. *Dilexit nos*, č. 217, Praha 2025.

4 Martin Luther King, kázání *The Drum Major Instinct*, 4. února 1968.

mohli být zapojeni, mohli být nablízku, mohli najít to nejlepší ze sebe a vstoupit s těmito postoji do vyprávěných příběhů. Taková komunikace nám pomáhá stávat se „poutníky naděje“, jak uvádí motto Jubilea.

Doufat společně

Naděje je vždy komunitární projekt. Zamysleme se na chvíli nad velikostí poselství tohoto roku milosti: jsme zváni všichni – opravdu všichni! –, abychom začali znovu, abychom dovolili Bohu, aby nás pozvedl, aby nás objal a zahrnul milosrdenstvím. V tom všem se prolíná osobní i komunitární rozměr. Vydáváme se na cestu společně, putujeme s tolika bratry a sestrami a společně procházíme Svatou bránou.

Jubileum má mnoho sociálních důsledků. Pomysleme například na zprávu o milosrdenství a naději pro ty, kdo žijí ve vězeních, nebo na výzvu k blízkosti a něžnosti vůči těm, kdo trpí a nacházejí se na okraji.

Jubileum nám připomíná, že ti, kdo se stanou tvůrci pokoje, „budou nazváni Božími syny“ (Mt 5,9). A tak nám otevírá naději, upozorňuje nás na potřebu pozorné, jemné a reflexivní komunikace, schopné ukazovat cesty dialogu. Proto vás povzbuzuji, abyste objevovali a vyprávěli mnohé příběhy dobra ukryté v záhybech zpráv; abyste napodobovali zlatokopy, kteří neúnavně prosívají písek a hledají drobné zlaté zrnko. Je dobré tato semínka naděje nacházet a dávat o nich vědět. Pomáhá to světu, aby byl o něco méně hluchý k volání těch nejmenších, o něco méně lhostejný, o něco méně uzavřený. Buďte vždy schopni nacházet jiskřičky dobra, které nám umožňují doufat. Tato komunikace může pomoci tkát společenství, abychom se cítili méně osamělí, abychom znovu objevili důležitost toho, že kráčíme společně.

Nezapomínat na srdce

Drazí bratři a sestry, tváří v tvář závratným výdobytkům techniky vás vyzývám, abyste pečovali o své srdce, tedy o svůj vnitřní život. Co to znamená? Naznačím vám několik cest.

Buďte mírní a nikdy nezapomínejte na tvář druhého; promlouvejte k srdcím žen a mužů, v jejichž službách konáte svou práci.

Nedovolte, aby se vaše komunikace řídila instinktivními reakcemi. Vždycky zasévejte naději, i když je to těžké, i když to něco stojí, i když se zdá, že to nepřináší ovoce. Snažte se praktikovat komunikaci, která může uzdravovat rány našeho lidství.

Dávejte prostor důvěře srdce, které jako tenká, ale odolná květina nepodléhá ničivým vlivům života, ale rozkvétá a roste na místech nejméně očekávaných: v naději matek, které se každý den modlí, aby se jejich synové vrátili ze zákopů válečného konfliktu; v naději otců, kteří s velkým rizikem a překážkami migrují za lepší budoucnost; v naději dětí, které si dokážou hrát, smát se a věřit v život i uprostřed válečných trosek a na nuzných cestách chudinských čtvrtí.

Bud'te svědky a podporovateli komunikace bez nepřátelství, pomáhajte šířit kulturu péče, budovat mosty a bořit viditelné i neviditelné zdi naší doby. Vyprávějte příběhy prodechnuté nadějí, berte si k srdci náš společný osud a společně pište příběh naší budoucnosti.

To vše můžete a můžeme dělat s Boží milostí, kterou nám Jubileum pomáhá přijímat v hojnosti. Za to se modlím a žehnám každému z vás a vaší práci.

Dáno v Římě u Sv. Jana v Lateránu dne 24. ledna 2025, v den památky svatého Františka Saleského

FRANTIŠEK

POSELSTVÍ SVATÉHO OTCE FRANTIŠKA KE SVĚTOVÉMU DNI MISIÍ 2025

Misionáři naděje mezi národy

Drazí bratři a sestry!

Pro Světový den misií v Jubilejním roce 2025, jehož ústředním poselstvím je naděje,¹ jsem zvolil toto motto: „Misionáři naděje mezi národy“. Připomíná jednotlivým křesťanům i církvi, společenství pokřtěných, základní povolání být v Kristových stopách posly a strůjci naděje. Přejí všem čas milosti s věrným Bohem, který nás ve vzkříšeném Kristu obnovil „k živé naději“ (srov. 1 Petr 1,3–4). Rád bych zde připomněl některé důležité aspekty křesťanské misionářské identity, abychom se nechali vést Božím Duchem a zahořeli svatým zápallem pro nové evangelizační období církve, která je poslána, aby oživila naději ve světě, nad nímž visí temné stíny.²

1. Ve stopách Krista – naší naděje

Když slavíme první řádné Jubileum třetího tisíciletí, následující po Jubileu roku 2000, upíráme svůj pohled na Krista, který je středem dějin, „stejný včera i dnes i navěky“ (Žid 13,8). Ježíš v nazaretské synagoze ohlásil, že se Písmo naplnilo v „dnešku“ jeho přítomnosti v dějinách. Zjevil se tak jako ten, kterého Otec poslal s pomazáním Ducha Svatého, aby přinesl radostnou zvěst o Božím království a zahájil pro celé lidstvo „milostivý rok Páně“ (srov. Lk 4,16–21).

1 František, bula k vyhlášení Jubilejního roku 2025 *Spes non confundit*, č. 1.

2 Srov. František, enc. *Fratelli tutti*, č. 9–55, Praha, Karmelitánské nakladatelství 2021.

V tomto mystickém „dnešku“, který přetrvává až do konce světa, je Kristus naplněním spásy pro všechny, zejména pro ty, jejichž jedinou nadějí je Bůh. On ve svém pozemském životě „procházel, prokazoval dobrodiní a uzdravoval všechny“ od zla a od Zlého (srov. Sk 10,38) a tak navracel naději v Boha potřebným i všemu lidu. Navíc zakoušel všechny lidské slabosti, kromě slabosti hříchu, a dokonce procházel kritickými okamžiky, které mohly vést k zoufalství, jako při agónii v Getsemanech a na kříži. Avšak Ježíš všechno svěřoval Bohu Otci a s naprostou důvěrou se podřídil jeho spásnému plánu pro lidstvo, plánu pokoje pro budoucnost plnou naděje (srov. Jer 29,11). Tak se stal božským Misionářem naděje, nejvyšším vzorem všech, kteří v průběhu staletí plní poslání přijaté od Boha, a to i v krajních zkouškách.

Prostřednictvím svých učedníků, kteří jsou posláni ke všem národům a mysticky jsou jim provázeni, pokračuje Pán Ježíš ve své službě naděje pro lidstvo. Stále se sklání nad každým chudým, trpícím, zoufalým a zlem sužovaným člověkem, aby mu „na rány nalil olej útěchy a víno naděje“ (srov. preface „*Ježíš milosrdný Samaritán*“). Církev, společenství Kristových učedníků-misionářů, poslušna svého Pána a Mistra a se sobě vlastním duchem služby, pokračuje v tomto poslání a nabízí svůj život za všechny uprostřed národů. Ačkoli musí čelit na jedné straně pronásledování, soužení a těžkostem a na druhé straně vlastním nedokonalostem a selháním způsobeným slabostmi jednotlivých členů, je neustále podněcována Kristovou láskou, aby v jednotě s ním pokračovala na této misijní cestě a aby tak jako on a spolu s ním vyslyšela prosby strádajícího lidstva, dokonce i nárek každého stvoření očekávajícího definitivní vykoupení. To je církev, kterou Pán vždy a navždy vyzývá, aby šla v jeho stopách: „Ne církev statická, ale církev misionářská, která kráčí s Kristem po cestách světa.“³

Nechme se proto také my inspirovat, abychom se vydali ve stopách Pána Ježíše a stali se spolu s ním a v něm znamením a posly naděje pro všechny na každém místě a v každé situaci, kterou nám Bůh dá prožívat. Kéž všichni pokřtění, Kristovi učedníci-misionáři, nechají zazářit jeho naději ve všech koutech země!

3 František, homilie při závěrečné mši řádného generálního shromáždění biskupské synody, 27. října 2024.

2. Křesťané – nositelé a strůjci naděje mezi národy

Při svém následování Krista Pána jsou křesťané povoláni, aby předávali radostnou zvěst tím, že budou sdílet konkrétní životní situace s těmi, s nimiž se setkávají, a stanou se tak nositeli a strůjci naděje. Vždyť „radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí, je i radostí a nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdci odezvu“.⁴

Toto slavné prohlášení Druhého vatikánského koncilu, které vyjadřuje smýšlení a styl křesťanských společenství v každé době, stále inspiruje jejich členy a pomáhá jim kráčet světem spolu se svými bratry a sestrami. Mám na mysli zejména vás, misionáře *ad gentes*, kteří jste se na základě Božího povolání vydali do jiných zemí, abyste zvěstovali Boží lásku v Kristu. Děkuji vám z celého srdce! Váš život je konkrétní odpověď na pověření od zmrtvýchvstalého Krista, který poslal své učedníky, aby evangelizovali všechny národy (srov. Mt 28,18–20). Připomínáte tak univerzální povolání pokřtěných stát se z moci Ducha a s každodenním nasazením misionáři mezi všemi národy a svědky velké naděje, kterou nám dal Pán Ježíš.

Obzor této naděje překračuje pomíjivé světské skutečnosti a otevírá se skutečností božským, které můžeme zakoušet již v přítomnosti. Jak již připomněl svatý Pavel VI., spása v Kristu, kterou církev nabízí všem jako dar Božího milosrdenství, není jenom „imanentní, tj. úměrná hmotným a duchovním potřebám, [...] jež se týkají jen našeho pozemského života a plně se ztotožňují s našimi pozemskými přáními, nadějemi, starostmi a zápasy, nýbrž jde i o spásu, která přesahuje všechny tyto hranice a naplňuje se ve společenství s jedinou absolutní bytostí, s Bohem. Je to tedy transcendentní a eschatologická spása, která má počátek v tomto časném životě, ale naplňuje se ve věčnosti.“⁵

Křesťanské komunity, oživované touto velkou nadějí, mohou být znamením nové lidskosti ve světě, který v těch „nejrozvinutějších“ oblastech vykazuje vážné příznaky krize lidství: šířící se pocit

4 2. vat. koncil, konst. *Gaudium et spes*, č. 1, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2002.

5 Pavel VI., apoštol. exhort. *Evangelii nuntiandi*, č. 27, Praha, Zvon 1990.

bezradnosti, osamělost a opuštěnost starších lidí, neochota vynaložit úsilí k pomoci těm, kteří jsou našimi bližními v nouzi. V technologicky nejvyspělejších zemích se vytrácí blízkost; všichni jsme propojeni, ale nemáme mezi sebou vztah. Zaujetí efektivitou a lpění na věcech a ambicích nás vedou k sebestřednosti a k neschopnosti projevit altruismus. Evangelium, prožívané ve společenství, nám může navrátit celistvé, zdravé a vykoupené lidství.

Proto znovu všechny vyzývám, abychom rozvíjeli činnosti uvedené v *bule k vyhlášení Jubilea* (č. 7–15), se zvláštní pozorností věnovanou lidem nejchudším a nejslabším, nemocným, starým a těm, kteří jsou z materialistické a konzumní společnosti vyloučeni. A konat je v Božím stylu: s blízkostí, soucitem a něhou, s péčí o osobní vztah s bratry a sestrami v jejich konkrétní situaci.⁶ Často to jsou oni, kdo nás učí, jak máme žít s nadějí. A prostřednictvím osobního kontaktu jim budeme moci zprostředkovat lásku soucitného Srdce Páně.

Zakusíme, že „Srdce Kristovo [...] je živým jádrem prvního hlásání“.⁷ Když budeme čerpat z tohoto zdroje, budeme moci s prostotou nabízet naději přijatou od Boha (srov. 1 Petr 1,21) a přinášet druhým stejnou útěchu, jakou Bůh utěšuje nás (srov. 2 Kor 1,3–4). V lidském a božském Srdci Ježíšově chce Bůh promlouvat k srdci každého člověka a všechny přitahovat ke své lásce. „Byli jsme vysláni, abychom pokračovali v tomto poslání: být znamením Kristova Srdce a Otcovy lásky, která objímá celý svět.“⁸

3. *Obnovit poslání naděje*

Tváří v tvář naléhavosti poslání naděje v dnešní době jsou Kristovi učedníci povoláni k tomu, aby se nejprve sami formovali a stali se „řemeslníky“ naděje a obnoviteli často rozrušeného a nešťastného lidstva.

Za tímto účelem je třeba v sobě obnovit velikonoční spiritualitu, kterou prožíváme při každé eucharistické slavnosti a zvláště při

6 Srov. František, apoštol. exhort. *Evangelii gaudium*, č. 127–128, Praha, Paulínky 2014.

7 František, enc. *Dilexit nos*, č. 32.

8 František, promluva k účastníkům generálního shromáždění Papežských misijních děl, 3. června 2023.

velikonočním triduu, jež je centrem a vyvrcholením liturgického roku. Jsme pokřtěni do vykupitelské smrti a vzkříšení Krista, do Velikonoc Páně, které znamenají věčné jaro dějin. Jsme tedy „lidmi jara“, vždy s pohledem plným naděje, o který se můžeme podělit se všemi, protože v Kristu „věříme a víme, že smrt a nenávisť nejsou posledním slovem“ o lidském životě.⁹ Proto z velikonočních tajemství, která se uskutečňují při liturgických slavnostech a svátostech, neustále čerpáme sílu Ducha Svatého, abychom s horlivostí, odhodláním a trpělivostí pracovali na rozsáhlém poli evangelizace světa. „Vzkříšený a oslavený Kristus je hlubokým pramenem naší naděje a při plnění poslání, které nám svěřuje, nám nebude chybět jeho pomoc.“¹⁰ V něm žijeme a vydáváme svědectví o oné svaté naději, která je „darem a úkolem pro každého křesťana“.¹¹

Misionáři naděje jsou muži a ženy modlitby, protože „člověk, který doufá, je člověk, který se modlí“, jak zdůraznil ctihodný kardinál Van Thuan, který si udržel naději i v dlouhých útrapách vězení díky síle, jakou mu dodávala vytrvalá modlitba a eucharistie.¹² Nezapomínejme, že modlitba je první misijní činností a zároveň „první silou naděje“.¹³

Obnovme tedy poslání naděje, které vychází z modlitby, zvláště z modlitby s Božím slovem, a především ze žalmů, jež jsou velkou symfonií modlitby, jejímž skladatelem je Duch Svátý.¹⁴ Žalmy nás učí doufat v protivenstvích, rozeznávat znamení naděje a mít neustálou „misijní“ touhu, aby byl Bůh chválen všemi národy (srov. Ž 41,12; 67,4). Modlitbou udržujeme jiskru naděje, kterou v nás zažehl Bůh, aby se stala velkým ohněm, jenž osvětluje a zahřívá všechny kolem nás, a to i konkrétními činy a gesty inspirovanými samotnou modlitbou.

A konečně evangelizace je vždy komunitním procesem, stejně jako sama křesťanská naděje.¹⁵ Tento proces nekončí prvním

9 Srov. František, katecheze, 23. srpna 2017.

10 František, *Evangelii gaudium*, č. 275.

11 *Naděje je světlem v noci*, 7, Vatikán 2024.

12 Srov. F. X. Nguyen Van Thuan, *Il cammino della speranza*, č. 963, Řím 2001.

13 František, katecheze, 20. května 2020.

14 Srov. František, katecheze, 19. června 2024.

15 Srov. Benedikt XVI., enc. *Spe Salvi*, č. 14, Praha, Paulínky 2008.

hlásáním a křtem, ale pokračuje budováním křesťanských společenství prostřednictvím doprovázení každého pokřtěného na cestě evangelia. V moderní společnosti není příslušnost k církvi nikdy skutečností získanou jednou provždy. Proto je misijní činnost spočívající v předávání a formování zralé víry v Krista „paradigmatem každého díla církve“;¹⁶ dílem, které vyžaduje společenství modlitby a činnosti. Znovu chci zdůraznit misijní synodalitu církve, stejně jako službu Papežských misijních děl při prosazování misijní odpovědnosti pokřtěných a podpoře nových místních církví. A vybízím vás všechny, děti, mládež, dospělé i starší, abyste se aktivně podíleli na společném evangelizačním poslání předáváním svědectví svého života a svou modlitbou, svými obětmi a svou štědrostí. Za to vám srdečně děkuji!

Milé sestry a milí bratři, obraťme se k Panně Marii, Matce Ježíše Krista, naší naději. Jí svěřme své přání pro toto Jubileum a pro nadcházející roky: „Kéž se světlo křesťanské naděje dostane ke každému člověku jako poselství Boží lásky, která je pro všechny! A kéž se církev ve všech částech světa stane věrohodným svědkem této zvěsti!“¹⁷

Dáno v Římě u Sv. Jana v Lateránu dne 25. ledna 2025, na svátek Obrácení svatého Pavla, apoštola

FRANTIŠEK

16 František, *Evangelii gaudium*, č. 15.

17 František, bula *Spes non confundit*, č. 6.

POSELSTVÍ SVATÉHO OTCE FRANTIŠKA K POSTNÍ DOBĚ 2025

Kráčejme spolu cestou naděje

Drazí bratři a sestry!

S kajícím znamením popela na hlavě začínáme každoroční pout' svatopostním obdobím s vírou a nadějí. Církev, matka a učitelka, nás vyzývá, abychom připravili svá srdce a otevřeli se Boží milosti, a tak mohli s velkou radostí oslavit velikonoční vítězství Krista, Pána nad hříchem a smrtí, jak zvolal svatý Pavel: „Vítězně je smrt navždy zničena! Smrti, kdepak je tvoje vítězství? Smrti, kdepak je tvůj bodec?“ (1 Kor 15,54–55). Ježíš Kristus, mrtvý a vzkříšený, je skutečně středem naší víry a zárukou naší naděje ve velké Otcovo zaslíbení, které se již uskutečnilo v něm, jeho milovaném Synu: věčný život (srov. Jan 10,28; 17,3).¹

V tomto postním období, obohaceném milostí Jubilejního roku, bych rád nabídl několik úvah o tom, co znamená kráčet společně v naději a objevovat výzvy k obrácení, které Boží milosrdenství adresuje nám všem, jednotlivcům i celému společenství.

Za prvé: kráčet. Jubilejní motto „Poutníci naděje“ připomíná dlouhou cestu izraelského lidu do zaslíbené země, o níž vypráví kniha Exodus; obtížnou cestu z otroctví ke svobodě, chtěnou a vedenou Hospodinem, jenž miluje svůj lid a je mu vždy věrný. A biblický exodus si nemůžeme připomínat, aniž bychom měli na mysli tolik bratří a sester, kteří dnes prchají ze situací bídy a násilí a vydávají se hledat lepší život pro sebe a pro své blízké. Zde vyvstává první výzva k obrácení, protože všichni jsme poutníky na cestě našeho života, ale každý z nás si může položit otázku: Jaká výzva pro mne z toho vyplývá? Jsem skutečně na cestě, nebo jsem spíše ochromený, statický, ve

1

Srov. František, enc. *Dilexit nos* (24. října 2024), č. 220.

strachu a beznaději, anebo zůstávám ve své komfortní zóně? Hledám cesty k osvobození ze stavu hříchu a nedostatku důstojnosti? Bylo by dobrým postním cvičením konfrontovat se s konkrétními podmínkami nějakého migranta či poutníka a nechat se do nich vtáhnout, abychom objevili, co od nás Bůh žádá, máme-li být lepšími poutníky do Otcova domu. Je to dobrá „zkouška“ pro toho, kdo je na cestě.

Za druhé: vydejme se na tuto cestu společně. Jít společně, být synodální, to je povolání církve.² Křesťané jsou povoláni ke společnému putování, nikdy ne jako osamělí poutníci. Duch Svatý nás vybízí, abychom vycházeli sami ze sebe, šli vstříc Bohu a svým bratřím a sestrám a nikdy se neuzavírali do sebe.³ Jít společně znamená být osnovateli jednoty, vycházet z naší společné důstojnosti Božích dětí (srov. Gal 3,26–28); znamená to jít bok po boku, aniž bychom druhého deptali nebo převálcovali, aniž bychom v sobě chovali závist nebo pokrytectví, aniž bychom nechali někoho, aby zaostával nebo se cítil být vyloučen. Jdeme stejným směrem, ke stejnému cíli a naslouchejme si navzájem s láskou a trpělivostí.

V tomto postním období nás Bůh žádá, abychom si ověřili, zda jsme ve svém životě, ve svých rodinách, v místech, kde pracujeme, ve farních nebo řeholních společenstvích schopni jít s druhými, naslouchat jim, překonávat pokušení ustrnout ve své sebestřednosti a starat se jen o své vlastní potřeby. Ptejme se sami sebe před Pánem, zda jako biskupové, kněží, zasvěcené osoby i laici jsme ve službě Božímu království schopni spolupracovat; zda máme vstřícný postoj vyjádřený konkrétními gesty vůči těm, kteří se na nás obracejí, i vůči těm, kteří jsou daleko; zda dáváme lidem pocítit, že jsou součástí společenství, nebo je ponecháváme na okraji.⁴ To je druhá výzva: konverze k synodalitě.

Za třetí: vydejme se na tuto cestu společně v naději na zaslíbení. *Naděje, která neklame* (srov. Řím 5,5), ústřední poselství Jubilea,⁵ ať je pro nás horizontem postní cesty k velikonočnímu vítězství. Jak

2 Srov. František, homilie při kanonizační mši blahoslavených Giovanniho Battisty Scalabriniho a Artemida Zattiho, 9. října 2022.

3 Srov. tamtéž.

4 Srov. tamtéž.

5 Srov. František, bula *Spes non confundit*, č. 1.

nás učil Benedikt XVI. v encyklice *Spe salvi*, „člověk potřebuje lásku naprostou. Potřebuje jistotu, s níž může říci: ‚Ani smrt, ani život, ani andělé, ani knížata, ani nic přítomného, ani budoucího, ani výška, ani hloubka, a vůbec nic stvořeného nebude nás moci odloučit od lásky Boží v Kristu Ježíši, našem Pánu‘ (Řím 8,38–39).“⁶ Ježíš, naše láska a naše naděje, vstal z mrtvých⁷ a slavně žije a kraluje. Smrt se proměnila ve vítězství. A v tom spočívá víra a velká naděje křesťanů: v Kristově vzkříšení!

Zde je třetí výzva ke konverzi: výzva k naději, k důvěře v Boha a v jeho velký příslib, ve věčný život. Musíme se sami sebe ptát: Jsem přesvědčen o tom, že Bůh mi odpouští mé hříchy? Nebo se chovám, jako bych se mohl zachránit sám? Usiluji o spásu a dovolávám se Boží pomoci, abych ji získal? Žiji konkrétně naději, která mi pomáhá interpretovat dějinné události a podněcuje mě k angažovanosti za spravedlnost, bratrství a péči o společný domov, a to tak, aby nikdo nezůstával ponechán stranou?

Sestry a bratři, díky Boží lásce v Ježíši Kristu setrváváme v naději, která neklame (srov. Řím 5,5). Naděje je „kotva duše“, jistá a pevná.⁸ V ní se církev modlí, aby „se všichni lidé zachránili“ (1 Tim 2,4), a očekává, že bude v nebeské slávě spojena s Kristem, svým Ženichem. Svátá Terezie od Ježíše to vyjádřila takto: „Doufej, má duše, doufej. Neznáš dne ani hodiny. Pozorně bdí, všechno pomíjí v jediném závanu, ačkoliv tvá netrpělivost může učinit nejistým, co je jisté, a dlouhým i velmi krátký čas“ (*Výkřiky duše k Bohu*, 15, 3).⁹

Kéž se za nás přimlouvá Panna Maria, Matka naděje, a provází nás na naší postní cestě.

Dáno v Římě u Sv. Jana v Lateránu dne 6. února 2025, v den památky svatého Pavla Mikiho a druhů, mučedníků

FRANTIŠEK

6 Benedikt XVI., enc. *Spe salvi* (30. listopadu 2007), č. 26.

7 Srov. Velikonoční sekvence.

8 Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 1820.

9 Tamtéž, 1821.

POSELSTVÍ SVATÉHO OTCE FRANTIŠKA K 62. SVĚTOVÉMU DNI MODLITEB ZA POVOLÁNÍ

Poutníci naděje: dar života

Drazí bratři a sestry,

při tomto 62. Světovém dni modliteb za povolání bych vám rád adresoval radostnou a povzbudivou výzvu, abyste se stali poutníky naděje a velkoryse dávali svůj život.

Povolání je vzácný dar, který Bůh zasévá do srdcí, výzva vyjít ze sebe a vydat se na cestu lásky a služby. A každé povolání v církvi – ať už laické, nebo k ordinované službě či k zasvěcenému životu – je znamením Boží naděje ve prospěch světa i každého z jeho dětí.

V dnešní době se mnoho mladých lidí cítí ztraceno tváří v tvář budoucnosti. Často zažívají nejistotu ohledně pracovních vyhlídek a mnohem více se potýkají s krizí identity, která je krizí smyslu a hodnot a jejíž zvládnutí ještě větší měrou ztěžuje digitální zmatek. Nespravedlnost vůči slabým a chudým, lhostejnost sobeckého bohatství a válečné násilí ohrožují představy o dobrém životě, které přechovávají ve svých duších. Pán, který zná srdce člověka, nás však v nejistotě neopouští – naopak, chce v každém z nás vzbudit vědomí, že jsme milováni, povoláni a posláni jako poutníci naděje.

Proto jsme my, dospělí členové církve, zvláště pastýři, vyzývání, abychom přijímali, rozlišovali a doprovázeli na cestě povolání nové generace. A vy, mladí, jste povoláni být hlavními protagonisty, či spíše spolupracovníky Ducha Svatého, který ve vás probouzí touhu učinit ze života dar lásky.

Přijmout svou cestu za povoláním

Drazí mladí, „váš život není ‚prozatímní čas‘. Jste Božím „ted““ (apoštolská exhortace *Christus vivit*, č. 178). Je třeba si uvědomit, že dar života vyžaduje velkorysou a věrnou odpověď. Podívejte se na mladé světce a blahoslavené, kteří s radostí odpověděli na Pánovo volání: na svatou Růženu z Limy, svatého Dominika Savia, svatou Terezií od Dítěte Ježíše, svatého Gabriela od Panny Marie Bolestné, blahoslaveného Carla Acutise, blahoslaveného – brzy svatého – Piera Giorgia Frassatiho a mnoho dalších. Každý z nich žil své povolání jako cestu k plnému štěstí ve vztahu s živým Ježíšem. Když nasloucháme jeho slovu, hoří nám srdce v hrudi (srov. Lk 24,32) a pociťujeme touhu zasvětit svůj život Bohu! A pak chceme objevit, jakým způsobem a jakou formou svého života můžeme opětovat lásku, kterou nám on dává jako první.

Každé povolání, vnímané v hloubi srdce, dává vzniknout odpovědi jako vnitřní hnací síle k lásce a službě, jako zdroji naděje a lásky, a ne jako snaze o sebeprosažení. Povolání a naděje se tedy prolínají v Božím plánu pro radost každého muže a každé ženy, kteří jsou osobně povoláni obětovat svůj život pro druhé (srov. apoštolská exhortace *Evangelii gaudium*, č. 268). Je mnoho mladých lidí, kteří se snaží poznat cestu, na niž je Bůh volá: někteří rozpoznávají – často s údivem – povolání ke kněžství nebo k zasvěcenému životu; jiní objevují krásu povolání k manželství a k rodinnému životu, stejně jako k angažovanosti pro společné dobro a ke svědectví o víře mezi kolegy a přáteli.

Každé povolání je ožívováno nadějí, která se promítá do důvěry v Prozřetelnost. Ve skutečnosti je pro křesťana naděje více než jen lidský optimismus; je to spíše jistota zakořeněná ve víře v Boha, který působí v historii každého člověka. A tak povolání dozrává skrze každodenní závazek věrnosti evangeliu, v modlitbě, v rozlišování a ve službě.

Drazí mladí, naděje v Boha nezklame, protože on vede každý krok těch, kdo se mu svěřují. Svět potřebuje mladé lidi, kteří jsou poutníky naděje, odvážně zasvěcují svůj život Kristu a jsou plni radosti ze samotné skutečnosti, že jsou jeho učedníky-misionáři.

Rozpoznávání své cesty za povoláním

K objevení vlastního povolání dochází na cestě rozlišování. Tato cesta není nikdy osamocená, ale rozvíjí se uprostřed křesťanského společenství a společně s ním.

Drazí mladí, svět vás tlačí k unáhleným rozhodnutím, k tomu, abyste své dny naplnili hlukem, a brání vám tak prožívat ticho otevřené Bohu, který promlouvá k vašemu srdci. Mějte odvahu zastavit se, naslouchat sami sobě a ptát se Boha, o čem pro vás sní. Ticho modlitby je nepostradatelné, abyste mohli „číst“ Boží volání ve své historii a svobodně a vědomě na ně odpovídat.

Když se usebereme, umožní nám to pochopit, že všichni můžeme být poutníky naděje, pokud učiníme svůj život darem, zvláště ve službě těm, kteří žijí na materiální a existenciální periferii světa. Kdo naslouchá Bohu, který povolává, nemůže ignorovat výkřik tolika bratří a sester, kteří se cítí vyloučení, zranění a opuštění. Každé povolání se otevírá poslání být Kristovou přítomností tam, kde je nejvíce potřeba světla a útěchy. Zejména věřící laici jsou povoláni být „solí, světlem a kvasem“ Božího království prostřednictvím své sociální a profesní angažovanosti.

Doprovázení na cestě za povoláním

V tomto horizontu by se pastorační pracovníci a pracovníci v oblasti povolání, zejména duchovní doprovázející, neměli obávat doprovázení mladých lidí s nadějí a trpělivou důvěrou v božskou pedagogiku. Jde o to, být pro ně lidmi schopnými naslouchat a s úctou je přijímat; lidmi, kterým mohou důvěřovat, moudrými průvodci, kteří jsou připraveni jim pomáhat a pozorně rozpoznávat Boží znamení na jejich cestě.

Vyzývám proto k rozvíjení péče o křesťanské povolání v různých oblastech lidského života a činnosti a k podpoře duchovní otevřenosti každého člověka vůči Božímu hlasu. Za tímto účelem je důležité, aby vzdělávací a pastorační itineráře poskytovaly odpovídající prostor pro doprovázení k duchovním povoláním.

Církev potřebuje pastýře, řeholníky, misionáře i manžele, kteří umějí říkat Pánu „ano“ s důvěrou a nadějí. Povolání není nikdy pokladem, jenž zůstává uzavřen v srdci, ale roste a sílí ve společenství,

které věří, miluje a doufá. A protože nikdo nemůže na Boží volání odpovědět sám, všichni potřebujeme modlitbu a podporu našich bratrů a sester.

Drazí, církev je živá a plodná, když rodí nová povolání. A svět hledá, často nevědomky, svědky naděje, kteří svým životem hlásají, že následování Krista je zdrojem radosti. Neustávejme proto v prosbách k Pánovi o nové dělníky pro jeho žně a buďme si jisti, že nás stále s láskou volá. Drazí mladí, svěřuji vaše následování Pána přímluvě Panny Marie, Matky církve a povolání. Kráčejte vždy jako poutníci naděje po cestě evangelia! Doprovázím vás svým požehnáním a prosím vás, abyste se za mě modlili.

Řím, Poliklinika Gemelli 19. března 2025

FRANTIŠEK

6. POSELSTVÍ SVATÉHO OTCE LVA XIV. K 9. SVĚTOVÉMU DNI CHUDÝCH

33. NEDĚLE V MEZIDOBÍ, 16. LISTOPADU 2025

„Vždyť tys má naděje, Pane“ (Žl 71,5)

1. „Vždyť tys má naděje, Pane“ (Žl 71,5). Tato slova vytryskla ze srdce utlačovaného velikými těžkostmi: „Dals mi prožít mnoho zlých útrap“ (v. 20), praví žalmista. Přesto je jeho duše otevřená a důvěřivá, protože je pevná ve víře, která uznává oporu v Bohu a vyznává jej: „Tys moje skála a tvrz“ (v. 3). Odtud pramení neochvějná důvěra, že naděje v něho neklame: „K tobě se utíkám, Hospodine, nechť nejsem zahanben navěky!“ (v. 1).

Uprostřed životních zkoušek je naděje oživována pevnou a povzbuzující jistotou Boží lásky, kterou do srdcí vylil Duch Svatý. Proto neklame (srov. Řím 5,5) a svatý Pavel může napsat Timoteovi: „A když my na to vynakládáme všechny své síly a o to zápasíme, je to proto, že jsme založili svou naději na živém Bohu“ (1 Tim 4,10). Živý Bůh je totiž „Bůh naděje“ (Řím 15,13), který se v Kristu skrze jeho smrt a vzkříšení stal „naší nadějí“ (1 Tim 1,1). Nesmíme zapomínat, že jsme byli spaseni v této naději, v níž musíme zůstat zakořeněni.

2. Chudý člověk se může stát svědkem pevné a spolehlivé naděje právě proto, že ji vyznává v nejistých životních podmínkách plných strádání, křehkosti a vyloučení. Nespolehá se na jistotu moci a majetku, naopak, trpí jimi a často se stává jejich obětí. Jeho naděje může spočívat pouze někde jinde. Jestliže uznáme, že Bůh je naší první a jedinou nadějí, i my sami přejdeme od pomíjivých nadějí k naději trvalé. V touze mít Boha za společníka na cestě ztrácí bohatství svůj význam, protože objevujeme skutečný poklad, který opravdu potřebujeme. Jasně a silně zaznívají slova, kterými Pán Ježíš vybízel své

učedníky: „Neshromažďujte si poklady na zemi, kde je kazí mol a rez a kam se zloději prokopávají a kradou. Shromažďujte si však poklady v nebi, kde je ani mol, ani rez nekazí a kam se zloději nemohou prokopat a krást“ (Mt 6,19–20).

3. Největší chudobou je neznat Boha. Připomněl nám to papež František v *Evangelii gaudium*: „Nejhorší diskriminací, kterou trpí chudí, je nedostatek duchovní pozornosti. Nezměrná většina chudých se vyznačuje zvláštní otevřeností víře. Potřebují Boha a nemůžeme jim nenabízet jeho přátelství, jeho požehnání, jeho Slovo, slavení svátostí a cestu růstu a zrání ve víře“ (čl. 200). Zde je zásadní a zcela originální poznání toho, jak najít svůj poklad v Bohu. Apoštol Jan zdůrazňuje: „Říká-li kdo: ‚Miluji Boha‘, ale (přitom) nenávidí svého bratra, je lhář. Neboť kdo nemiluje svého bratra, kterého vidí, nemůže milovat Boha, kterého nevidí“ (1 Jan 4,20).

Toto je pravidlo víry a tajemství naděje: všechny pozemské statky, hmotné věci, světské radosti, hospodářský blahobyt, byť jsou důležité, nestačí k tomu, aby srdce bylo šťastné. Bohatství často klame a vede k dramatickým situacím chudoby, především k přesvědčení, že Boha nepotřebujeme a že můžeme žít nezávisle na něm. Na mysli člověku vytanou slova sv. Augustina: „Všechna tvá naděje ať je v Bohu: pociťuj, že ho potřebuješ, abys byl jím naplněn. Bez něho ti všechno, co budeš mít, poslouží jen k tomu, abys byl ještě prázdnější“ (*Enarr. in Ps.* 85,3).

4. Křesťanská naděje, na kterou odkazuje Boží slovo, je jistotou na cestě životem, protože nezávisí na lidské síle, ale na příslibu Boha, který je vždy věrný. Proto křesťané již od počátku chtěli naději ztotožnit se symbolem kotvy, která nabízí stabilitu a bezpečí. Křesťanská naděje je jako kotva, která připoutává naše srdce k zaslíbení Pána Ježíše, který nás spasil svou smrtí a vzkříšením a který se k nám znovu vrátí. Tato naděje nadále ukazuje jako skutečný horizont života „nová nebesa“ a „novou zemi“ (2 Petr 3,13), kde existence všech tvorů najde svůj skutečný smysl, protože naše pravá vlast je v nebesích (srov. Flp 3,20).

Boží město nás tedy zavazuje k péči o města lidská. Ta se mu musí od nynějška začít podobat. Naděje, podporovaná Boží láskou, kterou

nám Duch Svatý vlévá do srdce (srov. Řím 5,5), proměňuje lidské srdce v úrodnou půdu, kde může klíčit láska k životu tohoto světa. Tradice církve neustále potvrzuje cyklický vztah mezi třemi teologálními ctnostmi: vírou, nadějí a láskou. Naděje se rodí z víry, která ji živí a udržuje, na základě lásky, která je matkou všech ctností. A lásku potřebujeme dnes, právě teď. Není to zaslíbení, ale skutečnost, na kterou se díváme s radostí a odpovědností – týká se nás a směřuje naše rozhodnutí ke společnému dobru. Kdo naopak postrádá lásku, postrádá nejen víru a naději, ale bere naději i svému bližnímu.

5. Biblická výzva k naději s sebou tedy nese povinnost bezodkladně převzít konsekventní odpovědnost v dějinách. Láska je totiž „největším sociálním příkázáním“ (*Katechismus katolické církve*, č. 1889). Chudoba má strukturální příčiny, které je třeba řešit a odstranit. Než se tak stane, jsme všichni povoláni k vytváření nových znamení naděje, která budou svědčit o křesťanské lásce, jak to činili mnozí svatí a svaté v každé době. Například nemocnice a školy jsou instituce, které byly vytvořeny, aby vyjadřovaly přijetí nejslabších a nejvíce opomíjených. Měly by být již součástí státní politiky každé země, ale války a nerovnosti tomu často brání. Znameními naděje se dnes stále více stávají domovy pro seniory, komunity pro nezletilé, poradny a azylové domy, jídelny pro chudé, noclehárny, všem dostupné vzdělání – kolik je to často skrytých znamení, kterých si možná nevšímáme, a přesto jsou tak důležitá pro to, abychom se zbavili lhostejnosti a zapojili se do různých forem dobrovolnické činnosti!

Chudí nejsou pro církev nějakou okrajovou záležitostí, ale nejmilovanějšími bratry a sestrami, protože každý z nich svou existencí, ale i slovy a moudrostí, kterou v sobě nese, vybízí k tomu, abychom se dotkli pravdy evangelia. Proto má *Světový den chudých* připomenout našim společenstvím, že chudí jsou středem veškeré pastorační práce. Nejen v charitativní oblasti, ale stejně tak v tom, co církev slaví a hlásá. Bůh přijal jejich chudobu, aby nás obohatil jejich hlasy, jejich příběhy, jejich tvářemi. Všechny formy chudoby, bez výjimky, jsou výzvou ke konkrétnímu žití evangelia a k účinnému šíření znamení naděje.

6. To je výzva, která zaznívá z oslav Jubilea. Není náhodou, že *Světový den chudých* se slaví na konci tohoto Milostivého roku. Až

se Svatá brána zavře, budeme muset uchovat a předávat božské dary, které nám byly svěřeny během celého roku modlitby, obrácení a svědectví. Chudí lidé nejsou objekty naší pastorace, ale tvůrčími subjekty, které nás podněcují k hledání stále nových způsobů, jak dnes žít evangelium. Tváří v tvář neustálým novým vlnám chudoby hrozí, že si na ni zvykneme a smíříme se s ní. Každý den potkáváme chudé nebo zbídačené lidi a někdy se může stát, že sami máme méně, že přicházíme o to, co se nám kdysi zdálo jisté: bydlení, dostatek jídla, přístup ke zdravotní péči, dobré vzdělání a informace, náboženskou svobodu a svobodu projevu.

Naše společenská odpovědnost, která spočívá v prosazování společného dobra, vychází z tvůrčího činu Boha, který všem dává všechna dobra země – stejně jako tato dobra musí být spravedlivě přístupné i plody lidské práce. Pomáhat chudým je totiž spíše otázkou spravedlnosti než milosrdenství. Jak píše svatý Augustin: „Dáváš chléb hladovému, ale bylo by lepší, kdyby nikdo neměl hlad, i kdyby pak nebylo komu dát. Dáváš šaty nahému, ale jak by bylo lepší, kdyby všichni měli šaty a nebyla by tato nouze“ (*Komentář k 1 Jan VIII,5*).

Doufám tedy, že tento Jubilejní rok přispěje k rozvoji opatření pro boj se starými i novými formami chudoby a k novým iniciativám na podporu a pomoc nejchudším z chudých. Práce, vzdělání, bydlení a zdraví jsou podmínkami bezpečnosti, kterých nelze nikdy dosáhnout zbraněmi. Blahopřeji k již existujícím iniciativám a k úsilí, které každý den vynakládá na mezinárodní úrovni velké množství mužů a žen dobré vůle.

Svěřme se Panně Marii, Těšitelce zarmoucených, a spolu s ní zpívejme píseň naděje a přijměme za svá slova Te Deum: „*In Te, Domine, speravi, non confundar in aeternum* – V tebe, Pane, jsem doufal, navěky nebudu zahanben.“

Dáno ve Vatikánu dne 13. června 2025, na svátek sv. Antonína z Padovy, patrona chudých

LEV XIV.

7. POSELSTVÍ SVATÉHO OTCE LVA XIV. K PÁTÉMU SVĚTOVÉMU DNI PRARODIČŮ A SENIORŮ

27. ČERVENCE 2025

Blaze tomu, kdo neztratil naději (srov. Sir 14,2)

Drazí bratři a sestry,

Jubileum, které prožíváme, nám pomáhá objevit, že naděje je vždy zdrojem radosti, a to v každém věku. Je-li naděje pak ještě upevněna ohněm dlouhého života, stává se zdrojem plné blaženosti.

Písmo svaté ukazuje různé příklady mužů a žen, kteří jsou již pokročilého věku a které Pán zapojuje do svých plánů spásy. Pomysleme na Abrahama a Sáru: jsou nyní již staří a stále nevěří Božímu slovu, které jim slibuje narození syna. Zdálo se, že nemožnost zrodit potomka uzavřela jejich nadějný pohled na budoucnost.

Zachariášova reakce na oznámení o narození Jana Křtitele se nikterak neliší: „Podle čeho to poznám? Vždyť já jsem stařec a také moje žena je v pokročilém věku“ (Lk 1,18). Stáří, neplodnost a fyzický úpadek jako by uhašely naděje na život a plodnost všech těchto mužů a žen. A dokonce i otázka, kterou klade Ježíšovi Nikodém, když Mistr hovoří o „novém narození“, se zdá být čistě řečnická: „Jak se může člověk narodit, když je starý? Přece nemůže podruhé vejít do mateřského lůna a narodit se“ (Jan 3,4). A přece pokaždé, tváří v tvář zdánlivě nepochybné odpovědi, překvapí Pán své partnery v rozhovoru zásahem spásonosné síly.

Staří lidé jako znamení naděje

V Bibli Bůh opakovaně ukazuje svou prozřetelnost tím, že se obrací k lidem pokročilého věku. To se děje nejen Abrahamovi, Sáře, Zachariášovi a Alžbětě, ale také Mojžíšovi, který byl ve svých osmdesáti

letech povolán, aby osvobodil svůj lid (srov. Ex 7,7). Těmito rozhodnutími nás Bůh učí, že v jeho očích je stáří časem požehnání a milosti a že *staří lidé jsou pro něj prvními svědky naděje*. „Toto stáří, co je za čas?“ klade si v tomto smyslu otázku svatý Augustin. „Bůh ti na ni odpovídá: Ach, ať tvá síla skutečně selže, aby v tobě zůstala má síla a aby sis mohl říci s Apoštolem: ‚Když jsem slabý, právě tehdy jsem silný‘“ (*Super Ps 70,11*).¹ Skutečnost, že počet těch, kdo jsou v pokročilém věku, dnes narůstá, se pro nás stává znamením doby, k jehož rozlišování jsme povoláni, abychom dobře interpretovali dějiny, v nichž žijeme.

Život církve a světa lze totiž chápat pouze v posloupnosti generací; obejmutí starého člověka nám pomáhá pochopit, že dějiny nekončí přítomností, ani se nevyčerpávají rychlými setkáními a útržkovitými vztahy, ale rozvíjejí se směrem k budoucnosti. V knize Genesis nacházíme dojemnou epizodu požehnání, které dal Jákob, nyní již starý, svým vnukům, Josefovým synům; jeho slova je podněcují, aby hleděli s nadějí do budoucnosti jako na dobu Božích zaslíbení (srov. Gn 48,8–20). Je-li tedy pravda, že křehkost starých lidí vyžaduje sílu mladých, je stejně také pravda, že nezkušenost mladých potřebuje svědectví starých, aby mohli moudře plánovat budoucnost. Jak často pro nás byli naši prarodiče příkladem víry a oddanosti, občanských ctností a sociální angažovanosti, paměti a vytrvalosti ve zkouškách! Toto krásné dědictví, které nám předali s nadějí a láskou, bude pro nás vždy dostačujícím důvodem k vděčnosti a vytrvalosti.

Znamení naděje pro staré lidi

Jubileum od svých biblických počátků představuje dobu osvobození: otroci byli osvobozováni, dluhy odpouštěny, půda vracena původním vlastníkům. Byla to doba obnovy společenského řádu požadovaného Bohem, ve které byly uzdraveny nerovnosti a útlaky nahromaděné v průběhu let. Ježíš obnovuje tyto osvobozené události, když v nazaretské synagoze zvěstuje radostnou zvěst chudým, navrácení zraku slepým, propuštění vězňů a návrat zdeptaných ke svobodě (srov. Lk 4,16–21).

1

Srov. sv. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*.

Díváme-li se na staré lidi v perspektivě Jubilea, jsme také my povoláni prožívat s nimi jejich osvobození, zejména od samoty a opuštěnosti. Letošní rok je příhodnou dobou, abychom to uskutečňovali. Boží věrnost jeho příslibům nás učí, že ve stáří existuje blaženost, autentická evangelijní radost, která nás vybízí, abychom zbořili zdi lhostejnosti, v nichž jsou často starí lidé uvězněni. Naše společnost na všech zeměpisných šířkách si příliš často zvyká na to, že tak důležitou a bohatou součást svého celku nechávají na vedlejší koleji a zapomínají na ni.

Tváří v tvář této situaci je nutná změna tempa, která by svědčila o přijetí odpovědnosti ze strany celé církve. Každá farnost, každé sdružení, každé církevní uskupení je povoláno k tomu, aby se stávalo protagonistou „revoluce“ vděčnosti a péče, která se má uskutečňovat častými návštěvami starých lidí, vytvářením pro ně a s nimi sítí podpory a modlitby a navázáním vzájemných vztahů, jež mohou dávat naději a důstojnost tomu, kdo se cítí zapomenut. Křesťanská naděje nás vždy pobízí, abychom se odvážili něčeho navíc, mysleli ve velkém, abychom se nespokojili *se současným stavem*. V tomto případě máme pracovat na změně, která obnoví úctu a lásku ke starším lidem.

Z tohoto důvodu papež František chtěl, aby se *Světový den prarodičů a seniorů* slavil především setkáním s těmi, kdo jsou sami. A ze stejného důvodu bylo rozhodnuto, že ti, kteří letos nebudou moci přijet na pouť do Říma, mohou „získat jubilejní odpustky, pokud půjdou na přiměřenou dobu navštívit staré lidi žijící o samotě, [...] jako by vykonali pouť ke Kristu, který se v nich zpřítomňuje (srov. Mt 25,34–36).“² Návštěva starého člověka je cestou k setkání s Ježíšem, který nás osvobozuje od lhostejnosti a osamělosti.

Jako starí můžeme doufat

Kniha Sirachovcova potvrzuje, že *blaženost patří tomu, kdo neztratil naději* (srov. 14,2), a naznačuje, že v našem životě – zvláště pokud je dlouhý – může být mnoho důvodů hledět spíše zpět než do budoucnosti. Avšak, jak napsal papež František během své poslední hospitalizace, „přestože naše tělo je slabé, nic nám ani tak nemůže

2 Srov. Apoštolská penitenciárie, *Normy pro udělování jubilejních odpustků*, III.

zabránit v lásce, v modlitbě, v darování se, v bytí jeden pro druhého a ve víře jako zářivých znameních naděje“ (*Anděl Páně*, 16. března 2025). Máme svobodu, kterou nám žádná těžkost nemůže vzít: svobodu milovat a modlit se. Všichni můžeme vždy milovat a modlit se.

Dobro, které chceme pro své blízké – pro partnera, s nímž jsme strávili většinu života, pro děti, pro vnoučata, která nám rozjasňují dny –, neuhasíná, když nám docházejí síly. Ve skutečnosti je to často jejich láska, jež probouzí naši energii a přináší nám naději a útěchu. Tato znamení vitality lásky, která mají své kořeny v samotném Bohu, nám dodávají odvahu a připomínají nám, že „tělo nám sice chátrá, ale duše se den ze dne zmlazuje“ (2 Kor 4,16). Zvláště jako starší proto vytrvejme v důvěře v Pána. Nechme se každý den obnovovat setkáním s ním v modlitbě a při mši svaté. S láskou předáváme víru, kterou jsme žili po tolik let, v rodině a v každodenních setkáních; stále chvalme Boha za jeho dobrotu, vytvářejme jednotu se svými blízkými, otevírajme svá srdce těm, kdo jsou nejvzdálenější, a zvláště těm, kdo žijí v nouzi. Budeme v každém věku znamením naděje.

Dáno ve Vatikánu dne 26. června 2025

LEV XIV.

8. POSELSTVÍ SVATÉHO OTCE LVA XIV. K 10. SVĚTOVÉMU DNI MODLITEB ZA PÉČI O STVOŘENÍ

1. ZÁŘÍ 2025

Semena míru a naděje

Drazí bratři a sestry!

Téma letošního Světového dne modliteb za péči o stvoření, vybrané naším milovaným papežem Františkem, zní „**Semena míru a naděje**“. U příležitosti 10. výročí založení tohoto dne, které se shodovalo s vydáním encykliky *Laudato si'*, se nacházíme v plném proudu Jubilea jako „poutníci naděje“. A právě v tomto kontextu téma nabývá svého plného významu.

Když Ježíš kázal o Božím království, často používal obraz semene. V předvečer svého umučení ho použil na sebe a přirovnal se k pšeničnému zrnku, které musí zemřít, aby přineslo ovoce (srov. Jan 12,24). Semeno se zcela odevzdá zemi a tam, díky ohromující síle jeho daru, vyklíčí život, a to i na těch nejméně očekávaných místech, s úžasnou schopností tvořit budoucnost. Pomysleme například na květiny, které rostou podél cest: nikdo je tam nezasadil, a přesto rostou díky semenům, která se tam dostala téměř náhodou, a dokážou ozdobit šedý asfalt, a dokonce narušit jeho tvrdý povrch.

V Kristu jsme tedy semeny. A nejen to: jsme „semeny míru a naděje“. Jak říká prorok Izaiáš, Duch Boží je schopen proměnit suchou a spálenou poušť v zahradu, v místo odpočinku a klidu: „... vylije se na nás duch z výšin. Poušť se změní v zahradu a zahrada se bude pokládat za les. Na poušti bude bydlet právo a spravedlnost bude sídlit v zahradě. Dílem spravedlnosti bude pokoj a ovocem práva bude klid a bezpečí navždy. Můj lid bude sídlit v pokojném bydlišti, v bezpečných stáncích a v příbytcích bez starosti“ (Iz 32,15–18).

Tato prorocká slova, která od 1. září do 4. října doprovázejí ekumenickou iniciativu „Čas stvoření“, důrazně potvrzují, že kromě modlitby je zapotřebí i vůle a konkrétních činů, které činí toto „Boží pohlazení“ na světě hmatatelným (srov. *Laudato si'*, č. 84). Zdá se, že spravedlnost a právo skutečně napravují nehostinnost pouště. Jedná se o zprávu mimořádné aktuálnosti. V různých částech světa je již zřejmé, že naše země upadá do zkázy. Všude, kam se podíváme, vidíme nespravedlnost, porušování mezinárodního práva a práv národů, nerovnosti a chamtivost, které vedou k odlesňování, znečištění a ztrátě biologické rozmanitosti. Změna klimatu, vyvolaná lidskou činností, způsobuje zvýšení intenzity a frekvence extrémních přírodních jevů (srov. apoštolská exhortace *Laudate Deum*, č. 5), aniž bychom zmiňovali střednědobé a dlouhodobé důsledky lidské a ekologické devastace způsobené ozbrojenými konflikty.

Zdá se, že stále chybí povědomí o tom, že ničení přírody nepostihuje všechny stejně: pošlapávání spravedlnosti a míru znamená největší postih pro ty nejchudší, pro lidi postavené na okraj a vyloučené. V tomto kontextu je typickým příkladem utrpení domorodých komunit.

A to není všechno: samotná příroda se někdy stává předmětem směny a zbožím, o němž se vyjednává za účelem získání ekonomických nebo politických výhod. V této dynamice se stvoření mění v bitevní pole kontroly nad životně důležitými zdroji. Svědčí o tom zemědělské oblasti a lesy, které se staly nebezpečnými kvůli minám, politika „spálené země“¹, konflikty, které propukají kolem vodních zdrojů, nespravedlivé rozdělení surovin trestající ty nejslabší populace a podkopávající samotnou sociální stabilitu.

Tyto rozličné rány jsou způsobeny hříchem. Jistě nebyly tím, co měl Bůh na mysli, když svěřil Zemi člověku, stvořenému k jeho obrazu (Gn 1,24–29). Bible neprosazuje „despotickou vládu lidské bytosti nad stvořením“ (*Laudato si'*, č. 200). Naopak, je „důležité číst biblické texty v jejich kontextu a se správnou hermeneutikou a pamatovat si, že nás vybízí k ‚obdělávání a ochraně‘ zahrady světa (srov. Gn 2,15). ‚Obdělávat‘ znamená orat či pracovat na půdě, ‚chránit‘ znamená ochraňovat, opatrovat, hájit, zachovávat, bdít. Předpokládá to vztah odpovědné vzájemnosti mezi člověkem a přírodou“ (tamtéž, č. 67).

1 Srov. Papežská rada pro spravedlnost a mír, *Terra e cibo*, LEV 2015, 51–53.

Ekologická spravedlnost – implicitně hlásaná proroky – již nemůže být považována za abstraktní pojem nebo vzdálený cíl. Představuje naléhavou nutnost, která přesahuje pouhou ochranu životního prostředí. Ve skutečnosti se jedná o otázku sociální, ekonomické a antropologické spravedlnosti. Pro věřící je navíc teologickým požadavkem, který má pro křesťany tvář Ježíše Krista, v němž bylo vše stvořeno a vykoupeno. Ve světě, kde ti nejzranitelnější trpí jako první devastujícími dopady změny klimatu, odlesňování a znečištění, se péče o stvoření stává otázkou víry a lidskosti.

Nyní je opravdu čas přejít od slov k činům. „Povolání střežit Boží dílo je nezbytnou součástí ctnostného života. Není to něco volitelného ani nějaký druhotný aspekt křesťanského života“ (tamtéž, 217). Prací vykonávanou s oddaností a něžností může vyklíčit mnoho semen spravedlnosti, jimiž přispíváme k míru a naději. Někdy trvá léta, než strom přinese své první plody; jsou to léta, která zahrnují celý ekosystém v kontinuitě, věrnosti, spolupráci a lásce, zejména pokud se tato láska stane zrcadlem sebeobětující Boží lásky.

Mezi iniciativami církve, které jsou jako semena zasetá do tohoto pole, bych rád připomněl projekt „*Borgo Laudato Si*“, který nám papež František zanechal v Castel Gandolfu jako sémě, jež může nést plody spravedlnosti a míru. Jedná se o projekt vzdělávání v integrální ekologii, který chce být příkladem toho, jak lze žít, pracovat a vytvářet komunitu uplatňováním principů encykliky *Laudato si*.

Prosím Všemohoucího, aby nám hojně sesílal svého „ducha z výšin“ (Iz 32,15), aby tato a další podobná semena přinášela hojné plody míru a naděje.

Encyklika *Laudato si* provází katolickou církev i mnoho lidí dobré vůle již po deset let; ať nás i nadále inspiruje, abychom se stále více rozhodovali pro integrální ekologii a sdíleli ji jako cestu, kterou je třeba se ubírat. Tak se rozmnoží semena naděje, která je třeba „chránit a obdělávat“ milostí naší velké a neochvějné naděje, vzkříšeného Krista. V jeho jménu vám všem posílám své požehnání.

Dáno ve Vatikánu dne 30. června 2025, o památce svatých prvomučedníků Římské církve.

LEV XIV.

9. POSELSTVÍ SVATÉHO OTCE LVA XIV. KE 40. SVĚTOVÉMU DNI MLÁDEŽE 2025

**„Vy také vydávejte svědectví,
protože jste se mnou od začátku“ (Jan 15,27).**

Drazí mladí,

na začátku svého prvního poselství, které k vám směřuje, vám chci především poděkovat! Děkuji vám za radost, kterou jste přinesli, když jste přijeli do Říma na své Jubileum, a děkuji také všem mladým lidem ze všech částí světa, kteří se k nám připojili v modlitbě. Byla to cenná událost pro obnovu nadšení z víry a pro sdílení naděje, která hoří v našich srdcích! Proto se snažme, aby jubilejní setkání nezůstalo jen izolovaným okamžikem, ale aby pro každého z vás znamenalo krok vpřed v křesťanském životě a silné povzbuzení k vytrvalosti ve vydávání svědectví o víře.

Právě tato dynamika je v centru příštího Světového dne mládeže, který budeme slavit v neděli 23. listopadu, o slavnosti Krista Krále, a který bude mít téma *„Vy také vydávejte svědectví, protože jste se mnou od začátku“* (Jan 15,27). V moci Ducha Svatého se připravujeme, abychom se z poutníků naděje stali odvážnými svědky Krista. Začneme tedy již nyní cestu, která nás povede až k mezinárodnímu SDM v Soulu v roce 2027. Z této perspektivy bych se chtěl zaměřit na dva aspekty svědectví: na naše přátelství s Ježíšem, které přijímáme od Boha jako dar, a náš závazek být ve společnosti budovateli míru.

Přátelé, a proto svědci

Křesťanské svědectví se rodí z přátelství s Pánem, ukřižovaným a vzkříšeným pro spásu všech. Nelze ho zaměňovat s ideologickou propagandou, ale je to skutečný princip vnitřní proměny a sociálního zcitlivění. Ježíš nazval svými „přáteli“ učedníky, kterým dal poznat Boží království a které požádal, aby s ním zůstali, aby utvářeli

jeho společenství a aby je mohl poslat hlásat evangelium (srov. Jan 15,15.27). Když nám Ježíš říká „vydávejte svědectví“, ujišťuje nás, že nás považuje za své přátele. Jedině on doopravdy ví, kdo jsme a proč jsme zde; zná srdce vás mladých, vaše rozhořčení tváří v tvář diskriminaci a nespravedlnosti, vaši touhu po pravdě a kráse, po radosti a míru. Jako váš přítel vám naslouchá, motivuje vás a vede a povolává každého k novému životu.

Pohled Ježíše, který si vždycky přeje pouze naše dobro, nás předchází (srov. Mk 10,21). Nechce nás mít jako sluhy ani jako „aktivisty“ nějaké strany, ale povolává nás, abychom s ním byli jako přátelé, aby se náš život obnovil. A svědectví spontánně vychází z radostné novosti tohoto přátelství. Je to jedinečné přátelství, které nám dává společenství s Bohem, věrné přátelství, které nám umožňuje objevit naši důstojnost i důstojnost druhých, a věčné přátelství, které nemůže zničit ani smrt, protože má svůj počátek v ukřižovaném a zmrtvýchvstalém Pánu.

Zamysleme se nad poselstvím, které nám apoštol Jan zanechává na konci čtvrtého evangelia: „To je ten učedník, který o tom všem vydává svědectví a to všechno zaznamenal – a víme, že jeho svědectví je pravdivé“ (Jan 21,24). Celé předchozí vyprávění je souhrnně označeno jako „svědectví“, plné vděčnosti a údivu, podané od učedníka, který nikdy neuvádí své jméno, ale označuje se jako „učedník, kterého Ježíš miloval“. Toto pojmenování je odrazem vztahu: není to jméno jednotlivce, ale svědectví osobního pouta s Kristem. To je to, co je pro Jana skutečně důležité: být učedníkem Pána a cítit se jím milován. Chápeme tedy, že křesťanské svědectví je plodem vztahu víry a lásky s Ježíšem, v němž nacházíme spásu svého života.

To, co píše apoštol Jan, platí i pro vás, drazí mladí lidé. Jste zváni Kristem, abyste ho následovali a posadili se vedle něj, abyste naslouchali jeho srdci a zblízka sdíleli jeho život! Každý je pro něho „milovaným učedníkem“ a tato láska dává zrod radosti ze svědectví.

Dalším odvážným svědkem evangelia je Ježíšův předchůdce Jan Křtitel, který „svědčil o tom světle, aby všichni uvěřili skrze něho“ (Jan 1,7). Přestože se těšil mezi lidmi velkému věhlasu, věděl dobře, že je jenom „hlas“, který ukazuje na Spasitele: „Hle, beránek Boží“ (Jan 1,36). Jeho příklad nám připomíná, že cílem skutečného svědka není ovládnout scénu; ani nehledá následovníky, které by poutal k sobě. Skutečný svědek je pokorný a vnitřně svobodný, především od sebe

samého, tedy od nároku být středem pozornosti. Proto je svobodný naslouchat, interpretovat a také říkat pravdu všem, a to i před mocnými. Od Jana Křtitele se učíme, že křesťanské svědectví není hlásáním sebe samých a neoslavuje naše duchovní, intelektuální nebo morální schopnosti. Právě svědectví znamená rozpoznat Ježíše a ukázat na něj, když se zjeví, na toho jediného, který nás zachraňuje. Jan ho rozpoznal mezi hříšníky, uprostřed obyčejných lidí. Proto papež František tolik trval na tom, že pokud nevyjdeme ze sebe samých a z našich komfortních zón, pokud nepůjdeme k chudým a k těm, kdo se cítí být vyloučení z Božího království, nesetkáme se s Kristem a nevydáme o něm svědectví. Ztrácíme pak podivuhodnou radost z toho, že jsme evangelizováni a že evangelizujeme.

Drazí, zvů každého z vás, abyste pokračovali v hledání Ježíšových přátel a svědků v Bibli. Četbou evangelií si uvědomíte, že všichni našli skutečný smysl života v živém vztahu s Kristem. Naše nejhlubší otázky skutečně nebudou slyšeny a ani nenaleznou odpověď při nekonečném *rolování* na mobilu, které sice upoutává naši pozornost, ale zanechává naši mysl unavenou a srdce prázdné. Nedojdeme s těmito otázkami daleko, pokud se budeme držet uzavření sami v sobě nebo v příliš úzkých okruzích. Své autentické tužby vždy naplníte jen tehdy, když budete vycházet ze sebe.

Svědci, a proto misionáři

Tímto způsobem se vy, mladí, můžete za pomoci Ducha Svatého stát misionáři Krista ve světě. Mnoho vašich vrstevníků je vystaveno násilí, nuceno používat zbraně, dohnáno k odloučení od svých blízkých, k migraci a k útěku. Mnohým chybí vzdělání a další základní potřeby. Všichni s vámi sdílejí hledání smyslu a nejistotu, která ho doprovází, nepohodlí z rostoucích sociálních nebo pracovních tlaků, obtíž s řešením rodinných krizí, bolestivý pocit nedostatku příležitostí i výčitky svědomí za spáchané chyby. Vy sami se můžete postavit po bok jiným mladým lidem, kráčet s nimi a ukázat, že Bůh se v Ježíši stal blízkým každému člověku. Jak rád říkal papež František: „Kristus ukazuje, že Bůh je blízkost, soucit a něha.“¹

Je pravda, že vydávat svědectví není vždy snadné. V evangeliích často nacházíme napětí mezi přijetím a odmítnutím Ježíše: „To světlo svítí v temnotě a temnota ho nepohltila“ (Jan 1,5). Podobně i učedník-svědék zakouší na vlastní kůži odmítnutí a někdy dokonce i násilný odpor. Pán tuto bolestivou skutečnost neskrývá: „Když pronásledovali mne, budou pronásledovat i vás“ (Jan 15,20). Právě to se stává příležitostí uvádět do praxe nejvyšší přikázání: „Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují“ (Mt 5,44). To je to, co dělali mučedníci již od počátku církve.

Drazí mladí, to není jen příběh, který patří minulosti. I dnes, na mnoha místech světa, trpí křesťané a lidé dobré vůle pronásledováním, lží a násilím. Možná i vy jste se setkali s touto bolestnou zkušeností a možná jste byli v pokušení reagovat instinktivně, klesnout na úroveň těch, kteří vás odmítli, a zaujmout agresivní postoje. Vzpomeňme si však na moudrou radu svatého Pavla: „Nedopusť, aby tě zlo přemohlo, nýbrž přemáhej zlo dobrem“ (Řím 12,21).

Nenechte se tedy odradit. I vy – stejně jako svatí – jste povoláni vytrvat v naději, zejména tváří v tvář obtížím a překážkám.

Bratrství jako pouto míru

Z přátelství s Kristem, jež je darem Ducha Svatého v nás, se rodí způsob života, který v sobě nese charakteristiku bratrství. Mladý člověk, který se setkal s Kristem, přináší všude „teplo“ a „chuť“ bratrství a kdokoli s nimi přijde do kontaktu, je přitahován do nové a hluboké dimenze, tvořené nesobeckou blízkostí, upřímným soucitem a věrnou něžností. Duch Svatý nás vede k tomu, abychom viděli bližního novými očima: v tom druhém se skrývá bratr, sestra!

Svědectví bratrství a míru, které v nás probouzí přátelství s Kristem, nás pozvedá z lhostejnosti a z duchovní lenosti, pomáhá nám překonávat uzavřenost a podezřívavost. Rovněž nás navzájem spojuje a pohání nás k tomu, abychom se společně angažovali od dobrovolnictví až po lásku žitou v politice, abychom budovali nové životní podmínky pro všechny. Nenásledujte ty, kteří používají slova víry k rozdělování, ale místo toho se organizujte, abyste odstraňovali nerovnosti a usmířovali polarizované a utlačované komunity.

Proto, drazí přátelé, naslouchejme Božímu hlasu v nás a přemáhejme svůj egoismus tím, že se stáváme aktivními tvůrci míru. Potom se ten mír, který je darem vzkříšeného Pána (srov. Jan 20,19), stane ve světě viditelným skrze společné svědectví těch, kdo nesou v srdci jeho Ducha.

Nejdražší mladí, tváří v tvář utrpení a nadějím světa upřeme svůj pohled na Ježíše. Když se chystal zemřít na kříži, svěřil Pannu Marii Janovi jako matku a jí, Marii, svěřil Jana jako jejího syna. Tento krajní dar lásky platí pro každého učedníka, pro nás všechny. Vyzývám vás proto, abyste přijali toto svaté pouto s Pannou Marií, naší Matkou plnou lásky a porozumění, a pěstovali jej zvláště modlitbou růžence. Tak v každé životní situaci zakusíme, že nikdy nejsme sami, ale vždy jsme milované Boží děti, jimž on odpouští a dodává jim odvahu. O tom vydávejte radostné svědectví!

Dáno ve Vatikánu 7. října 2025, v den památky Panny Marie Růžencové

Lev XIV.

II.

DOKUMENTY STÁTNÍHO SEKRETARIÁTU A DIKASTERIÍ ŘÍMSKÉ KURIE

1. DIKASTERIUM PRO PODPORU JEDNOTY KŘEŠŤANŮ

ŘÍMSKÝ BISKUP: PRIMÁT A SYNODALITA V EKUMENICKÉM DIALOGU A V REAKCÍCH NA ENCYKLIKU UT UNUM SINT

STUDIJNÍ DOKUMENT 2024

OBSAH

Předmluva	52
Úvod	54
„Nalézt způsob, jak vykonávat primát“: papežské zásahy	54
Vznik, cíl a struktura tohoto dokumentu	57
1. Ekumenická reflexe služby římského biskupa	60
1.1. Reakce na výzvu encykliky <i>Ut unum sint</i>	60
1.2. Teologické dialogy	61
1.3. Obnovený zájem a pozitivní ekumenický duch	67
1.4. Teologická interpretace našich vztahů	69
2. Základní teologické otázky	71
2.1. Biblický základ	71
2.1.1. <i>Nové čtení „petrovských textů“</i>	71
2.1.2. „ <i>Episkopé</i> “ neboli „ <i>služba dohlížení</i> “ na všeobecné úrovni	74
2.1.3. <i>Autorita jako diakonia</i>	74
2.1.4. „ <i>Petrovská funkce</i> “	75
2.1.5. „ <i>Petrovské texty</i> “ v <i>patristické tradici</i>	76

2.2. De iure divino.....	78
2.2.1. Hermeneutické objasnění.....	79
2.2.2. „De iure divino“ i „de iure humano“?	80
2.2.3. „Necessitas ecclesiae“: teologická podstata a dějinná nahodilost.....	82
2.3. Definice prvního vatikánu o jurisdikčním primátu a papežské neomylnosti	83
2.3.1. Hermeneutický přístup k Prvnímu Vaticanu.....	85
a. Dějinný kontext koncilu	85
b. Rozdíl mezi záměrem a vyjádřením.....	86
c. Rozdíl mezi textem a jeho výkladem.....	87
2.3.2. Hermeneutika dogmat	88
a. Jurisdikční primát.....	88
b. Neomylnost	90
* Objasnění pojmů a záměrů.....	90
* Další výhrady.....	92
3. Perspektivy služby jednotě ve sjednocené církvi.....	97
3.1. Je primát nutný pro celou církev?	97
3.1.1. Argument apoštolské tradice.....	97
3.1.2. Ekleziologický argument: primát a synodalita na všech úrovních církve.....	99
3.1.3. Pragmatický argument: potřeba služby jednotě na všeobecné úrovni.....	102
3.2. Kritéria prvního tisíciletí	104
3.2.1. „Dějiny církve v prvním tisíciletí jsou rozhodující“	104
3.2.2. Projevy společenství nebyly primárně právní povahy	106
3.2.3. „Čestný primát“ římského biskupa.....	107
3.2.4. Vzor apoštolského kánonu 34	109
3.2.5. Právo na odvolání jako projev společenství (kánony ze Sardiky).....	110
3.2.6. Ekumenické koncily: „synergie“ římského biskupa.....	111
3.2.7. Rozmanitost církevních modelů.....	112
3.3. Některé zásady pro výkon primátu v 21. století.....	113
3.3.1. Komunitní, kolegiální a osobní uspořádání církve.....	114
a. Vzájemná provázanost mezi primátem a synodalitou	114

b. „Všichni“, „někteří“ a „jeden“	116
3.3.2. Skloubení místní, regionální a všeobecné úrovně	119
a. Souběžnost církve místní a všeobecné	119
b. Regionální úroveň	121
* Východní církev: „ <i>Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi</i> “	121
* Západní křesťanská společenství: ekleziologický význam regionální úrovně	124
c. Subsidiarita	125
* „Starobylý princip“	125
* „Dobrovolné omezení výkonu pravomoci“	127
* „Dostatečná míra autority“	128
4. Některé praktické návrhy nebo žádosti adresované katolické církvi ...	129
4.1. Nová interpretace Prvního vatikánského koncilu	129
4.2. Diferencovaný výkon jurisdikce římského biskupa	130
4.3. Synodalita ad intra	132
4.4. Synodalita ad extra: „Kráčíme společně“	134
4.4.1. „Koncilní společenství“ a primát	134
4.4.2. Společná práce a modlitba	135
Shrnutí	137
Ekumenické úvahy o službě římského biskupa	137
Nové přístupy k tradičně sporným teologickým otázkám	138
Perspektivy služby jednotě ve smířené církvi	139
Několik praktických návrhů	142
K výkonu primátu v 21. století: Návrh plenárního shromáždění Dikasteria pro podporu jednoty křesťanů na základě studijního dokumentu „Římský biskup“	144
Zásadní příspěvky k úvahám o primátu	144
Kroky, které je v rámci teologických dialogů do budoucna třeba vykonat ...	145
Zásady a návrhy k novému výkonu primátu	149
K modelu společenství	155
Jednota, dar Ducha Svatého	157

Zdroje.....	159
1. Reakce na Ut unum sint	159
1.1. Od církví	159
1.2. Od ekumenických organizací	160
2. Dvoustranné a mnohostranné dialogy	161
2.1. Dvoustranné dialogy katolické církve (v abecedním pořadí).....	161
2.2. Mnohostranné dialogy	166
Zkratky.....	167

PŘEDMLUVA

Počátek tohoto dokumentu lze vysledovat ve výzvě, se kterou se svatý Jan Pavel II. obrátil k ostatním křesťanům: aby „samozřejmě společně“ hledali formy, díky nimž by se služba římského biskupa „stala službou lásky uznávanou všemi zúčastněnými“ (*Ut unum sint*, 95). Na tuto výzvu byly předloženy četné odpovědi a také úvahy a podněty vzešlé z nejrozličnějších ekumenických teologických dialogů.

Některé odpovědi shrnula již v roce 2001 tehdejší Papežská rada pro jednotu křesťanů v úvodním pracovním dokumentu nazvaném „Petrovská služba“. Ve 25. výročí encykliky *Ut unum sint* roku 2020 pak toto dikasterium vidělo příležitost diskuzi obnovit a prohloubit a přihlídnout přitom k novým dokumentům vzešlým z teologického dialogu i k prohlášením pozdějších papežů. Benedikt XVI. totiž zmíněnou výzvu Jana Pavla II. v různých souvislostech připomínal a vyjádřil také potřebu posílit „rozlišení mezi povahou primátu a formou, jíž se vykonává“. Papež František pak zdůraznil, že je naléhavě třeba na výzvu *Ut unum sint* odpovědět, a poznamenal, že „v tomto směru jsme učinili malý pokrok“ (viz níže, odst. 4–5). Svolání synody o synodalitě v letech 2021–2024 potom stvrdilo význam tohoto projektu dikasteria, který má posloužit coby příspěvek k ekumenickému rozměru synodálního procesu.

Svou povahou je text nazvaný Římský biskup: Primát a synodalita v ekumenickém dialogu a v reakcích na encykliku *Ut unum sint* – studijní dokument“, a nečiní si tedy nárok na vyčerpávající představení tématu ani na shrnutí katolického magisteria v této oblasti. Jeho účelem je nabídnout věcnou syntézu ekumenického vývoje v této otázce během posledních let, a reflektovat tak poznatky a rovněž omezení samotných dokumentů vzešlých z dialogů. Studii navíc uzavírá stručný návrh plenárního shromáždění dikasteria v roce 2021 s názvem „K výkonu primátu v 21. století“, který zmiňuje nejvýznamnější návrhy vzešlé z různých odpovědí a dialogů k tématu obnovy výkonu služby římského biskupa v zájmu jednoty.

Dokument je výsledkem skutečně ekumenické a synodální práce. Shrnuje přibližně třicet odpovědí na *Ut unum sint* a padesát dokumentů ekumenického dialogu na toto téma. Podíleli se na něm nejen pracovníci dikasteria, ale také jeho členové a konzultori, kteří o něm

diskutovali při dvou plenárních zasedáních. Text byl konzultován s řadou odborníků-katolíků a také s mnoha učenici různých dalších křesťanských tradic. Nakonec byl zaslán rozličným dikasteriím Římské kurie a generálnímu sekretariátu synody. Do úvahy bylo posléze vzato více než padesát příspěvků. Tyto navrhovaly jistá vylepšení, shodně ale všechny oceňovaly iniciativu, metodologii, strukturu i hlavní myšlenky tohoto studijního dokumentu. Rád bych proto vyjádřil hlubokou vděčnost všem, kdo nabídli svůj cenný příspěvek k této reflexi, a zejména úředníkům dikasteria, kteří projekt ve spolupráci s Institutem ekumenických studií *Angelicum* podporovali a koordinovali.

Se souhlasem Jeho Svatosti papeže Františka nyní tento studijní dokument rádi předkládáme veřejnosti. Doufáme, že podpoří nejen recepci dialogů na toto významné téma, ale podnítl také další teologické bádání a praktické návrhy – „samozřejmě společně“ – k výkonu služby římského biskupa v zájmu jednoty formou „uznávanou všemi zúčastněnými“ (UUS 95).

*Kurt kardinál Koch,
prefekt*

ÚVOD

„Nalézt způsob, jak vykonávat primát“: papežské zásahy

1. Chápání a výkon služby římského biskupa vstoupily s Druhým vatikánským koncilem do nové fáze. Již samotný akt svolání koncilu, který za jeden z hlavních cílů považoval jednotu křesťanů a jehož se zúčastnili také ostatní křesťané, naznačil postoj svatého Jana XXIII. k úloze římského biskupa v církvi. Konstituce *Lumen gentium* tak doplnila definice Prvního vatikánského koncilu ohledně papežského primátu, zdůraznila úlohu biskupů, kteří své místní církve spravují jako „zástupci a vyslanci Kristovi [...]“. Nelze je pokládat za pouhé náměstky římského biskupa“ (LG 27). Zdůraznila rovněž význam biskupské kolegiality (srov. LG 23). Dekret *Unitatis redintegratio* potom představoval oficiální vstup katolické církve do ekumenického hnutí a otevřel cestu k navázání teologických dialogů, z nichž mnohé se budou zabývat i otázkou primátu.

2. K tomuto vývoji během koncilu i po něm významně přispěli také další papežové. Svatý Pavel VI. ve svém přesvědčení, že „papež [...] je nepochybně na cestě ekumenismu nejvážnější překážkou“,¹ svými gesty a výroky v mnoha ohledech přispěl k novému chápání papežské služby. Již ve své encyklice *Ecclesiam suam* vyjádřil přesvědčení, že jeho pastýřská služba ve prospěch jednoty neznamená „převahu duchovní pýchy a touhy ovládat lidstvo, ale prvenství služby, ministeria a lásky“ (ES 114). Při řadě setkání navázal bratrské vztahy s ostatními křesťanskými představiteli, což katolické církvi pomohlo etablovat se ve společnosti ostatních křesťanských společenství. Pavel VI. si přitom dobře uvědomoval, že ekumenická důvěryhodnost katolické církve závisí na její vnitřní schopnosti obnovy, a proto v roce 1965 realizoval návrh vznesený biskupy při Druhém vatikánském koncilu a ustanovil biskupskou synodu, aby tak zajistil kolegiálnější způsob výkonu primátu pro dobro celé církve (srov. motu proprio *Apostolica sollicitudo*, 1965), a jako povinné zavedl biskupské konference (motu proprio *Ecclesiae sanctae*, 1966, 41).

1 Pavel VI., promluva k Sekretariátu pro podporu jednoty křesťanů, 28. 4. 1967.

3. Svatý Jan Pavel II. tuto ekumenickou cestu nejen potvrdil, ale také oficiálně vyzval ostatní křesťany, aby se zamysleli nad výkonem služby římského biskupa. Ve své přelomové encyklice *Ut unum sint* (1995) použil k popisu této služby biblický pojem *episkopein*, „dohlížet“ (srov. UUS 94), a primát definoval jako *službu jednoty* (srov. UUS 89) a *službu lásky* (srov. UUS 95). Přijal svou mimořádnou ekumenickou zodpovědnost a „v pozornosti vůči požadavku“, který mu byl adresován, uznal, že je třeba najít „způsob, jak vykonávat primát; způsob, který by nezpochybnil to, co je pro toto poslání zásadní, byl by však otevřený nové situaci“ (UUS 95). Byl přesvědčen, že vzájemně přijatelnou podobu *služby jednoty* nelze definovat jednostranně, a proto oslovil všechny pastýře i teology různých církevních tradic, když zopakoval výzvu, kterou pronesl již roku 1987 ve svatopetrské bazilice za přítomnosti ekumenického patriarchy Demetria I.: „Bez ustání se modlím k Duchu Svatému, aby nad námi zazářilo jeho světlo a osvítilo všechny pastýře a teology našich církví, abychom mohli – samozřejmě společně – hledat formy, v nichž by se tato služba stala službou lásky uznávanou všemi zúčastněnými“ (UUS 95). Toto rozlišení mezi povahou primátu a časově podmíněnými podobami jeho výkonu pak podnítilo naději, že „v trpělivém a bratrském dialogu“ bude možné odhalit „Kristovu vůli pro jeho církev“ (UUS 96).

4. Papež Benedikt XVI. již ve svém prvním projevu hovořil o tom, že přijímá „jako první úkol neúnavnou práci na obnovení plné a viditelné jednoty všech následovníků Krista“.² Připomínal a v různých souvislostech znovu opakoval výzvu Jana Pavla II. s přesvědčením, že „úvahy ohledně rozlišení mezi povahou primátu a podobou jeho výkonu, jak je předložil papež Jan Pavel II. v encyklice *Ut unum sint* (č. 95), mohou poskytovat ještě další plodné impulzy“,³ a povzbudil k teologickému dialogu ohledně vztahu mezi primátem a synodalitou zejména s pravoslavnou církví. K novému vnímání a chápání služby

2 Benedikt XVI., *Missa pro Ecclesia*, 20. 4. 2005.

3 Benedikt XVI., promluva při setkání se zástupci pravoslavných a východních pravoslavných církví, Freiburg im Breisgau (Německo), 24. 9. 2011; viz též promluva v patriarchálním kostele sv. Jiří ve Fanaru, Istanbul (Turecko), 30. 11. 2006; *Poselství Jeho Svatosti Bartoloměji I., arcibiskupu konstantinopolskému, ekumenickému patriarchovi*, 25. 11. 2009.

římského biskupa pak rovněž přispěla jeho rezignace na papežský úřad v roce 2013 – první rezignace papeže v moderní době –, při níž uznal svou „neschopnost spravovat úřad, který mi byl svěřen“.⁴

5. Také papež František výzvu Jana Pavla II. k nalezení nového způsobu výkonu primátu několikrát zopakoval⁵ a uznal, že „v tomto směru jsme učinili malý pokrok“ (*Evangelii gaudium*, 32). Vyzývá dále k „pastorační konverzi“ papežství i centrálních struktur katolické církve, uznává, že „nadměrná centralizace, místo aby pomáhala, spíše komplikuje život církve i její misijní dynamiku“, a zejména lituje nedostatečného rozpracování úlohy biskupských konferencí (EG 32). Podle papeže Františka „petrovská služba by dnes nebyla myslitelná, pokud by v sobě nezahrnovala otevřenost k dialogu se všemi věřícími v Krista“.⁶ Když František učinil klíčovým tématem svého pontifikátu synodalitu, zdůraznil tím mimo jiné význam synodalitu založené na *sensus fidei* Božího lidu, který je „neomylným *in credendo*“ (EG 119). Tato neomylnost je pak nezbytný předpoklad obnoveného chápání a výkonu petrovské služby, jak to papež zdůraznil ve svém projevu při 50. výročí biskupské synody: „V synodální církvi lze vrhnout větší světlo na výkon petrovského primátu.“ Papež totiž „nestojí samotný nad církví, nýbrž v jejím nitru jako pokřtěný mezi pokřtěnými a uvnitř biskupského sboru jako biskup mezi biskupy, povoláný zároveň – jako nástupce apoštola Petra – vést římskou církev, která všem církvím předsedá v lásce“.⁷ Závazek papeže Františka budovat synodální církev na všech úrovních „má významné ekumenické důsledky“: jednak proto, že synodalita je dar, kterému se můžeme učit od ostatních křesťanů (srov. EG 246), a také proto, že jak synodalita, tak ekumenismus jsou procesy, kterými lze „kráčet společně“. Papež František považuje obnovenou praxi biskupské synody, zahrnující také širší konzultace celého Božího lidu, za možnost, jak „přispět

4 Benedikt XVI., *Declaratio*, 11. 2. 2013.

5 František, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium*, č. 32; promluva při ekumenické bohoslužbě v bazilice Božího hrobu, Jeruzalém, 25. 5. 2014; promluva u příležitosti 50. výročí ustavení biskupské synody, 17. 10. 2015.

6 František, homilie při nešporách o slavnosti Obrácení sv. Pavla, 25. 1. 2014.

7 František, promluva u příležitosti 50. výročí ustavení biskupské synody, 17. 10. 2015.

svým způsobem k obnovení jednoty mezi všemi křesťany“, a samu o sobě také za odpověď na „přání formulované před lety Janem Pavlem II.“ v dokumentu *Ut unum sint* (apoštolská konstituce *Episcopalis communio*, 2018, 10). O synodální angažovanosti papeže Františka svědčí také četné odkazy na učení věnované biskupským konferencím v jeho magisteriálních dokumentech (*Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia*, *Laudato si'*). A konečně, v souladu s pastorační praxí Františkových nejbližších předchůdců přispívá k novému obrazu petrovske služby také jeho důraz kladený již od počátku pontifikátu na titul „římský biskup“, zatímco ostatní pontifikální tituly se nyní uvádějí jako „historické“ (srov. *Annuario Pontificio*, 2020).

Vznik, cíl a struktura tohoto dokumentu

6. Výzva papeže Jana Pavla II. uvedená v encyklice *Ut unum sint* vyvolala mnoho reakcí křesťanských společenství a ekumenických organizací, akademických sympozií i jednotlivých teologů různých tradic. Většina z nich se přitom opírala o výsledky různých dialogů věnujících se otázce primátu – těch, které se konaly před vydáním encykliky, i poté.

7. Plenární zasedání tehdejší Papežské rady pro jednotu křesťanů (PRJK) v roce 2001 diskutovalo o současném stavu ekumenické reflexe nad výkonem petrovske služby. Při této příležitosti také vznikl pracovní dokument shrnující hlavní prvky soudobé diskuze, jak vyplynuly z oficiálních i neoficiálních teologických dialogů věnovaných petrovske službě a také z různých reakcí na výzvu papeže Jana Pavla II. Některé úvahy a návrhy zmíněného plenárního zasedání byly do dokumentu doplněny pod názvem „Návrhy plenárního zasedání ke studii o petrovske službě“.⁸ Dokument byl posléze zveřejněn v oficiálním bulletinu PRJK a rozeslán řadě církevních představitelů a ekumenických partnerů – zejména těm, kteří poskytli svou odpověď na *Ut unum sint* –, aby se tak podnítila další reflexe tématu a pokračovalo se v dialogu.

8 *Information Service* 109 (2002/I–II), s. 29–42. Značná část materiálů v tomto textu byla shromážděna za pomoci Institutu Johanna Adama Möhlera.

8. Ve 25. výročí encykliky *Ut unum sint* a rovněž v synodálním procesu před XVI. řádným generálním shromážděním biskupské synody s názvem „Za církev synodální: společenství, spoluúčast a poslání“ (2021–2024) viděla PRJK, která se 5. června 2022 změnila na Dikasterium pro podporu jednoty křesťanů (DPJK), příležitost diskuzi na toto téma obnovit. Od roku 2001 totiž papežové vydali také další prohlášení a reakce na encykliku a byly zveřejněny i nové dokumenty shrnující teologické dialogy. Všechny tyto dokumenty tak významně přispěly k úvahám o otázce primátu v církvi a zaslouží si, aby se jimi pokračující dialog dále zabýval. Pontifikát papeže Františka navíc otevřel nové perspektivy pro synodální výkon primátu. Zdá se proto příhodné provést „sklizeň plodů“ tohoto vývoje i ekumenických úvah o římském biskupovi, primátu a synodalitě, což může dále přispět k obnovení zájmu o jednotu křesťanů.

9. Dikasterium tedy vypracovalo nový studijní dokument na toto téma, který z předchozího textu vychází a významně jej rozšiřuje. Tento dokument ctí úvahy o primátu a službě římského biskupa, jak je shrnula jiná křesťanská společenství, ekumenické orgány i teologické dialogy (za účasti katolíků), a chce být objektivní a popisnou syntézou nedávného vývoje ekumenické diskuze na toto téma. Nepředstírá naopak, že je syntézou katolického magisteria nebo katolické odpovědi na ekumenické úvahy ani že předkládá *status quaestionis* celé teologické diskuze. Představuje „sklizeň plodů“ nedávných ekumenických dialogů. Odráží tedy poznatky, ale také limity dokumentů, které z těchto dialogů vzešly. Tak jako v případě předchozích pracovních dokumentů PRJK se tento text nabízí především odborníkům působícím v oblasti ekumenické teologie, členům různých teologických dialogů a partnerům, se kterými katolická církev dialog vede. Toto shrnutí se tedy nabízí jako příspěvek k diskuzi, v jistém smyslu jako *instrumentum laboris*, s nadějí, že podpoří další teologické bádání a dialog a podnítl praktické návrhy pro výkon služby jednoty římského biskupa v zájmu jednoty formou „uznávanou všemi zúčastněnými“ (UUS 95).

10. Prvotní návrh tohoto textu připravilo DPJK v roce 2020 a rozeslalo jej teologům z různých křesťanských tradic s žádostí o odborné

připomínky. Studijní dokument byl poté v červnu roku 2021 předložen všem členům a konzultantům DPJK k posouzení a 11. listopadu 2021 byl projednán na plenárním shromáždění, které se uskutečnilo on-line pod navrženým názvem „K výkonu primátu v 21. století“. Upravený návrh byl posléze předložen příslušným dikasteriím Římské kurie a znovu projednán na prezenčním plenárním shromáždění DPJK dne 3. května 2022. V každé z popsanych fází byl studijní dokument dále upravován. Dikasterium pro podporu jednoty křesťanů vyjadřuje hlubokou vděčnost všem, kteří k této reflexi nabídli svůj cenný příspěvek. Po dalších úpravách byl dokument předložen Jeho Svatosti papeži Františkovi, který schválil jeho zveřejnění během audience udělené kardinálu Kurtu Kochovi dne 2. března 2024.

11. Následující stránky předkládají schematickou syntézu (1) reakcí na *Ut unum sint* a dokumentů vzešlých z teologických dialogů věnovaných otázce primátu; (2) hlavních teologických otázek tradičně zpochybňujících papežský primát i některých významných posunů v současné ekumenické reflexi; (3) některých perspektiv služby jednotě ve sjednocené církvi a (4) praktických návrhů nebo požadavků adresovaných katolické církvi. Tato syntéza vychází jak z reakcí na *Ut unum sint*, tak z výsledků oficiálních i neoficiálních dialogů ohledně služby jednoty na všeobecné úrovni. Přijímá přitom terminologii, kterou dotyčné dokumenty používají, s veškerými jejími výhodami i omezeními. Na konci tohoto studijního dokumentu je pak také nabídnuto jeho shrnutí.

1. EKUMENICKÁ REFLEXE SLUŽBY ŘÍMSKÉHO BISKUPA

1.1. Reakce na výzvu encykliky *Ut unum sint*

12. Výzva encykliky *Ut unum sint* adresovaná teologům a církevním představitelům, aby se společně zamysleli nad službou římského biskupa, vyvolala širokou škálu odpovědí. Oficiální reakce přišly od nejrůznějších křesťanských společenství Západu: starokatolických církví, církví anglikánského společenství, církví luterských, presbyterních, reformovaných i svobodných. Z geografického hlediska pocházelo nejvíce odpovědí ze Severní Ameriky a Evropy, především z Britských ostrovů, Německa a USA. Většinu reakcí připravily místní skupiny nebo instituce. Rozsáhlé odpovědi zaslala Sněmovna biskupů anglikánské církve, Konference biskupů švédských církví a Presbyterní církev v USA. Žádné oficiální odpovědi zato nepřišly z pravoslavné církve nebo z některé východní pravoslavné církve.

13. Své odpovědi zaslaly také ekumenické komise (např. Komise pro víru a řád Světové rady církví nebo Komise pro víru a řád Národní rady církví Kristových v USA) a místní i národní rady církví (např. Rada církví pro Británii a Irsko, *Churches Together* v Anglii nebo *Church Leaders of West Yorkshire*). Reakce připravilo i několik akademických institucí (např. *Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes* nebo *Ökumenische Arbeitsgruppe «Ut Unum Sint» Schweiz*) a některá ekumenická společenství (např. Sdružení interkonfesních rodin nebo společenství Iona) i teologické skupiny vzniklé *ad hoc* (jako např. uskupení Farfa Sabina).

14. V reakci na papežovu výzvu a pod vlivem této inspirace bylo zároveň uspořádáno několik teologických symposií a seminářů s účastí zástupců různých církví. Dvě konference se konaly ve Vatikánu: roku 1996 zorganizovala Kongregace pro nauku víry symposium na téma „Primát Petrova nástupce“, z něhož pak roku 1998 vydala „Úvahy“ na zmíněné téma, a v roce 2003 uspořádala Papežská rada pro jednotu křesťanů symposium nazvané „Petrovská služba: dialog katolíků a pravoslavných“. Mnohá další symposia byla uspořádána na místní úrovni a také jejich výstupy představují důležité ekumenické

příspěvky k otázce primátu, přičemž tyto příspěvky byly převzaty a dále rozvinuty v následných ekumenických dialogích. Řadu článků a monografií jako reakci na výzvu papeže Jana Pavla II. publikovali rovněž jednotliví teologové nejrozličnějších tradic – včetně některých pravoslavných. Vzhledem k nemožnosti zahrnout je všechny a také v přesvědčení, že vhodným kontextem pro tuto reflexi je dialog mezi církvemi, se nicméně tento dokument omezuje jen na teologické dialogy a reakce na *Ut unum sint*.

1.2. Teologické dialogy

15. Otázkou papežského primátu se zabývalo také mnoho teologických dialogů, někdy i velmi hlubokých a komplexních. Následující odstavce předkládají shrnutí dokumentů, které z těchto dialogů vzešly a otázce primátu se zcela nebo částečně věnují. S úctou k výzvě, kterou papež Jan Pavel II. formuloval v encyklice *Ut unum sint* a kterou potvrdili i jeho nástupci, proto předkládaný dokument, stejně jako pracovní materiál z roku 2001, čerpá ze široké škály textů a bere přitom v úvahu reflexe provedené v rámci mezinárodních i národních oficiálních dialogů, jejichž účastníci byli vysláni církvemi, ale také v rámci neoficiálních skupin, které se dialogu věnovaly. Přestože text respektuje rozdílné postavení těchto dvou podob, a zejména větší váhu oficiálních mezinárodních dialogů, řídí se týmiž kritérii, neboť: (1) jak oficiální, tak neoficiální dialogy odrážejí pozici příslušných komisí, a nikoli nutně oficiální postoj zúčastněných církví, protože proces jejich recepce zatím není ukončen (v tomto ohledu nabízejí důležité poznatky také oficiální reakce a ohlasy na tyto texty); (2) národní dialogy často předložily rozsáhlejší příspěvky do diskuze: zatímco například lutersko-katolický mezinárodní dialog se k tomuto tématu vyjadřuje jen v omezené míře, dialog vedený ve Spojených státech mu věnoval celé dva dokumenty (a mezinárodní dialog pak jeho práci chválil a doporučoval, viz níže odst. 22); (3) bylo by paradoxní opomenout dialog vedený biskupskými konferencemi v dokumentu, který zdůrazňuje význam synodality; (4) v přední linii otevírání nových perspektiv často stojí právě neoficiální dialogy: pouze v neoficiálním dialogu tak dosud bylo provedeno třeba rozsáhlé hermeneutické zkoumání Prvního vatikánského koncilu; (5) o hodnotě a autoritě

některých dokumentů vzešlých z neoficiálních dialogů svědčí skutečnost, že jsou někdy v akademické a ekumenické obci přijímány více než dokumenty dialogů oficiálních; (6) výzva papeže Jana Pavla II. byla formulována značně široce („církvní představitelé a teologové“) a nesměřovala pouze k oficiálnímu mezinárodnímu dialogu. Zájmy, důrazy a závěry těchto různých dialogů se samozřejmě liší podle různých ekleziologií zúčastněných konfesí, což se odráží také ve volbě terminologie, kdy někteří hovoří o „všeobecném primátu“ a jiní o „papežské službě“, „petrovské službě“ nebo „římském biskupovi“, přičemž každý z těchto pojmů obsahuje jiné významové odstíny. Například v pravoslavně-katolickém dialogu se obecně neužívá sousloví „petrovská služba“ a pro západní partnery v dialogu má zase menší význam pojem *pentarchie*, známý v pravoslavném myšlení.

16. Práce Smíšené mezinárodní komise pro teologický dialog mezi církví římskokatolickou a **pravoslavnou** (jako celku) se na otázku vztahu mezi primátem a synodalitou zaměřuje již od roku 2006. Pátý dokument této komise (Ravenna, 2007), jehož původní návrh vznikl již v roce 1990, představuje systematickou úvahu na toto téma a nese název „Ekleziologické a kanonické důsledky svátostné povahy církve: Církvní společenství, konciliarita a autorita“, přičemž celá jedna kapitola je věnována primátu a synodalitě na všeobecné úrovni. Šestý dokument s názvem „Synodalita a primát v prvním tisíciletí: Vstříc společnému chápání ve službě jednoty církve“ (Chieti, 2016) nabízí společný výklad formulace těchto dvou principů v prvním tisíciletí, včetně důležitých úvah o postavení a úloze římského biskupa v tomto období. Sedmý dokument nazvaný „Synodalita a primát ve druhém tisíciletí a dnes“ (Alexandrie, 2023) pak toto společné čtení rozšiřuje i na období odcizení a rozdělení mezi Východem a Západem a také na nedávné opětovné sblížení našich církví.

17. Otázce primátu věnovaly své zásadní dokumenty také některé národní pravoslavně-katolické komise. V roce 1986 vydala Severoamerická pravoslavně-katolická teologická konzultace dokument s názvem „Apostolicita jako Boží dar v životě církve“ a vůbec poprvé se v něm zabývala otázkou primátu a „petrina“. „Společné prohlášení o konciliaritě a primátu v církvi“, které zveřejnila roku 1989, se stalo

prvním prohlášením pravoslavných a katolíků věnovaným výlučně tomuto tématu. V roce 2010 tato komise vydala dokument nazvaný „Kroky ke sjednocené církvi: Náčrt pravoslavně-katolické vize pro budoucnost“, v němž zvláštní pozornost věnovala úloze římského biskupa ve smířeném křesťanství. Smíšený výbor pro katolicko-pravoslavný teologický dialog ve Francii zveřejnil v roce 1991 společnou studii na téma „Římský primát ve společenství církví“. A docela nedávno, roku 2018, Společná pravoslavně-katolická pracovní skupina sv. Ireneje, neoficiální mezinárodní uskupení s cílem vést dialog, vydala rozsáhlou studii s názvem „Služba společenství. Přehodnocení vztahu mezi primátem a synodalitou“, která se tématu věnuje z hermeneutického, historického a systematického hlediska.

18. Otázkou primátu se zabýval také teologický dialog s východními pravoslavnými církvemi. První dva dokumenty Smíšené mezinárodní komise pro teologický dialog mezi katolickou církví a starobylými východními církvemi, konkrétně dokumenty na témata „Povaha, konstituce a poslání církve“ (2009) a „Uskutečňování společenství v životě prvotní církve a jeho důsledky pro současné úsilí o společenství“ (2015), se věnují otázce primátu na všeobecné úrovni. Rovněž v rámci bilaterálních teologických dialogů s východními církvemi byla k tomuto tématu vydána významná prohlášení, zejména společně s koptskou pravoslavnou církví („Zásady pro hledání jednoty mezi katolickou církví a koptskou pravoslavnou církví“, 1979) a s malankarskou syrskou pravoslavnou církví („Společné prohlášení k episkopátu a petrovské službě“, 2002).

19. Již v roce 1968 označila „Maltská zpráva“ Anglikánsko-katolické smíšené přípravné komise právě autoritu a petrovský primát za jednu ze tří oblastí, které je třeba v ekumenickém dialogu studovat. Toto téma posléze převzala také První anglikánsko-katolická mezinárodní komise (ARCIC I) a zařadila je do svého třetího společného prohlášení „Autorita v církvi I“ (1976), které popsalo společné chápání základů autority v církvi a její praxe v oblasti koncilu a primátu. V roce 1981 vydala ARCIC další dva dokumenty věnované otázce autority. První z nich, nazvaný „Autorita v církvi: Objasnění“, reagoval na kritiku k dokumentu „Autorita v církvi I“. Druhý, pod názvem „Autorita

v církvi II“; pak shrnul čtyři teologicky sporné oblasti uvedené v dokumentu „Autorita I“, konkrétně: biblické texty o petrovské službě, *ius divinum*, jurisdikci a neomylnost. Ve své druhé fázi (ARCIC II) se komise k otázce autority vrátila a zveřejnila své společné prohlášení v návaznosti na *Ut unum sint*. Dokument „Dar autority“ (1999) zkoumal službu římského biskupa v rámci kolegia biskupů a zmiňoval, že se dospělo k dostatečné shodě, díky níž je možné nabídnout a přijmout všeobecný primát římského biskupa ještě předtím, než budou obě seskupení v plném společenství. Tímto tématem se posléze zabývala také ARCIC III, která byla pověřena zkoumáním tématu „církve jako společenství místního i všeobecného“. Ve svém prvním společném prohlášení „Kráčejte cestou společně: Učíme se být církví místní, regionální i všeobecnou“ (2018), které poprvé využívá metodu receptivního nebo vnímavého ekumenismu, si každá tradice klade otázku, kde její vlastní struktury společenství – včetně primátu a synodality na všeobecné úrovni – selhávají nebo nedostačují a co se lze naučit z praxe druhé strany dialogu.

20. Těmito tématy se zabývaly také národní anglikánsko-katolické dialogické skupiny (ARC). V reakci na přímou žádost ARCIC vypracovala anglická ARC v roce 1974 dokument „Několik poznámek k neporušitelnosti a neomylnosti“. ARC USA vydala roku 1999 „Společnou zprávu o místní/všeobecné církvi“ a pojmenovala v ní pět „rozdělujících otázek“, mezi nimi také „Primát a římský biskup“ a „Rovnováha mezi místní a všeobecnou církví“. ARC Kanada zveřejnila v roce 1992 krátké „Společné prohlášení o neomylnosti“.

21. Mezinárodní **lutersko-katolická** komise pro jednotu se tímto problémem dosud zabývala jen výjimečně a vždy pouze v rámci jiných oblastí výzkumu.⁹ I když se tedy na podrobnou studii zatím čeká, stávající dokumenty z proběhlého dialogu přesto nabízejí řadu důležitých

⁹ Za zmínku stojí skutečnost, že v luterské tradici existují dva důležité doktrinní traktáty týkající se papežství: Šmalkaldské články (Článek čtvrtý) z roku 1537 a „Pojednání o moci a primátu papeže“, 1537, in *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Robert Kolb – Timothy J. Wengert (eds), Minneapolis, Fortress Press 2000.

základních prohlášení o papežském primátu, identifikují shody a vyjadřují výhrady. Řadu zásadních odstavců lze nalézt v knize „Evangelium a církev“ („Maltská zpráva“, 1972), kde shrnují kontroverzní body, potvrzují nutnost shody a její důsledky a rovněž podmínky *sine qua non*, za nichž by petrovský úřad mohl být přijat. Z historického hlediska jde o první oficiální dokument ekumenického dialogu, v němž se řeší některé aspekty otázky papežského primátu, a z toho také vyplývá jeho význam. V dokumentu „Služba v církvi“ (1981) pak komise věnuje celou kapitolu tématu „Biskupský úřad a služba v zájmu všeobecné jednoty církve“ (67–73).

22. V roce 2006 mezinárodní dialog ocenil a doporučil práci, kterou na toto téma již vykonaly různé místní platformy lutersko-katolického dialogu. Primát se poprvé stal předmětem samostatného studia v rámci lutersko-katolického dialogu ve Spojených státech, kde na toto téma vznikly dva dokumenty: „Rozdílné postoje k papežskému primátu“ (1973) a „Učitelská autorita a neomylnost v církvi“ (1978) – druhý jmenovaný představuje jednu z nejrozvinutějších studií v dané oblasti. Dialog shrnuje biblické zdůvodnění petrovské služby i analýzu papežství jako instituce ustanovené *de iure divino* a zkoumá praktické důsledky rozdílů mezi katolíky a luterány zejména v oblasti juridického primátu. V roce 2004 vydala táž komise společně prohlášení s názvem „Církev jako koinónie spásy, její struktury a služby“, v němž se zamýšlí také nad všeobecnou službou v církvi ve světle ekleziologie *koinónie*. Roku 2015 zveřejnil Výbor pro ekumenické a mezináboženské záležitosti Konference katolických biskupů USA a Evangelicko-luterské církve v Americe dokument nazvaný „Prohlášení o cestě. Církev, služba a eucharistie“, v němž na základě předchozích dokumentů pojmenovává shodu v některých ekleziologických otázkách, zejména co se týká služby jednotě na všeobecné úrovni.

23. Tématu se věnovaly také další oficiální národní skupiny pro dialog. V roce 1988 vznikl na základě švédského lutersko-katolického dialogu dokument „Biskupský úřad“, který obsahuje i část „Kolegialita biskupů kolem Petrova úřadu“. V roce 2000 vydala Bilaterální pracovní skupina mezi Německou biskupskou konferencí a Radou církví Sjednocené evangelicko-luterské církve Německa

[*Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*] dokument „Communio sanctorum. Církev jako společenství svatých“, v němž se nad petrovskou službou zamýšlí na základě biblických, historických a systematických poznatků. Roku 2007 zveřejnil lutersko-katolický dialog v Austrálii zprávu s názvem „Služba dohlížení: Úřad biskupa a předsedajícího v církvi“, v níž se zamýšlí také nad úlohou římského biskupa mezi spolubratry biskupy, a v roce 2016 zde vzniklo společné prohlášení věnované výhradně tomuto tématu, jehož název „Petrovská služba v nové situaci“ odkazuje právě na „novou situaci“, o níž se zmiňuje Jan Pavel II. v *Ut unum sint* (UUS 95). Skupina pro katolicko-luterský dialog ve Švédsku a Finsku ve svém dokumentu z roku 2009 „Ospravedlnění v životě církve“ věnovala jeden oddíl rovněž tématu „Petrův úřad – služba celistvosti a jednotě“ (313–328). Roku 2017 vydala Komise pro lutersko-katolický dialog ve Finsku zprávu s názvem „Společenství v růstu: Prohlášení o církvi, eucharistii a službě“, v níž jednu kapitolu věnovala tématu „Petrovská služba“ (348–355).

24. K reflexi významně přispěly také neoficiální komise. Skupina *Groupe des Dombes*, v níž jsou zastoupeni katolíci, luteráni i reformovaní, vydala roku 1985 dokument „Služba společenství ve všeobecné církvi“, v němž zdůraznila komunitní, kolegiální a osobní rozměr této služby z historického, biblického a teologického hlediska. V roce 2014 táž skupina vydala dokument „Jeden učitel: Doktrinální autorita v církvi“, v němž je několik kapitol věnováno výkladu dogmatu o neomylnosti. Roku 2009 se skupina Farfa Sabina v reakci na výzvu *Ut unum sint* shodla na dokumentu nazvaném „Společenství církvi a petrovská služba: Lutersko-katolické shody“ (2009), který se vrací zejména ke kontextu a teologickému obsahu učení Prvního vatikánského koncilu v kontextu pojmu *communio ecclesiarum*.

25. Dialog mezi katolíky a **reformovanými** se sice dosud otázkou petrovské služby přímo nezabýval, věnoval však několik kapitol souvisejícím otázkám, jako je kolegialita („Přítomnost Krista v církvi a ve světě“, 1977, 102) nebo pojem neomylnosti („Ke společnému chápání

církve“, 1990, 39–42), přičemž do budoucna navrhuje rozsáhlejší studium tohoto tématu (tamtéž, 144).

26. Roku 1986 vydala Mezinárodní **metodisticko-katolická** komise (MERCIC) dokument „Vstříc prohlášení o církvi“, v němž se zabývala biblickými texty o petrovské službě, vývojem primátu římského biskupa v rané církvi, jurisdikcí římského biskupa a autoritativním učením. K tématu se pak komise vrátila i v dokumentu „Bůh v Kristu smířený“ (2022), který vznáší otázku, zda lze petrovský úřad vnímat jako službu ve prospěch smíření, a nikoli jako překážku smíření.

27. V roce 2009 vydala Mezinárodní komise pro dialog mezi římskými katolíky a **starokatolíky** dokument „Církev a církevní společenství“, v němž se jedna kapitola věnuje „Službě papeže v zájmu jednoty církve a jejího zachování v pravdě“ a další pak „Starokatolickým představám o podobě možného církevního společenství“. V příloze také předkládá výňatky z dokumentů o petrovské službě, které vypracovala Utrechtská unie společně s dalšími ekumenickými partnery. Roku 2016 byl tento dokument rozšířen o některé dodatky („*Ergänzungen*“) a roku 2017 zveřejněn. Starokatolické církve Utrechtské unie považují tyto dokumenty za první oficiální starokatolickou odpověď na *Ut unum sint*. „Společné prohlášení o jednotě“ (2006) mezi Konferencí katolických biskupů USA a Polskou národní katolickou církví, která je církví starokatolickou, ale není již členem Utrechtské unie, pak vůbec poprvé připustilo nekatolické západní křesťany ke katolickému eucharistickému společenství, a to i bez shody v otázce primátu římského biskupa.

28. Ostatní bilaterální dialogy se západními křesťanskými společenstvími se sice primátu přímo nevěnují, této otázky se nicméně dotýkají různými způsoby: odkazují na něj nepřímou, když se zabývají vztahem mezi církví místní a všeobecnou (**evangelikálové**, „Církev, evangelizace a pouta koinónie“, 2002, 30–35; **letniční**, „Perspektivy koinonie“, 1989, 82), předkládají přehled odlišných postojů (**baptisté**, „Boží slovo v životě církve“, 2010, 198; **mennonité**, „Společně povolání být tvůrci pokoje“, 2003, 105, 109–110) nebo ji označují za téma

pro další práci v budoucnu (**Učedníci Kristovi**, „Církev jako společenství v Kristu“, 1992, 53d).

29. Otázka primátu se řešila také na multilaterální úrovni. V roce 1993 navrhla Komise pro víru a řád Světové rady církví „zahájit nové studium otázky všeobecné služby v zájmu jednoty křesťanů“ (*Faith and Order Paper* 166, 243). Návrh pojmenovaný „Povaha a poslání církve“ (2005) byl prvním textem komise, který otevřeně uznal potřebu zabývat se otázkou papežského primátu a připustil katolické přesvědčení, že tato služba by měla sloužit jednotě celé církve. Konvergentní text z roku 2013 nazvaný „Církev: Na cestě ke společné vizi“ se touto otázkou zabýval v závěru kapitoly „Církev: Růst ve společenství“ (CNCSV 54–57). Smíšená pracovní skupina Světové rady církví a katolické církve vydala v roce 1990 dokument „Církev: Místní a všeobecná“, v němž se zamýšlí zejména nad kanonickými strukturami společenství a papežským úřadem (42–47).

30. Některé reakce a komentáře církví nebo ekumenických organizací přitom naznačují také míru recepcce zmíněných dokumentů. Například oficiální odpovědi na ARCIC I od Lambethské konference (1988) a katolické církve (1991), reakce německého národního výboru Světového luterského svazu na americký dokument „Prohlášení o cestě“ (2017) a na finskou zprávu nazvanou „Společenství v růstu: Prohlášení o církvi, eucharistii a službě“ (2019), odpověď Svatého synodu Ruské pravoslavné církve na dokument z Ravenny nazvaná „Stanovisko Moskevského patriarchátu k problému primátu ve všeobecné církvi“ (2013) a také odpovědi Severoamerické pravoslavně-katolické teologické konzultace na dokumenty z Ravenny a Chieti (2009 a 2017), odpověď ARC USA na dokument „Dar autority“ (2003), ARC Kanada a „Odpověď k vatikánské reakci na závěrečnou zprávu ARCIC“ (1993) i „Reakce na dokument Dar autority“ (2003), v níž se po vzoru „Společné deklarace k nauce o ospravedlnění“ navrhuje společná deklarace, která by stanovila základní konsensus v otázce autority a služby římského biskupa (4.1).

1.3. Obnovený zájem a pozitivní ekumenický duch

31. Z tohoto přehledu odpovědí a shod dosažených během různých dialogů lze vyvodit, že otázka papežského primátu se v posledních desetiletích intenzivně diskutovala téměř ve všech ekumenických kontextech: celkem bylo tomuto tématu alespoň částečně věnováno asi 30 odpovědí a 50 dokumentů vzešlých z dialogu. Teologické dialogy i reakce na encykliku *Ut unum sint* (mnohé z nich se přitom na výsledky zmíněných teologických dialogů implicitně nebo i explicitně odvolávají) tak v diskuzi o této otázce dokládají nového a pozitivního ekumenického ducha. Již papež Jan Pavel II. se ve své encyklice zmínil o tomto novém ovzduší, když poznamenal, že „po staletích hořkých polemik jsou ostatní církve a církevní společenství národů stále více schopny podívat se na tuto službu jednotě nově“ (UUS 89 a pozn. 149). Při zmínce o doporučení Komise pro víru a řád z roku 1993 (viz výše odst. 29) potom uvedl: „Rovněž je důležité a povzbuzující, že se tato otázka [primátu římského biskupa] objevuje jako základní téma nejen v teologických dialozích, které katolická církev vede s jinými církvemi a církevními společenstvími, ale také obecně v ekumenickém hnutí jako celku“ (UUS 89). Toto vnímání nového ekumenického ducha nedávno sdílela také sama Komise pro víru a řád: „V posledních letech přispělo ekumenické hnutí k vytvoření smířlivějšího klimatu, v němž se diskutuje o službě ve prospěch jednoty celé církve“ (VR 2013 CNC SV, 55).

1.4. Teologická interpretace našich vztahů

32. Teologická úvaha nad primátem se však nemůže věnovat jen dogmatickým rozdílům minulosti, ale měla by reflektovat také současný život našich církví – jejich vnitřní vývoj, výzvy a vztahy. Pokud jde o vnitřní život katolické církve, vedle jiných reformních prvků je ekumenicky významná mimo jiné obnovená praxe biskupské synody nebo důraz papeže Františka na titul „římský biskup“. Vztahy mezi našimi církvemi ve všech jejich rozměrech lze také označit za privilegovaný „*locus theologicus*“. Jak uvedl Jan Pavel II. v encyklice *Ut unum sint*, „uznání bratrství [...] zásadním způsobem přesahuje ekumenickou zdvořilost a představuje základní ekleziologický výrok“ (UUS 42). V tomto ohledu by se „dialog lásky“ a „dialog

života“ neměly chápat pouze jako příprava na „dialog pravdy“, ale jako činná teologie, schopná otevírat nové eklesiologické perspektivy.¹⁰ Potvrdil to i papež František při přijetí členů Smíšené mezinárodní komise pro teologický dialog mezi katolickou církví a východními pravoslavnými církvemi: „Teologický ekumenismus proto musí reflektovat nejen dogmatické rozdíly, které se vyskytly v minulosti, ale také současnou zkušenost našich věřících. Jinak řečeno, *dialog nauky* se musí teologicky přizpůsobit *dialogu života*, který se rozvíjí v místních, každodenních vztazích mezi našimi církvemi. Právě tyto vztahy představují skutečné místo nebo zdroj teologie.“¹¹ V době, kdy se vztahy mezi církvemi posilují, je podle všeho více než kdy jindy nutné tento život vztahů znovu teologicky číst, rozvíjet „teologii dialogu lásky“ a naplnit tak slova z roku 1964 připisovaná patriarchovi Athénagorovi: „Církevní představitelé jednají, teologové vysvětlují.“ Příkladem hodným takové teologické reflexe mohou být některé nedávné iniciativy, jako třeba setkání církevních představitelů v Bari roku 2018, společná návštěva ostrova Lesbos, kterou papež František, ekumenický patriarcha Bartoloměj a arcibiskup Ieronymos vykonali v roce 2016, odkaz na učení patriarchy Bartoloměje v encyklice *Laudato si'*, duchovní obnova pro vedoucí představitele Jižního Súdánu vedená papežem Františkem a arcibiskupem Justinem Welbym v roce 2019, ekumenická mírová pouť papeže Františka, arcibiskupa Justina Welbyho a reverenda Iaina Greenshieldse do Jižního Súdánu v roce 2023 nebo ekumenická modlitební vigilie „Společně: Shromáždění Božího lidu“ konaná na Svatopetrském náměstí v předvečer XVI. řádného generálního shromáždění biskupské synody roku 2023.

10 Jak potvrdil metropolita Meliton (Chatzis) z Chalcedonu: „V lásce jeden ke druhému a v rozhovoru, který je nesen láskou, děláme teologii, nebo spíše teologicky budujeme“, *Proche-Orient Chrétien* 18 (1968), s. 361.

11 Papež František, promluva ke členům Smíšené mezinárodní komise pro teologický dialog mezi katolickou církví a východními pravoslavnými církvemi, 23. 6. 2022.

2. ZÁKLADNÍ TEOLOGICKÉ OTÁZKY

33. Teologické příspěvky týkající se povahy a výkonu papežského primátu se pochopitelně liší podle konfesního zázemí jejich autorů. Různými způsoby a v různé míře se však neustále vracejí čtyři základní teologické otázky: biblické základy petrovské služby, *ius divinum*, jurisdikční primát a neomylnost. Tyto čtyři otázky byly pojmenovány zejména v ARCIC 1976, 24, ARCIC 1981 a MERCIC 1986, 39–75. Ve způsobu, jak se tyto otázky řeší, lze pak odhalit některé nové přístupy a důrazy.

2.1. *Biblický základ*

34. Jak pravoslavná, tak protestantská teologie tradičně zpochybňovala katolickou interpretaci novozákonních „petrovských textů“, a zejména to, jak katolická církev přímo spojovala službu římského biskupa s osobou a posláním Petra. Zpochybňovaly přitom především katolické chápání některých biblických odkazů, jako jsou Mt 16,17–19 a Jan 21,15n.

2.1.1. *Nové čtení „petrovských textů“*

35. Současná exegeze otevřela nové perspektivy, jak lze „petrovské texty“ číst ekumenicky (srov. L–C US 1973, 9–13; ARCIC 1981, 2–9; Dombes 1985, 96–107; L–C Aus 2016, 23–42). Teologické dialogy konfesní čtení Nového zákona zpochybňují.¹² Německý lutersko-katolický dialog tvrdí, že v současné luterské teologii „exegetické zkoumání Petrovy postavy v Novém zákoně a úlohy apoštola Pavla umožnilo nově nahlédnout význam osobní odpovědnosti za společenství a jednotu církve“ (L–C Něm 2000, 183). Proběhlé dialogy skutečně umožnily znovu exegeticky objevit Petrovo výsadní postavení mezi apoštoly během Ježíšova působení i v povelikonoční církvi. Šimon Petr měl mezi dvanácti apoštoly zvláštní místo: v seznamu se důsledně zmiňuje jako první a je jako „první“ také označen (Mt 10,2); patří mezi první povoláné (srov. Mt 5,18; Jan 1,42); někdy

12 Dobrým příkladem takového konfesního čtení je luterské *Pojednání o moci a primátu papeže* z roku 1537, op. cit., s. 332–340, které se stalo součástí konfesních spisů shromážděných v „Knize svornosti“ (1580).

vystupuje jako mluvčí ostatních učedníků (srov. Mt 16,16; Sk 2,1); zmiňuje se jako první z apoštolských svědků zmrtvýchvstalého Ježíše (srov. 1 Kor 15,5; Lk 24,34); je příjemcem klíčů nebeského království (srov. Mt 16,18) a také vyznavačem a hlasatelem pravé víry (srov. Mt 16,16; Sk 2) i nositelem jedinečné služby jednotě (srov. Jan 21; Lk 22,32). Mezinárodní dialog mezi katolíky a reformovanými také rozpoznal, že „v Novém zákoně je zaznamenáno svědectví o zvláštní službě, kterou Kristus udělil Dvanácti, a v tomto kruhu Dvanácti pak Petrovi“ (R–C 1977, 95). Na základě tohoto znovuoobjevení si ostatní křesťané osvojili nové pochopení pro analogii, která se vyvozuje mezi úlohou Petra uprostřed apoštolů a úlohou římského biskupa mezi jeho spolubratry biskupy (srov. LG 22). Tato analogie pak umožnila ARCIC I konstatovat: „Lze se domnívat, že primát římského biskupa není v rozporu s Novým zákonem a je součástí Božího záměru ohledně jednoty a katolicity církve, a zároveň připustit, že novozákonní texty pro něj neposkytují dostatečný základ“ (ARCIC 1981, 6–7). Ve stejném duchu uznává také německý lutersko-katolický dialog: „Novozákonní výroky týkající se Petra ukazují, že raná církev spojovala s jeho postavou funkce učitelské a pastýřské služby, které se vztahují na všechny církevní obce a mimořádně usnadňují jejich jednotu. Právě v tom tedy spočívá současná výzva, abychom v našem ekumenickém jednání společně přemýšleli zcela novým způsobem o petrovské službě pro celou církev“ (L–C Něm 2000, 163).

36. Katolíci byli rovněž vyzváni, aby si byli vědomi a vyvarovali se anachronického promítání veškerého pozdějšího doktrinního a institucionálního vývoje papežské služby zpět do „petrovských textů“ a aby znovu objevili rozmanitost novozákonních obrazů, výkladů a modelů. Především postupně obnovují Petrův ucelenější obraz. Jak poznamenává Jan Pavel II. v encyklice *Ut unum sint* (90–91), Petr nebyl jen „skálou“, jak ho Ježíš pojmenoval (Mt 16,18; srov. Jan 1,42; Mk 1,42), ale také rybářem–misionářem (srov. Lk 5; Jan 21), svědkem a mučedníkem (srov. 1 Kor 15,5; srov. Jan 21,15–17; 1 Petr 5,1) i slabým člověkem a kajícím hříšníkem – Kristus ho kárá a Pavel mu odporuje. Jan Pavel II. uzavírá: „Jako by na pozadí Petrovy lidské slabosti mělo být zcela zřejmé, že tato jeho služba v církvi vyplývá výhradně z milosti“ (UUS 91).

37. Katolíci také získali nové povědomí o různých výkladech „petrovských textů“, zejména úryvku v Mt 16,17–19. Jak ukázala skupina *Groupe des Dombes*: „Již od okamžiku, kdy se výklady Mt 16,17–19 poprvé objevují v patristické literatuře počátku 3. století, jsou rozmanité: slovo, které Ježíš adresoval Petrovi, vztahují buď na každého křesťana kvůli jeho víře, nebo na všechny apoštoly a jejich nástupce biskupy, nebo konečně na osobu apoštola Petra, a to buď proto, že základem církve je učiněn on sám, anebo proto, že základem církve je jeho vyznání víry. Nikdy se však nezapomíná, že prvním kamenem, na němž církev stojí, je sám Kristus“ (Dombes 1985, 96). Ekumenické čtení Mt 16,17–19 těmto výkladům neodporuje, vyzdvihuje však tři vzájemně se doplňující rozměry vyznání víry církve: komunitní rozměr, kolegiální rozměr a osobní rozměr (tamtéž, 103).

38. Katolíci znovu objevili rozmanitost vedení, jak ji zaznamenává Nový zákon, neboť „odpovědnost za pastorační vedení se neomezovala jen na Petra“ (ARCIC 1981, 4; srov. též ARCIC 2018, 34). Například výrazy „svázat“ a „rozvázat“, vztahené v Mt 16,19 na Petra, se znovu objevují v Mt 18,18 v příslibu, který Kristus dal všem učedníkům. Podobně se základ, na němž je postavena církev, vztahuje k Petrovi v Mt 16,18, ale také k celému apoštolskému sboru v jiných textech (např. Ef 2,20). Petr byl sice mluvčím o Letnicích, pověření hlásat evangelium celému světu však již předtím zmrtvýchvstalý Kristus svěřil jedenácti (srov. Sk 1,2–8). Petr navíc nebyl jediný, kdo v prvotní církvi zastával „službu jednoty“: Pavel plnil analogickou funkci pro oblasti, kde vykonával svou misijní činnost, zejména mezi pohany, což popsal jako „starost o všechny církevní obce“ (2 Kor 11,28, srov. též Gal 2,7–8; 1 Kor 9,1), a také Jakub, bratr Páně, se ve svém katolickém listu obrací na dvanáct kmenů v diaspoře (srov. Jak 1,1). Vedle toho se Nový zákon zmiňuje o spolupráci a společném rozhodování mezi Petrem, Jakubem a Janem, které Pavel označuje za „sloupy církve“ (Gal 2,9), i o dalších apoštolech a představených společenství (Gal 2,7–9; 1 Kor 9,1; Sk 15,2).

39. Nakonec byli katolíci konfrontováni také s jinými názory na otázku přenositelnosti petrovské služby. Některé teologické dialogy uznaly, že „Nový zákon neobsahuje žádný výslovný záznam o přenesení

Petrovy vůdčí úlohy a ani přenesení apoštolské autority obecně zde není nijak zřejmé“ (ARCIC 1981, 6). Jestliže v prvních kapitolách Skutků apoštolů vystupuje jeruzalémská církevní obec jako mateřská církev, „Nový zákon nikde neříká, že by jeruzalémskou obec vystřídala jiná církev: primát Petrovy a Pavlovy církve, tedy Říma, je skutečnost, která přišla až po Novém zákoně“ (Dombes 1985, 117, srov. též ARCIC 2018, 35 a 42).

2.1.2. „Episkopé“ neboli „služba dohlížení“ na všeobecné úrovni

40. Závěry některých dialogů sice uznávají Petrovo zvláštní postavení mezi apoštoly, své úvahy o autoritě ale raději zasazují do širšího biblického pojetí *episkopé*. Tento přístup zdůrazňuje to, co je společné všem, kdo službu *episkopé* vykonávají, a až pak uznává vznik primaciální biskupské služby i její osobitý výkon na všeobecné úrovni (srov. ARCIC 1981, 5, 19). ARCIC I uznává, že „vzor vzájemně se doplňujících aspektů *episkopé* – aspektů souvisejících s primátem a s konciliaritou – ve službě *koinónii* církví je třeba realizovat na všeobecné úrovni“ (ARCIC 1976, 23). „Nároky církevního života vyžadují specifický výkon *episkopé* ve službě celé církvi. Podle vzoru, který nacházíme v Novém zákoně, je jeden z Dvanácti Ježíšem Kristem vyvolen s úkolem posilovat ostatní, aby zůstali věrni svému poslání a žili ve vzájemné harmonii“ (ARCIC 1999, 46). Stejně pojetí bylo použito také v mezinárodním dialogu mezi reformovanými a katolíky: „Shodujeme se na potřebě *episkopé* v církvi, a to na úrovni místní (k pastorační péči v každém sboru), regionální (k vzájemnému propojení sborů) i všeobecné (k vedení nadnárodního společenství církví)“, přičemž uznáváme, že „mezi námi panuje neshoda v tom, kdo je na zmíněných úrovních chápán jako *episkopos* a jaká je jeho funkce nebo úloha“ (R–C 1990, 142).

2.1.3. Autorita jako *diakonia*

41. Teologické dialogy na základě současné exegeze zdůrazňují, že autorita a služba spolu úzce souvisejí. Jak uvádí ARCIC: „V souladu s Ježíšovým učením, že skutečně vést znamená sloužit, a ne ovládat druhé (srov. Lk 22,24nn), Petrova úloha při posilování bratří (srov. Lk 22,32) znamená vedení ve službě“ (ARCIC 1981, 6).

Pravoslavně-katolický mezinárodní dialog vedle toho trvá na tom, že „výkon autority uskutečňovaný v církvi ve jménu Krista a z moci Ducha Svatého musí být ve všech svých formách a na všech úrovních službou (*diakonií*) lásky, jak jí byla také Kristova služba“ (O–C 2007, 14). Je nepochybné, že „Ježíš Kristus spojuje toto být ‚první‘ se službou (*diakonií*): ‚Kdo chce být první, ať je ze všech poslední a služebníkem všech‘ (Mk 9,35)“ (O–C 2016, 4; srov. též UUS 88).

42. Autorita je tedy neoddělitelně spojena s tajemstvím kříže a Kristovou *kenozí*. Jak uvádí skupina sv. Ireneje, autoritu v církvi je třeba chápat „jako službu Božímu lidu založenou na moci kříže“, neboť „jakékoli užívání moci v církvi má smysl pouze tehdy, vykonává-li se po vzoru ukřižovaného Krista – jako služba, a nikoli jako způsob nadvlády nad druhými (srov. Mk 10,42–45n; Jan 13,1–17)“, služba zahrnující také „povinnost zodpovídat se společenství na různých úrovních“. V tomto smyslu se musí výkon autority utvářet podle Kristova keno-tického příkladu, tedy „jako služba, která zahrnuje ochotu praktikovat zřeknutí se sebe sama (*kenósis*“, srov. Flp 2,5–11; Mt 23,8–12)“ (Sv. Irenej 2018, 13).

2.1.4. „Petrovská funkce“

43. Vzhledem k obtížím při hledání bezprostředního základu služby římského biskupa v Novém zákoně zavedl lutersko-katolický dialog v USA obecný pojem „*petrovská funkce*“, který se nutně neváže na konkrétní stolec nebo osobu. Definuje se jako „zvláštní forma služby vykonávaná osobou, nositelem úřadu nebo místní církví s ohledem na církev jako celek. Tato petrovská funkce služby slouží k podpoře nebo uchování jednoty církve tak, že symbolizuje jednotu a usnadňuje komunikaci, vzájemnou pomoc nebo nápravu i spolupráci v plnění církevního poslání“ (L–C US 1973, 4). V souvislosti s novozákonními obrazy spojenými s Petrem se v tomto dialogu také uvádí: „Když sledujeme ‚trajektorii‘ těchto obrazů, nacházíme náznaky vývoje od těch dřívějších k pozdějším. Tento vývoj přitom nepředstavuje primát v jeho pozdějším technickém smyslu, ale lze v něm spatřovat možnost orientace tímto směrem, pokud ji formují příznivé faktory v pozdější církvi“ (L–C US 1973, 13).

2.1.5. „Petrovské texty“ v patristické tradici

44. Některé teologické dialogy dokládají, že primát římského biskupa „nelze stanovit jen na základě Písma a izolovaně od živé tradice“, která již velice brzy přiznala římskému stolci zvláštní postavení a úlohu (srov. MERCIC 1986, 55). Lutersko-katolický dialog v USA zdůraznil, že toto postavení a úloha závisely na sbližování „dvou souběžných linií“: „V období následujícím po novozákonní éře vedly k posílení úlohy římského biskupa mezi tehdejšími církvemi dvě souběžné vývojové linie. Jednou z nich byl další vývoj několika Petrových obrazů vzešlých z apoštolských společenství a druhá vyplývala z významu Říma jako politického, kulturního a náboženského centra“ (L–C US 1973, 15). Strategický význam Říma coby hlavního města říše pro celosvětové misijní poslání křesťanství byl rozpoznán již v novozákonní době (srov. Sk 19,21; 25,25). Křesťanská komunita v Římě proto rychle nabyla na významu, o čemž svědčí také skutečnost, že podporu při hlásání evangelia hledal u římské církve také Pavel (srov. MERCIC 1986, 52). Význam Říma jako místa, kde jsou pohřbeni Petr i Pavel, pak dal vzniknout římskému stolci jako apoštolské církvi jedinečného významu. Jak uvádí ARCIC: „Církvi v Římě – městě, kde Petr a Pavel učili a byli umučeni – začala být přiznávána jedinečná odpovědnost uprostřed ostatních církví: zdejší biskup byl považován za toho, kdo vykonává zvláštní službu ve vztahu k jednotě církví i ve vztahu k věrnosti apoštolskému dědictví, a zastává tak mezi svými spolubratry biskupy funkce analogické těm, které byly přisuzovány Petrovi, za jehož nástupce byl římský biskup prohlášen“ (ARCIC 1981, 6).

45. V latinské církvi se již od počátku 3. století stala skutečnost, že Petr byl umučen a pohřben v Římě, základem pro to, aby se „petrovské texty“ vztahovaly na římského biskupa (srov. Tertulián, *De pudicitia* 21; *Præscriptionibus adversus hæreticos* 22.4). Podle *Groupe des Dombes*: „Odkaz na biblické texty vyzdvihující Petrovu úlohu se v rané církvi objevuje ve srovnání s primární praxí jako sekundární jev“ (Dombes 1985, 22). S nástupem papeže Lva I. (440–461) se pak korelace mezi biskupem římské církve a Petrovým obrazem, kterou naznačovali již někteří jeho předchůdci, stala plně explicitní. Podle Lva pokračuje Petr ve svém úkolu hlásat víru prostřednictvím

římského biskupa a převaha Říma nad ostatními církvemi vyplývá z Petrovy přítomnosti v jeho nástupcích, biskupech římského stolce (srov. Lev, *Epistola* 98). Někteří nacházejí podporu pro toto přesvědčení i mezi biskupy na Chalcedonském koncilu, když zde projevují souhlas s papežovým listem *Tomus ad Flavianum*: „Toto je víra Otců, toto je víra apoštolů, toto je víra nás všech, skrze Lva promluvil Petr“ (citováno v MERCIC 1986, 53). Jiní zase poznamenávají, že Lvův *Tomus* byl přijat, protože se považoval za konzistentní s učení Cyrila Alexandrijského, tedy s apoštolskou a patristickou tradicí: „Koncil také důkladně vyzdvihl shodu Lva s Cyrilem: ‚Zbožně a pravdivě učil Lev a stejně tak Cyril‘“ (Sv. Irenej 2018, 7.6). Od této doby je nicméně pro katolickou církev rozhodujícím faktorem při chápání zvláštního postavení a úlohy římského stolce právě vztah římského biskupa k Petrovi: „‚Petrovsko-římská‘ ekleziologie papeže Lva bude hrát v pozdějším směřování ‚katolické‘ nauky rozhodující úlohu“ (Dombes 1985, 26). Pravoslavně-katolický mezinárodní dialog popisuje tento teologický vývoj takto: „Na Západě byl primát římského stolce chápán, zejména počínaje 4. stoletím, v souladu s odkazem na Petrovu úlohu mezi apoštoly. Primát římského biskupa mezi ostatními biskupy se postupně vykládal jako výsada, která mu náleží, protože je nástupcem Petra, prvního z apoštolů. Toto chápání však nebylo přijato na Východě, který si v tomto bodě zachoval jiný výklad Písma a Otců“ (O–C 2016, 16). Západní vývoj výstižně zachycuje německý lutersko-katolický dialog: „Náhradou za místní princip (*sedes apostolica*) se objevuje princip osobní (*successor Petri*)“ (L–C Něm 2000, 168).

46. Pravoslavní křesťané sice uznávají první místo Říma v *taxis*, menší doktrinní váhu zato obvykle přikládají jeho petrovským vazbám. Tento postoj se odráží v prohlášení severoamerického pravoslavně-katolického dialogu: „Řím byl potvrzen jako první stolec bez odkazu na petrovskou tradici“ (O–C US 2017). Pravoslaví obvykle zdůrazňuje politický základ římského primátu a argumentuje kánónem 28 Chalcedonského koncilu, který uznal, že „Otcové právem [...] udělili výsady [*presbeia*] stolci staršího Říma, neboť je to císařské město“ (srov. O–C 2016, pozn. 11). Námitka některých z nich se totiž tolik netýká ani primátu římského biskupa, ani Petrova primátu v Novém zákoně, ale jejich smíšení v katolické nauce.

47. Zvláštní zmínku si zaslouží čtení „petrovských textů“ v syrské tradici, které s latinským chápáním v mnohém souzní, neboť Petr založil církevní obce v Antiochii i v Římě, a proto se biskupové obou těchto církví považují za jeho nástupce. Komise pro dialog mezi katolickou církví a malankarskou syrskou pravoslavnou církví ve svém „Společném prohlášení k episkopátu a petrovské službě“ (2002) uvedla: „Podle Písma a tradice Ježíš svěřil Petrovi zvláštní službu. Když mu dal jméno Kéfa (Skála), učinil ho hlavou, zástupcem a mluvčím dvanácti apoštolů. Petr a jeho nástupci jsou tak obdařeni službou jednoty na všeobecné úrovni. V katolické církvi tuto službu vykonává římský biskup a v syrské pravoslavné církvi antiochijský patriarcha. Podle syrské pravoslavné církve je antiochijský patriarcha jako Petrův nástupce viditelným symbolem jednoty a reprezentuje všeobecnou syrskou pravoslavnou církev“ (4).

2.2. *De iure divino*

48. První vatikánský koncil učil, že primát římského biskupa byl ustanoven *de iure divino* („božským právem“), a proto patří k základní a neodvolatelné struktuře církve („*ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino*“, *Pastor æternus* II). Ostatní církve ovšem toto ustanovení *de iure divino* tradičně zpochybňovaly nebo odmítaly. Východní církve sice uznávaly čestný primát náležející římskému biskupovi, považovaly ho však za záležitost historického vývoje. Například Moskevský patriarchát v roce 2013 s odkazem na teologa Nila Kavasilu ze 14. století uvedl: „Primát úcty udělený římským biskupům není ustanoven Bohem, ale lidmi“ (*Stanovisko Moskevského patriarchátu k problému primátu ve všeobecné církvi*, 4). Podobně i ti protestantští teologové, kteří papežský primát kategoricky neodmítali, ho nicméně považovali za ustanovený jen *de iure humano* („lidským právem“), neboť nemá kořeny v Písmu svatém. Například Philipp Melancthon tvrdil, že pokud by papež „připustil evangelium“, mohla by papežská „nadřazenost nad biskupy“ být přiznána *de iure humano* (srov. L–C US 2004, 74; L–C Aus 2016, 71). Současná ekumenická reflexe nicméně přinesla některé nové možnosti, jak tento tradiční protiklad překonat.

2.2.1. Hermeneutické objasnění

49. Některé teologické dialogy se zamýšlely nad významem pojmu „božské právo“ (*ius divinum*). Katoličtí účastníci lutersko-katolického dialogu v USA uvedli: „V dřívějších staletích se poměrně běžně myslelo, že tento pojem zahrnuje jednak ustanovení formálním aktem samotného Ježíše a také zřejmé potvrzení tohoto aktu Novým zákonem nebo nějakou tradicí, o níž se věřilo, že sahá až do apoštolských dob.“ Mohli tedy připustit: „Protože se ‚božské právo‘ zatížilo těmito důsledky, tento pojem sám o sobě dostatečně nesděljuje to, čemu ve věci božského ustanovení papežství věříme“ (L–C US, 1973). V pozdějším dokumentu táž komise tvrdí, že „kategorie božského a lidského práva je třeba znovu přezkoumat a zasadit do kontextu duchovní služby jako služby *koinónii* spásy“ (L–C US 2004, 74). Jak uvedla ARCIC I, *ius divinum* „není nutné chápat tak, že všeobecný primát jako trvalou instituci ustanovil přímo Ježíš během svého pozemského života. Tento pojem také neznamená, že všeobecný primát je ‚zdrojem církve‘, jako by Kristova spása musela být vedena skrze něj. Spíše má být znamením viditelné *koinónie*, kterou si Bůh pro církev přeje, a nástrojem, jehož prostřednictvím se jednota v rozmanitosti uskutečňuje. Právě na všeobecný primát, který se takto předpokládá v rámci kolegiality biskupů a *koinónie* celé církve, lze pak vztáhnout označení *iure divino*“ (ARCIC 1981, 11). Zatímco oficiální katolická odpověď na ARCIC I z roku 1991 vyjadřovala k tomuto chápání výhrady, Kongregace pro nauku víry už použila v roce 1998 podobnou formulaci, když uvedla, že „episkopát a primát, vzájemně spojené a neoddělitelné, jsou instituce ustanovené Bohem“ (*Primát Petrova nástupce v tajemství církve*, 6).

50. Podobně i dialog mezi římskými katolíky a starokatolíky potvrzuje: „Pokud se ‚petrovským úřadem‘ rozumí služba, kterou papež vykonává ve všeobecné perspektivě v zájmu jednoty, misijního poslání a synodality místních církví vedených a zastupovaných místními biskupy, pak by také starokatolická teologie mohla fakticky souhlasit s tím, co označuje (jim cizí) termín ‚božské právo‘ ve výše naznačeném smyslu (srov. též A–RC/Autorita II, 10–15)“ (OC–C 2009, 47).

51. Na základě rozlišení mezi *esse* a *bene esse* církve uvedl v roce 1972 mezinárodní lutersko-katolický dialog: „Otázka [...], která mezi katolíky a luterány zůstává sporná, se týká toho, zda je papežský primát pro církev nezbytný, anebo zda představuje jen v zásadě možnou funkci“ (L–C 1972, 67). Podobně se vyjádřilo také uskupení Farfa Sabina, když rozlišovalo otázky nezbytné pro samotné bytí a jednotu církve: „Zde by se jako rozhodující mohlo ukázat jiné rozlišení: totiž rozdíl mezi tím, co je nezbytné *pro samotné bytí církve*, a tím, co je nezbytné *pro jednotu církve*. Je sice pravda, že takové rozlišování mezi *bytím* a *jednotou* vyvolává zase jiné obtíže, neboť jednotu patří k podstatným vlastnostem církve: patří k jejímu samotnému bytí. Přesto nás nová otevřenost vůči jisté formě primátu, jak se projevuje v současném ekumenismu, k takovému rozlišování téměř zavazuje“ (Farfa 2009, 124).

2.2.2. „*De iure divino*“ i „*de iure humano*“?

52. Tato hermeneutická objasnění pomohla postavit rozdíl mezi *de iure divino* a *de iure humano* do nové perspektivy. Mezinárodní lutersko-katolický dialog v „Maltské zprávě“ poukázal na to, že tyto dva pojmy byly odděleny příliš ostře: „Větší povědomí o historicitě církve ve spojení s novým chápáním její ekleziologické povahy vyžaduje, aby se v dnešní době pojmy *ius divinum* a *ius humanum* promýšlely nově... *Ius divinum* nelze nikdy dostatečně odlišit od *ius humanum*. *Ius divinum* máme vždy jen zprostředkované konkrétními dějinnými formami“ (L–C 1972, 31). Podle lutersko-katolického dialogu v USA pochází papežský primát jak *de iure divino*, tak *de iure humano*: je součástí Boží vůle pro církev a zároveň je zprostředkovaný lidskými dějinami. Z tohoto důvodu je papežský primát teologicky relevantní a zároveň otevřený přizpůsobením. V úvahách luterských účastníků se uvádí: „V naší diskuzi jsme však na základě řady pečlivých historických zkoumání zjistili, že tradiční rozlišování mezi *de iure humano* a *de iure divino* nedokáže pro současnou diskuzi o papežství nabídnout použitelné kategorie. Na jedné straně luteráni nechťejí zacházet s výkonem všeobecné duchovní služby tak, jako by byla pouze volitelná. Je Boží vůlí, aby v církvi existovaly institucionální prostředky potřebné k podpoře jednoty v evangeliu. Na druhé straně jsou si římská

katolíci po Druhém vatikánském koncilu vědomi, že existuje mnoho způsobů, jak papežský primát vykonávat“ (L–C US 1973, 35).

53. Podobným způsobem přehodnotil teologickou váhu faktorů, které dříve byly v životě církve považovány za pouze institucionální nebo právní povahy, také pravoslavně-katolický dialog. Jak uvádí dokument z Chieti: „Bůh se zjevuje v dějinách. Zvláště důležité je proto společně vykonat teologické čtení dějin liturgie, spirituality, institucí a kánonů církve, které vždy mají teologický rozměr“ (O–C 2016, 6). Jelikož je totiž církev božská a zároveň lidská, nemají její instituce a kánony pouze organizační nebo disciplinární hodnotu, ale jsou projevem života církve pod vedením Ducha Svatého. Mezi tyto instituce patří k samotné její podstatě jak primát, tak synodalita, jak to potvrdila i Společná pravoslavně-katolická pracovní skupina sv. Ireneje: „Primát a synodalita nejsou volitelné formy církevní správy, ale patří k samotné podstatě církve, neboť obě mají posilovat a prohlubovat společenství na všech úrovních“ (Sv. Irenej 2018, 16; není bez významu, že podle učení Druhého vatikánského koncilu i kolegialita vyplývá „z Kristova ustanovení a příkazu“, viz níže odst. 66).

54. Také ARCIC se pokusila o doktrinární sblížení, když tradiční pojem *de iure divino* interpretovala jako „dar Boží prozřetelnosti“ nebo jako „účinek vedení Ducha Svatého v církvi“: „Anglikánští teologové nicméně opakovaně potvrzovali, že za změněných okolností by bylo možné, aby církve anglikánského společenství uznaly vývoj římského primátu jako dar Boží prozřetelnosti – jinak řečeno, jako účinek vedení Ducha Svatého v církvi. Vzhledem k výše uvedenému výkladu jazyka božského práva na Prvním vatikánském koncilu je rozumné se ptát, zda skutečně existuje rozdíl mezi tvrzením, že primát byl ustanoven božským právem (*iure divino*), a uznáním, že vznikl Boží prozřetelností (*divina providentia*)“ (ARCIC 1981, 13). V kontextu ekleziologie *communio* pak ARCIC dochází k závěru: „Římskokatolické učení, že římský biskup je všeobecným primasem na základě Božího práva nebo zákona, bylo v minulosti anglikány považováno za nepřijatelné. Věříme však, že primát římského biskupa lze potvrdit jako součást Božího záměru pro všeobecnou *koinónii* za podmínek, které jsou slučitelné s oběma našimi tradicemi“ (ARCIC 1981, 15;

Lambethská konference toto chápání roku 1988 schválila, srov. *Resolution* 8, č. 3).

2.2.3. „*Necessitas ecclesiae*“: teologická podstata a dějinná nahodilost

55. Částečně i díky ekumenické reflexi bylo tedy rozlišení mezi *de iure divino* a *de iure humano* do značné míry nahrazeno rozlišením mezi teologickou podstatou a historickou podmíněností primátu. Vzhledem k tomu, jak zásadně byl papežský primát determinován dějinnými výzvami, imperativy, mandáty a hrozbami všeho druhu (od kruhů církevních, politických i kulturních), je možné a mělo by se jasněji rozlišovat mezi doktrinální podstatou papežského primátu a jeho podmíněnou dějinnou stylizací nebo utvářením. Toto rozlišení vyjádril i papež Jan Pavel II. v encyklice *Ut unum sint*, když přijal požadavek nalézt „způsob, jak vykonávat primát; způsob, který by nezpochybnil to, co je pro toto poslání zásadní, byl by však otevřený nové situaci“ (UUS 95). Kongregace pro nauku víry ve svých „Úvahách“, formulovaných v reakci na tuto výzvu, vysvětlila uvedené rozlišení takto: „Konkrétní obsah výkonu charakterizuje petrovskou službu právě do té míry, v níž věrně ztělesňuje vztažení svého konečného cíle (jednoty církve) na dané okolnosti doby a místa. Větší či menší rozsah tohoto konkrétního obsahu bude v každé době záviset na *necessitas Ecclesiae*“ (*Primát Petrova nástupce v tajemství církve*, 12).

56. Pokud tedy mezi hlavní „potřeby církve“ patří také jednota křesťanů, jak lze papežský primát vykonávat, aby této potřebě vyhověl? Co patří k řádu *de iure divino* a co lze považovat za podmíněné? „Služba jednoty se rovněž definuje jako ‚petrovská služba‘. Coby trvalý prvek Kristovy církve se od nejstarších dob těší respektu a projevům úcty. V průběhu dějin nicméně vyvstávaly spory o konkrétní struktury a formy této úcty“ (L–C Něm 2000, 153). Mnohé ekumenické problémy, obavy či projevy nespokojenosti jsou skutečně spojeny především s dobově podmíněnými, a tedy proměnlivými rysy papežského primátu. Některé jeho rysy, jež původně reagovaly na skutečnou potřebu v daném období církevních dějin, také přetrvávaly i poté, co důvod jejich vzniku pomínul. „Je třeba si dále položit otázku, zda a do jaké míry římskokatolická církev vidí jako zásadní možnost takové formy

společenství nekatolických církví s papežem, v níž je sice zachována podstata petrovského úřadu jednoty, děje se tak ale v jiných kanonických formách než v těch, které byly od středověku a zejména v novověku prezentovány jako normativní“ (L–C Něm 2000, 200). A totéž platí i pro rozšíření papežského primátu na různé oblasti církevního života: dějinné okolnosti, které kdysi ospravedlňovaly více či méně dalekosáhlé rozšíření primátu v církevních záležitostech, se mohly změnit. Proto je „důležité rozlišovat mezi podstatou služby primátu a veškerými konkrétními způsoby, jimiž byl nebo v současnosti je vykonáván“ (VŘ 2013 CNCSV, 56). A konečně je historické zkoumání základním prostředkem při „uzdravování vzpomínek“. Spíše než s teologickou podstatou primátu tedy mnohá „zranění“ mohou souviset především s dobově podmíněnými způsoby jeho výkonu a také s osobními selháními. Stručně řečeno: ekumenické dokumenty požadují, aby se větší pozornost věnovala dějinným podmínkám, které výkon primátu v různých regionech a obdobích ovlivňovaly, a aby tyto podmínky byly posouzeny. Církev na Východě i na Západě byly totiž, „byť různým způsobem a v různé míře, často vystaveny pokušení spojovat vedení církve se světskou mocí a jejími institucemi“ (Sv. Irenej 2018, 5.4).

2.3. Definice Prvního Vaticana o jurisdikčním primátu a papežské neomylnosti

57. Katoličtí teologové od středověku tvrdili, že papežská služba je ustanovena *de iure divino*. S tímto chápáním pak úzce souvisí také učení o všeobecné jurisdikci a neomylnosti papeže. Tuto nauku lze v učení katolické církve vysledovat již dlouho před Prvním vatikánským koncilem. Například lutersko-katolický dialog v USA uvádí: „Florentský koncil ve svém dekretu o unii řecké a latinské církve (1439) osvětlil učení o papežském primátu pojmy, které se již blíží pojmům Prvního vatikánského koncilu“ (L–C US 1973, 19). Učení o všeobecné jurisdikci, jak se rozvinulo v potridentském období, lze přitom považovat za jeden z ekleziologických předpokladů fenoménu „uniatství“ (viz níže odst. 131). Podobně zase vyhlášení dogmatu o neposkvrněném početí, které vykonal papež Pius IX. roku 1854, již předpokládá výkon papežské neomylnosti. Sama nauka

o jurisdikčním primátu a o papežské neomylnosti však v té době ještě v podobě dogmat definována nebyla.

58. První vatikánský koncil (1870) vytvořil konstituci *Pastor aeternus* novou situací a toto učení vyhlásil za dogma. Tyto dogmatické definice se však ukázaly být významnou překážkou ve vztahu k papežství pro ostatní křesťany. „Zatímco pro katolíky je udržování společenství s římským biskupem ve víře a svátostech považováno za nezbytné kritérium, aby se mohli považovat za církve v plném slova smyslu, pro pravoslavné i protestanty představují právě historické nároky papeže na autoritu v učení a životě církve ten největší rozpor s obrazem církve, jak nám ho předkládá Nový zákon a rané křesťanské spisy“ (O–C US 2010, 2).

59. V souladu s voláním některých teologů po *relektuře* neboli nové recepci Prvního vatikánského koncilu¹³ se některé místní a neoficiální teologické dialogy, jako například *Groupe des Dombes* (1985, 82–84; 2014, 196–206), lutersko-katolický dialog ve Spojených státech (2004, 209–217), skupina Farfa Sabina (2009, 62–124), lutersko-katolický dialog v Austrálii (2016, 130–134) nebo skupina sv. Ireneje (2018, 10.1–10.13), pustily do nového čtení Prvního vatikánského koncilu, které tak otevřelo nové cesty, jak ho pochopit úplněji. Tento hermeneutický přístup zdůrazňuje, že je důležité interpretovat dogmatické výroky Prvního vatikánského koncilu nikoli izolovaně, ale ve světle

13 Srov. např. Joseph Ratzinger: „Podobně jako u Písma svatého existuje fenomén relektury [...], tak i jednotlivá dogmata a výroky koncilů nelze chápat izolovaně, ale spíše v procesu dogmaticko-historické relektury v rámci této jednoty dějin víry. [...] Že má tento poznatek zásadní význam pro výklad Prvního vatikánského koncilu, je zřejmé“ (Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*, 2. vyd., Düsseldorf, Patmos 1970, 140–141); srov. též Walter Kasper: „Podle katolického názoru takové znovupřijetí nezpochybňuje platnost koncilních definic, ale týká se jejich výkladu. Recepce totiž neznamená automatické a pouze pasivní přijetí, ale živý a tvůrčí proces osvojování“ („Petrine Ministry and Synodality“, *The Jurist* 66, 1 [2006], 302). Srov. též Yves Congar, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Éditions du Cerf 1982, s. 244–257.

evangelia i celé tradice a také v dějinném kontextu.¹⁴ Ačkoli učení o všeobecné jurisdikci papeže a o papežské neomylnosti představuje dvě odlišné otázky, budeme se jimi v této podkapitole zabývat společně, neboť byly definovány tímž koncilem.

2.3.1. Hermeneutický přístup k Prvnímu Vaticanu

a. Dějinný kontext koncilu

60. První vatikánský koncil je třeba chápat v jeho dějinném kontextu. Uskupení Farfa Sabina (2009, 106), *Groupe des Dombes* (2014, 198), skupina sv. Ireneje (2018, 10.1–10.6) i mezinárodní pravoslavně-katolický dialog (O–C 2023, 3.5) reflektovaly skutečnost, že katolická církev v 19. století reagovala na nejrůznější výzvy. Z ekleziologického hlediska oživil galikanismus koncept konciliarismu, když kladl důraz na autonomii národních církví. Z politického hlediska byla církev vystavena výzvám ze strany regalismu (zvýšená kontrola církve ze strany státu) a také rostoucímu vlivu antiklerikálního liberalismu. V intelektuální oblasti vyvolaly racionalismus a moderní vědecký vývoj otázky ohledně tradičních formulací víry. V reakci na tyto výzvy a jako protiváhu k nim pak hnutí ultramontanismu prosazovalo papežské vedení a vznik centralizovanější církve po vzoru soudobých svrchovaných politických režimů. V této souvislosti tak „většina biskupů viděla v posíleném papežství ochranu svobody církve a obecněji sjednocující sílu tváří v tvář modernímu světu“ (Farfa 2009, 106).

61. Dalším faktorem, který vše zkomplikoval, je také přerušení koncilu roku 1870 kvůli vypuknutí prusko-francouzské války, které přispělo k nevyváženosti koncilní ekleziologie: koncil nebyl schopen překročit rámec úvodního ekleziologického dokumentu o papežství, a proto se nezabýval tajemstvím církve jako celku (srov. O–C 2023, 3.5). Otázka biskupů v církvi, jejich úkolů a práv nebyla až do Druhého vatikánského koncilu podrobně projednávána a formulována jako církevní nauka. Proto také skupina Farfa Sabina uvádí: „Hermeneutické

14 Srov. Walter Kasper, „Catholic Hermeneutics of the Dogmas of the First Vatican Council“, in *The Petrine Ministry. Catholics and Orthodox in Dialogue*, Walter Kasper (ed.), New York, The Newman Press 2006.

pravidlo, že výsledky Prvního vatikánského koncilu se musejí číst ve světle výroků Druhého vatikánského koncilu, je s těmito historickými fakty v souladu. Zachovává se tak obsah toho, čeho bylo dosaženo v roce 1870, a zároveň se na toto učení pohlíží komplexněji a v širším kontextu“ (Farfa 2009, 116).

b. Rozdíl mezi záměrem a vyjádřením

62. Další důležitou hermeneutickou zásadou je vykládat První vatikánský koncil ve světle jeho záměrů. Jak uvádí skupina sv. Ireneje: „Hermeneutika dogmatu upozorňuje na skutečnost, že je třeba rozlišovat mezi formulí dogmatu („co se říká“) a zamýšleným výrokem („co se míní“)“ (Sv. Irenej 2018, 3). Koncil si přál, aby se jeho rozhodnutí chápala „podle starobylé a stálé víry všeobecné církve“ (*Pastor æternus* [PA] Úvod, DH 3052), jak je „obsažena v jednáních ekumenických koncilů a v posvátných kánonech“ (PA III, DH 3059), a zejména těch, „v nichž se západní a východní církve sjednotily ve víře a lásce“ (PA IV, DH 3065). Skupina Farfa Sabina proto požaduje rozlišovat mezi tím, co je *enuntiabile*, tedy podmíněným specifickým kontextem a jazykem, a tím, co představuje *res* dogmatických definic Prvního vatikánského koncilu: „Definice sama a to, co definuje, je *enuntiabile*, avšak úkon víry nesměřuje k ní, nýbrž k tomu, co se jí míní, tj. k jejímu smyslu – *res*, která je jejím záměrem“ (Farfa 2009, 178). „Pokud se takové rozlišení provede, pak lze význam dogmatu o neomylnosti a jurisdikčního primátu objektivně stanovit takto: (1) pomáhají zajistit jednotu církve v základních otázkách křesťanské víry tehdy, když je ohrožena, (2) zajišťují svobodu hlásání evangelia a svobodné jmenování do církevních úřadů ve všech společenských systémech“ (tamtéž, 179).

63. Na základě tohoto rozlišení pak mohla skupina Farfa Sabina dospět k závěru: „Výsledky novějších historických výzkumů umožňují nyní odlišit skutečně zamýšlený význam Prvního vatikánského koncilu od způsobu, jakým byl vyjádřen za okolností, které v té době panovaly. Přitom však právě tento háv, tento způsob formulace nauky, v minulosti napomohl převládajícímu maximalistickému výkladu obou dogmat. Tento koncil neměl v úmyslu ani popřít, ani odmítnout tradici prvního

tisíciletí, totiž: církev jako síť navzájem komunikujících církví. Byť je jistě předčasné tvrdit, že rozpory týkající se papežské služby už byly překonány, umožňuje nový pohled na První vatikánský koncil luteránům i dalším dospět k novému hodnocení koncilních definic“ (tamtéž, 259).

c. Rozdíl mezi textem a jeho výkladem

64. Vedle toho má pro adekvátní pochopení koncilního učení největší význam následný výklad usnesení ze strany magisteria katolické církve. Vskutku, „historické zkoumání vede ke zjištění, že mnohé způsoby, jimiž byl První vatikánský koncil přijímán, a zejména ty maximalistické, nebyly věrné koncilním definicím [...]. Pouze tehdy, když jsme si vědomi rozdílů mezi původním záměrem a pozdější recepcí, je možné překonat následné apologetické postoje“ (Sv. Irenej 2018, 10.10).

65. Z historického hlediska má zásadní význam „Odpověď německých biskupů na Bismarckovu okružní depeši“ z roku 1875, protože ji svolavatel koncilu papež Pius IX. přijal jako jeho autentický výklad. Podle této odpovědi nesnižuje jurisdikční primát papeže běžnou autoritu biskupů, neboť biskupský úřad je založen „na téže božské instituci“ jako úřad papežský. Pokud jde o neomylnost, zdůrazňuje odpověď, že se vztahuje „právě na tu oblast jako neomylné magisterium církve obecně a váže se na obsah Písma svatého a tradice a na doktrinální rozhodnutí již přijatá magisteriem“ (srov. Farfa 2009, 104; Sv. Irenej 2018, 10.8; O–C 2023, 3.6).

66. Především však lze První vatikánský koncil správně přijmout jedině ve světle učení Druhého vatikánského koncilu. Ten se zabýval otázkami, které zůstaly na Prvním vatikánském koncilu otevřené, konkrétně tím, jak se chápe episkopát a jak souvisí s papežskou službou. Do výroků o papežském primátu byla zohledněna a začleněna řada výhrad, které na Prvním vatikánském koncilu vyjádřila menšina. Pokud jde o neomylnost, potvrzuje konstituce o Božím zjevení *Dei verbum*, že „živý učitelský úřad církve“ „není nad Božím slovem, ale slouží mu tak, že učí jen to, co bylo předáno“ (DV 10), a konstituce

o církvi *Lumen gentium* tvrdí, že „celek věřících [...] se nemůže mýlit ve víře“ (LG 12). Ve svém učení o posvátné povaze episkopátu (srov. LG 21) Druhý vatikánský koncil znovu ustanovil spojení mezi svátostnou a právní mocí danou skrze svěcení.¹⁵ „To znamená, že biskupovi na základě jeho svěcení náleží autorita, kterou právně nedeleguje římský biskup. Výkon této autority však v konečném důsledku podléhá kontrole nejvyšší autority církve“ (L–C US 2004, 218). Tím, že jsou obě pravomoci, řídit i soudit, odvozeny od svěcení, ukazují, že zdrojem moci a vzorem pro její výkon v církvi je Kristus. Platí tedy, že „biskup přijímá svátostnou i pastýřskou moc přímo od Krista skrze biskupské svěcení“ (Farfa 2009, 111).

Na tomto základě pak konstituce *Lumen gentium* zdůraznila význam biskupské kolegiality, která pramení „z Kristova ustanovení a příkazu [...] projevovat péči o celou církev“ (LG 23, srov. též LG 22 a 25). Zároveň v tom „teologie Druhého vatikánského koncilu rozvinula učení Prvního Vaticana, přičemž vyváženěji popsala vztahy papeže k biskupům a biskupů k Božímu lidu. Římský biskup je hlavou kolegia biskupů, kteří s ním sdílejí odpovědnost za všeobecnou církev. Jeho autorita je ze svého účelu pastorační, i když nabývá právní podoby. Je třeba ji vždy chápat v jejím kolegiálním kontextu“ (L–C US 1973, 20). Koncilní pojetí kolegiality bylo dále rozvinuto v rámci širšího principu synodality, zejména v učení papeže Františka: synoda biskupů, která vždy jedná „*cum Petro et sub Petro*“ v *hierarchica communio* (srov. LG 21–22), je na úrovni všeobecné církve „projevem biskupské kolegiality uvnitř zcela synodální církve“.¹⁶

2.3.2. Hermeneutika dogmat

a. Jurisdikční primát

67. Kvůli náležité interpretaci definic Prvního vatikánského koncilu se v průběhu různých dialogů studovala historie konstituce *Pastor aeternus*, zejména pozadí, které podmínilo výběr použitých termínů (především výklad biskupa Zinelliho, který hovořil jménem Deputace

15 Srov. zejm. *Nota explicativa praevia* vydaná jako příloha k *Lumen gentium*.

16 František, promluva u příležitosti 50. výročí ustavení biskupské synody, 17. 10. 2015.

víry). V dialozích se podařilo objasnit, že podle jednání koncilu zahrnuje dogma o všeobecné jurisdikci také řadu omezení.¹⁷ Samotná konstituce zdůrazňuje, že „řádna a bezprostřední“ jurisdikce každého biskupa v rámci jeho místní církve má být „potvrzena, posílena a obhájena“ výkonem služby římského biskupa (*Pastor aeternus* III, DH 3064). Objasnění významu těchto pojmů pak pomohlo záměr koncilu lépe pochopit. Jak vysvětluje ARCIC: „Obtíže vyvstaly z toho, že První vatikánský koncil přisoudil římskému biskupovi všeobecnou, řádnou a bezprostřední jurisdikci. Nepochopení těchto technických termínů následně zmíněné obtíže ještě prohloubilo. Jurisdikce římského biskupa jako všeobecného primase se nazývá řádná a bezprostřední (tj. nezprostředkovaná), protože je vlastní jeho úřadu, zatímco všeobecná se nazývá jednoduše proto, že mu musí umožnit sloužit jednotě a harmonii *koinónie* jako celku i v každé její části“ (ARCIC 1981, 18; srov. též MERCIC 1986, 61). „Po prozkoumání toho, o čem se na koncilu skutečně hlasovalo“, tak může skupina Farfa Sabina prohlásit, že „je zřejmé, že První vatikánský koncil neučinil z papeže absolutního monarchu církve“ (Farfa 2009, 105).

68. Navzdory těmto vyjasněním vyjadřují teologické dialogy také potřebu začlenit učení Prvního vatikánského koncilu o jurisdikci do ekleziologie *communio*. Jak uvádí německý lutersko-katolický dialog: „Pro luterské chápání je princip ‚jurisdikčního primátu‘ nepřijatelný, pakliže jeho forma není konstitutivně zakotvena ve struktuře *communio* církve“ (L–C Něm 2000, 198). Proto také „tvrzení, že římský biskup má Božím ustanovením řádnou, bezprostřední a všeobecnou jurisdikci nad celou církví, někteří vnímají jako ohrožení integrity biskupského kolegia i apoštolské autority biskupů – těch bratří, které

17 Jak upřesnily uskupení Farfa Sabina: (1) tatáž plnost moci se vztahuje na biskupy shromážděné na koncilu spolu s papežem; (2) papežská jurisdikce je omezena přirozeným a božským právem (tj. zjevením) a obvykle také právem kanonickým a zvykovým; (3) zatímco papežská autorita je „řádna“ (tj. není delegovaná) a „bezprostřední“ (tj. vykonávaná bez prostředníka), papež obvykle nezasahuje do běžného života místní církve, ale činí tak pouze výjimečně a v naléhavých případech; (4) papežská jurisdikce je vždy vázána na cíl podporovat budování církve a nikdy nenarušuje její Bohem dané uspořádání (srov. Farfa 2009, 102).

měl Petr přikázáno posilovat“ (*Response of the House of Bishops of the Church of England*, 47). Podobně i mezinárodní pravoslavně-katolický dialog konstatuje, že „taková ekleziologie představuje pro pravoslavné vážný odklon od kanonické tradice Otců i ekumenických koncilů, neboť zatemňuje katolicitu každé místní církve“ (O–C 2023, 3.10).

b. Neomylnost

69. Na základě studia dějinného kontextu Prvního Vaticanu, jeho průběhu (se zvláštním zřetelem k *relatio* biskupa Gassera, předsedy příslušné komise) i jeho recepce se tedy některým teologickým dialogům podařilo objasnit význam jistých pojmů týkajících se dogmatu o neomylnosti a shodnout se na některých aspektech této nauky (srov. L–C US 1978, Farfa 2009, Dombes 2014).

*** Objasnění pojmů a záměrů**

70. Teologické dialogy dokázaly osvětlit, jak bylo dogma formulováno. Zejména lutersko-katolický dialog ve Spojených státech (1978), *Groupe des Dombes* (2014) a skupina Farfa Sabina nabízejí „některé důležité korekce, které odstraňují mnohé předsudky a běžná nedorozumění“, a objasňují také, co neomylnost není (Farfa 2009, 263): (1) neomylnost *není osobní vlastnost*: „První vatikánský koncil netvrdil bez výhrad, že papež je neomylný. Učil však, že při vykonávání jistých velmi úzce specifikovaných úkonů je papež obdařen toutéž neomylností, kterou Kristus udělil své církvi (DS 3074)“ (L–C US 1978, 14; též MERCIC 1986, 71) – jinak řečeno „nedefinoval osobní neomylnost papeže, ale to, že může za určitých podmínek neomylně hlásat víru církve“ (O–C 2023, 3.7); (2) neomylnost *není nezávislá* na církvi a tvrzení, že papežské definice jsou nezvratné „samy o sobě, a nikoli se souhlasem církve (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*)“, bylo přidáno až proto, aby „zabránilo tendencím některých galikánů a konciliaristů, kteří jako nezbytnou podmínku k tomu, aby jakákoli papežská definice nabyla neomylnosti, vyžadovali schválení biskupy. Pojmu ‚konsensus‘ je přitom na Prvním vatikánském koncilu třeba rozumět v právním smyslu oficiálního schválení, a nikoli v obecnějším smyslu souhlasu nebo přijetí církví jako celkem“ (L–C US 1978, 17;

těž O–C 2023, 3.7); (3) neomylnost *není absolutní*, neboť je omezena jak svým podmětem a aktem, tak i předmětem: papež totiž nemůže přednést nové učení, ale pouze podat rozvinutější formulaci nauky, která je již ve víře církve (*depositum fidei*) zakořeněna (srov. PA IV). Luterští účastníci dialogu ve Spojených státech uznávají, že „jazyk související s neomylností nemá za cíl přidat cokoli k autoritě evangelia, ale slouží k tomu, aby tato autorita byla uznána bez dvojznačnosti“ (L–C US 1978, „Lutheran Reflections“ 12). Podobně i ARCIC potvrzuje, že „neomylnost znamená jen to, že se úsudek uchrání od omylu, aby církev zůstala v pravdě, a není to pozitivní inspirace ani zjevení. Neomylnost přisuzovaná římskému biskupovi je navíc darem, který má být za určitých okolností a za přesně stanovených podmínek orgánem neomylnosti církve“ (ARCIC 1981, pozn. 7).

71. Vedle vyjasnění samotné formulace dogmatu se v rámci dialogů také podařilo nalézt určitou shodu ohledně jeho významu, přičemž se zejména uznává potřeba osobní učitelské autority, neboť jednota církve je jednota v pravdě. Luterští účastníci dialogu ve Spojených státech uvedli, že byli podníceni „k úvahám o tom, jak zásadní je, aby církev tam, kde to vyžadují okolnosti, hovořily ve světě jedním hlasem, a jak by všeobecný učitelský úřad, jako je ten papežský, mohl vykonávat službu jednoty, která přináší osvobození a posilu, a nikoliv omezení nebo represe“ (L–C US 1978, 18). Podle ARCIC náleží osobě, která vykonává všeobecnou službu jednoty, také zvláštní učitelská autorita: „Úsudek církve se obvykle předává prostřednictvím synodálního rozhodnutí, někdy však může primas jednající ve společenství se svými spolubratry biskupy formulovat i rozhodnutí mimo synodu. Ačkoli odpovědnost za to, aby církev byla uchráněna před zásadním omylem, náleží celé církvi, jejím jménem ji může vykonávat také všeobecný primas [...]. V dějinách církve se totiž vyskytly případy, kdy jak koncily, tak všeobecní primasové chránili legitimní stanoviska před napadáním“ (ARCIC 1981, 28). Církev tedy potřebuje jak kolegiální, tak osobní učitelskou autoritu: „[...] Církev potřebuje jak mnohočetnou, rozptýlenou autoritu, na níž se aktivně podílí celý Boží lid, tak i všeobecného primase jako služebníka a ohnisko viditelné jednoty v pravdě a lásce. To neznamená, že by se smazaly všechny rozdíly, avšak pokud se v živé církvi vykonává nějaká petrovská

funkce a úřad, k nimž je jako viditelné ohnisko povolán všeobecný primas, pak by jeho úřadu měla náležet také definovaná učitelská odpovědnost i náležitý dar Ducha, které mu umožňují ji vykonávat“ (tamtéž, 33). Anglikánská církev ve své „Odpovědi na *Ut unum sint*“ mimo jiné uznává, že „anglikáni se tedy v žádném případě nebrání principu a praxi osobní služby ve službě jednoty na světové úrovni. Jejich zkušenost s anglikánským společenstvím je vskutku stále více vede k tomu, že vedle komunitní a kolegiální služby docenují také skutečnou potřebu osobní služby jednotě ve víře“ (44). Ve stejném duchu prohlašuje i *Groupe des Dombes*: „Každé kolegium by mělo být vedeno tak, aby přijímalo doktrinální rozhodnutí, dospělo k řešení předkládaných problémů a projevovalo svou jednomyslnost. Tuto hluboce lidskou danost dosvědčuje v Novém zákoně úloha předsednictví, které se ujímají apoštolové, a zejména Petr, ať už z toho církve vyvodily jakékoli důsledky. Autorita osobního předsednictví obvykle zastupuje, předpokládá a shrnuje autoritu společenství a kolegia duchovní služby“ (Dombes 2014, 346).

* Další výhrady

72. Navzdory těmto objasněním se v dialozích i nadále objevují obavy ohledně těchto principů:

(1) *Primát evangelia*, což je bod obzvláště důležitý pro luterány. „Princip neomylnosti je pro luterské chápání nepřijatelný, pokud by rozhodnutí papeže *ex cathedra* nezůstala pod konečnou výhradou zjevení daného v Písmu svatém“ (L–C Něm 2000, 198; srov. též L–C US 1978, 41, 52; L–C US 2004, 117). Katolická strana zase uznává, že „pro katolíky tu zůstává důležitý ekumenický úkol: neomylnost je třeba dále zkoumat ve světle primátu evangelia a Kristova spásného činu; je ale důležité ukázat i to, jak může neomylnost prokázat službu Božímu lidu, když tomuto primátu poskytnete vyjádření“ (L–C US 1978, 75).

(2) *Neomylnost ve službách neporušenosti celé církve*. Konstituce *Lumen gentium* popisuje neomylnost jako dar, kterým je „vybavena“ celá církev (LG 25; srov. též LG 12, viz výše odst. 66). Přesto

se v některých dialozích objevily výhrady k používání tohoto pojmu: „Souhlasíme s tím, že se jedná o pojem, který se bezpodmínečně vztahuje pouze na Boha, a že jeho vztažení na lidskou bytost, byť za velice omezených okolností, může vyvolat mnohá nedorozumění [...]. Uznáváme také, že přisouzením neomylnosti římskému biskupovi za určitých podmínek se vytváří tendence dodávat všem jeho výroky přehnaný význam“ (ARCIC 1981, 32; srov. též Farfa 2009, 263). Ve stejné kritickém duchu: „Metodisté mají s tímto římskokatolickým chápáním neomylnosti problémy zejména proto, že se zdá, jako by předpokládala rozlišování pravdy přesahující schopnosti hříšných lidských bytostí [...]. Metodisté mají dále potíže s představou, že v tomto procesu může římský biskup jednat jménem celé církve“ (MERCIC 1986, 72–73).

Poněkud širším pojmem, kterému dialogy často dávají přednost, je pojem neporušitelnosti, „který netvrdí, že církev nemá nedostatky, ale vyznává, že přes všechny její četné slabosti a selhání je Kristus věrný svému slibu, že ji brány pekla nepřemohou“ (ARCIC 1981, pozn. 3). Některé z nich si v rámci dějin katolické církve všimají „pohybu od *neporušitelnosti* (tedy uchránění před omylem) církve k *neomylnosti* církevního magisteria“ (Dombes 2014, 192) a zdůrazňují, že neomylnost je třeba chápat jako „službu neporušitelnosti církve“ (ARCIC II 1999, 42). Platí totiž, že „Boží příslib setrvání v pravdě je především třeba chápat jako spojený s *indefectibilitas ecclesiae*“ (Farfa 2009, 272), jejíž „zachování“ je samo o sobě chápáno „jako svrchované Boží dílo“ (L–C US 1978, 3). Jak neporušitelnost, tak neomylnost jsou projevem víry v Ducha Svatého, o němž Kristus slíbil, že nás uvede do celé pravdy (srov. Jan 16,13).

(3) *Výkon biskupské kolegiality*. Definice Prvního vatikánského koncilu nevyklučuje nutnost konzultací s biskupským kolegiem a odkazuje na různé způsoby rozlišování víry celé církve (ekumenické koncily, konzultace s názory rozptýlených církví, zvláštní synody a „jiné prostředky umožněné Boží prozřetelností“, viz *Pastor aeternus* IV). Ostatně je třeba poznamenat, že rozsáhlá konzultace katolických biskupů s dotazem ohledně víry a zbožného postoje kléru i celého Božího lidu byla provedena také v rámci přípravy na vyhlášení dogmat o neposkvrněném početí Panny Marie (1854), zde encyklikou *Ubi*

primum (1849), a o jejím nanebevzetí (1950), v tomto případě encyklikou *Deiparae Virginis Mariae* (1946, cit. v apoštolské konstituci *Munificentissimus Deus*, 1950, 11–12). První vatikánský koncil však ve snaze vyhnout se galikanismu (srov. Farfa 2009, 80) „pomlčel o potřebě zapojit do zjišťování pravdy církev nebo s ní věc konzultovat“ a proces konzultací za účelem zjištění víry církve nijak nekodifikoval.

Nauku Prvního Vaticana doplnil Druhý vatikánský koncil svým učením o biskupské kolegialitě (srov. LG 22–23, 25) (viz výše odst. 66): „Druhý vatikánský koncil začlenil a doplnil učení Prvního vatikánského koncilu o tom, že papeži náleží nejvyšší a plná moc nad církví a že za určitých okolností může neomylně hlásat víru církve, když prohlásil, že také kolegium biskupů (‘biskupský sbor’) ve spojení se svou hlavou, papežem, obě tyto výsady vykonává (*Lumen gentium*, 22, resp. 25)“ (O–C 2023, 4.7); „převzal definice Prvního vatikánského koncilu o papežském primátu a doplnil je zdůrazněním úlohy biskupů“ (Sv. Irenej 2018, 11.12). Přesto „z pravoslavného pohledu nezašel v přehodnocení dogmat Prvního vatikánského koncilu o papežově neomylnosti a primátu dostatečně daleko“ (tamtéž, 11.14). Jak dalece učení Druhého vatikánského koncilu v této záležitosti změnilo praxi katolické církve, pak zpochybnila ARCIC, když se ptala: „Bylo učení Druhého vatikánského koncilu o kolegialitě biskupů realizováno dostatečně?“ (ARCIC 1999, 57).

(4) *Nutnost recepce*. Vedle biskupské kolegiality mnozí ekumeničtí partneři potvrzují také potřebu nové reflexe vztahu mezi učitelským úřadem a recepcí ze strany celé církve, přičemž uznávají význam úlohy „*sensus fidei*“ jednotlivých věřících i celého těla věřících – „*sensus fidelium*“. ARCIC prohlásila, že „ačkoli definice nezískává autoritu nejprve tak, že je přijata Božím lidem, je souhlas věřících konečným ukazatelem toho, že autoritativní rozhodnutí církve ve věci víry Duch Svatý skutečně chrání před omylem“ (ARCIC 1981, 25). V důsledku toho „navzdory našemu souhlasu s potřebou všeobecného primátu ve sjednocené církvi anglikáni nepřijímají jako zaručené, že by vlastnictví takového daru Boží pomoci v úsudku bylo nutně spojeno s úřadem římského biskupa, takže by bylo možné poznat, že jeho formální rozhodnutí jsou zaručená ještě předtím, než je přijmou věřící“ (tamtéž, 31). V odpovědi na *Ut unum sint* zopakovala Sněmovna biskupů

anglikánské církve jedno ze svých předchozích prohlášení: „Jedna věc by byla, kdyby anglikáni řekli ‚ano‘ všeobecnému primátu římského biskupa jako osoby, která mimořádně představuje jednotu a všeobecnost církve, a uznali jeho zvláštní odpovědnost za udržování jednoty v pravdě a uspořádání věcí v lásce. Docela jiná věc by ale byl souhlas s neomylností bez porozumění recepci, jak jsme ji popsali“ (46).

Pravoslavně-katolický mezinárodní dialog ve svém nejnovějším dokumentu poznamenal také toto: „Pravoslavná církev se rovněž domnívá, že neomylnost náleží církvi jako celku, jak to vyjadřují koncily přijaté celým Božím lidem“ (O–C 2023, 3.10). V jeho předchozích dokumentech byla otázka recepcie zmíněna přímo jako požadavek synodality: „Ekumeničnost koncilních rozhodnutí se uznává prostřednictvím procesu recepcie buď dlouhodobé, anebo krátkodobé, při níž Boží lid jako celek – skrze úvahy, rozlišování, diskuze a modlitby – v těchto rozhodnutích uzná jednu apoštolskou víru místních církví, která byla vždy táž a jejímiž učiteli (*didaskaloï*) a strážci jsou biskupové. Tento proces recepcie se na Východě a na Západě vykládá různě v závislosti na kanonických tradicích obou církví. Konciliarita neboli synodalita tedy zahrnuje mnohem více než jen shromáždění biskupů. Zahrnuje také jejich místní církve. Prvně jmenovaní jsou nositeli víry těch druhých a propůjčují jim svůj hlas. Rozhodnutí biskupů musí být přijata v životě místních církví, zejména v životě liturgickém. Každý ekumenický koncil, pokud je přijatý jako takový, v plném a vlastním smyslu, proto vyjevuje společenství celé církve a jemu také slouží“ (O–C 2007, 37–38; srov. též O–C 2016, 18; OO–C 2015, 20).

73. Navzdory zmíněným přetrvávajícím výhradám zaznamenaly některé dialogy při opětovném čtení Prvního vatikánského koncilu slibný pokrok. Například luterští členové skupiny Farfa Sabina mohli prohlásit: „V tomto světle ztratilo papežství charakter nutně nepřekonatelné kontroverzní otázky mezi luterány a katolíky. Pokud se První vatikánský koncil interpretuje tak, jak je uvedeno výše, mohou být luteráni připraveni uznat papežství jako legitimní projev petrovské služby v zájmu jednoty pro římskokatolickou církev. Neznamená to ale, že současnou podobu papežského úřadu luterské církve považují za vhodné ztělesnění všeobecné služby církve v zájmu jednoty pro budoucí *communio ecclesiarum*“ (Farfa 2009, 266). Podobně

i lutersko-katolický dialog v Austrálii uvádí: „Luteráni mohou uznat, že způsob, jakým dnes katolická církev předkládá nauku o papežské neomylnosti, má mnoho společného s luterským chápáním neomylnosti Božího slova a neporušitelnosti církve, která je katolická a toto slovo přijímá a předává ve svém hlásání a učení“ (L–C Aus 2016, 125).

3. PERSPEKTIVY SLUŽBY JEDNOTĚ VE SJEDNOCENÉ CÍRKVI

74. Přístup k výše zmíněným základním teologickým otázkám otevřel nové cesty pro úvahy o tom, jak lze vykonávat službu jednoty ve smířené církvi. Ptá se tak například Komise pro víru a řád Světové rady církví: „Pokud budou podle Kristovy vůle překonána současná rozdělení, jak lze chápat a vykonávat službu, která podporuje a prosazuje jednotu církve na všeobecné úrovni?“ (VŘ 2013 CNCSV, 57).

3.1. *Je primát nutný pro celou církev?*

75. Než se zamyslíme nad charakteristikou primátu uvažovaného pro celou církev, je třeba si nejprve položit otázku, zda je samotná existence takového primátu nezbytná. Mnohé teologické dialogy a reakce na *Ut unum sint* požadavek primátu pro celou církev uznaly. Vedle biblických argumentů, které katolická církev předkládá tradičně, přitom navrhuje i další zdůvodnění: argument apoštolské tradice, ekleziologický argument a pragmatický argument.

3.1.1. *Argument apoštolské tradice*

76. Od dob rané církve bylo křesťanství organizováno podle hlavních apoštolských stolců, které zaujímaly určité pořadí, přičemž římský stolec byl v hierarchii první. Dialogy mezi katolickou a pravoslavnou církví tento argument zdůrazňují. Právě na tomto základě tak Severoamerická pravoslavně-katolická teologická konzultace v roce 1989 uznala: „Pravoslavní skutečně přijímají pojem všeobecného primátu a hovoří o něm jako o „čestném primátu“, přiznávaném církvi, která je *primus inter pares*“ (O–C US 1989, 7). Mezinárodní pravoslavně-katolický dialog také mohl v dokumentu z Ravenny konstatovat, že „skutečnost primátu na všeobecné úrovni přijímá jak Východ, tak Západ“, přičemž uznává, že „existují rozdíly v chápání způsobu, jak má být vykonáván, a také v chápání jeho biblických a teologických základů“ (O–C 2007, 43). V dokumentu z Chieti se uvádí: „Mezi 4. a 7. stoletím bylo uznáno pořadí (*taxis*) pěti patriarchálních stolců, jak ho založily a schválily ekumenické koncily, přičemž první místo náleželo římskému stolci, vykonávajícímu čestný primát (*presbeia tēs timés*),

a následovanému stolci konstantinopolským, alexandrijským, antiošským a jeruzalémským, a to v tomto konkrétním pořadí podle kanonické tradice“ (O–C 2016, 15). Rovněž svatý synod Moskevského patriarchátu ve svém dokumentu „Stanovisko Moskevského patriarchátu k problému primátu ve všeobecné církvi“ (2013), jímž vyjadřuje nesouhlas s poslední částí dokumentu z Ravenny, uznal existenci „čestného primátu ve všeobecné církvi“, který v prvním tisíciletí vykonával římský biskup (4) a v pravoslavné církvi jako celku poté konstantinopolský patriarcha: „Primát ve všeobecné pravoslavné církvi, který je svou povahou spíše primátem založeným na cti než na moci, je pro pravoslavné svědectví v moderním světě velice důležitý“ (5). Přesto se v návaznosti na 28. kánon Chalcedonského koncilu (který papež Lev nepřijal) v pravoslavném chápání primát římského a konstantinopolského stolce zakládá spíše na jejich postavení v rámci říše než na jejich apoštolském původu (viz výše odst. 46).

77. Také ARCIC se při úvahách o všeobecném primátu římského stolce opírala o argument apoštolské tradice: „Jediným stolicem, který si činí nárok na všeobecný primát a který vykonával a stále vykonává tuto službu *episkopé*, je stolec Říma – města, kde zemřeli Petr i Pavel. Zdá se případné, aby v každé budoucí unii zastával všeobecný primát, jak byl popsán, právě tento stolec“ (ARCIC 1976, 23; srov. též ARCIC 2018, 42; tento argument byl použit také v VŘ 2013 CNCSV, 55).

78. Podobně i starokatolicko-pravoslavný dialog ve svém společném prohlášení z roku 1983 potvrdil: „Římský biskup se těšil tomuto čestnému postavení, neboť římský stolec zaujímal první místo v pořadí biskupských stolic: Řím byl hlavním městem říše a jeho církve zachovávala apoštolskou tradici – stále a bez jakýchkoli inovací přinášela evangelium spásy lidem a národům, kteří o Kristu ještě neslyšeli, a vždy byla bohatá co do církevního života i skutků lásky. Římskému biskupovi tedy náleží v církvi čestné předsednictví. Co do biskupské autority se však římský biskup nijak neliší od svých spolubratří biskupů“ (cit. v OC–C 2009, Dodatek 6).

79. Starobylé východní církve sice uznávají význam konkrétních stolic založených na apoštolské tradici i pořadí zaznamenané prvními

ekumenickými koncily (Nicea I, kán. 6; Konstantinopol I, kán. 2), na rozdíl od církví pravoslavných ale mezi nimi neuznávají specifickou hierarchii, neboť „nemají jediné centrum všeobecného společenství, ale fungují na základě nezávislého a všeobecného modelu se společnou vírou postavenou na nauce“ (OO–C 2009, 53), přičemž jejich společenství vzniklo „bez jasného ústředního výchozího bodu“ (OO–C 2015, 71; viz níže odst. 92–93).

80. Naopak pro některá západní společenství argument apoštolské tradice nemá významnou váhu, a nevidí proto důvod, proč by měl primát nutně náležet konkrétním stolcům. Například Baptistická unie Velké Británie ve své odpovědi (1997) na *Ut unum sint* uvádí: „Pokud by měl Duch Svatý vést církev ke kolegiální duchovních vůdců, v níž by prvenství ve vedení (chápané ve smyslu prvenství ve službě) bylo pro život církve užitečné, nevidíme důvod, proč by měl být trvale vázán na některé z velkých historických center křesťanského svědectví. Potřeba učit se ze služby církví, které jsou v našem světě chudé, utlačované a postavené na okraj, by dokonce mohla svědčit o opaku.“ Ten-
týž dokument však zároveň přiznává: „Takové světové společenství křesťanských církví by nicméně sotva mohlo vzniknout bez vlivného vedení římského biskupa v rámci celého procesu a v tomto rozsahu souhlasíme s tím, aby se na něj vztahovala Ježíšova slova určená Petrovi: „Až se obrátíš, utvrzuj své bratry.““ Je tedy zřejmé, že přijetí nebo odmítnutí argumentu apoštolské tradice ovlivňuje význam, který se přikládá historickému vývoji církve coby ukazateli nadřazené Boží vůle.

3.1.2. Ekleziologický argument: primát a synodalita na všech úrovních církve

81. Řada dialogů nalezla ospravedlnění pro výkon všeobecného primátu v rozpoznání skutečnosti, že vzájemná provázanost primátu a synodality existuje na každé úrovni života církve: místní, regionální i všeobecné. Lutersko-katolický dialog ve Spojených státech tuto otázku formuloval jasně: „Jestliže je pro strukturu církve na místní, regionální i národní úrovni typická vzájemná provázanost shromáždění a ordinované služby, proč by taková provázanost nemohla

existovat i na všeobecné úrovni?“ (L–C US 2004, 118). Podobně ARCIC tvrdí, že „má-li být naplněna Boží vůle po jednotě celého křesťanského společenství v lásce a pravdě, tento obecný vzor doplňujících se aspektů primátu i konciliarity v *episkopé*, která má sloužit *koinónii* církví, je třeba realizovat také na všeobecné úrovni“ (ARCIC 1976, 23). A tutéž otázku si klade i *Groupe des Dombes*: „Osobní zkušenost se službou slova a svátostí v místní církvi i s předsedáním shromážděním a koncilům naznačuje, že každý viditelný projev všeobecné církve vyžaduje službu společenství. Církve Reformace by si měly položit otázku, jaké důvody jim v současnosti brání představit si a uznat takovou službu, která by se vykonávala ku prospěchu společenství celé církve“ (Dombes 1985, 157). Na základě téhož argumentu bylo v některých dialozích uznáno, že primát na všeobecné úrovni patří k podstatě církve. Lutersko-katolický dialog v Německu tak mohl konstatovat: „Všeobecná služba církve ve prospěch jednoty a pravdy odpovídá podstatě a poslání církve, jak se utváří na místní, regionální i všeobecné úrovni. Takovou službu je proto třeba v zásadě považovat za objektivně přiměřenou. Zastupuje celek křesťanství a má pastýřský úkol vůči všem místním církvím“ (L–C Něm 2000, 196).

82. Z tohoto ekleziologického argumentu – současně s argumentem apoštolským – vycházejí také úvahy pravoslavně-katolického mezinárodního dialogu. Primární i synodální rozměr církve na místní a regionální úrovni by podle něj měl existovat také na všeobecné úrovni: „Primát na všech úrovních je praxe pevně zakotvená v kanonické tradici církve“ (O–C 2007, 43). Odpověď Moskevského patriarchátu na dokument z Ravenny nicméně zdůrazňuje, že na každé z těchto úrovní se primát liší: „Vzhledem k tomu, že povaha primátu, který existuje na různých úrovních církevního uspořádání (diecézní, místní i všeobecné), se liší, nejsou funkce *primase* na různých úrovních totožné a nelze je přenášet z jedné úrovně na druhou“ (3). Skupina sv. Ireneje poznamenala také toto: „Ve vztahu mezi primátem a synodalitou na různých úrovních církve – místní, regionální i všeobecné – existuje analogie, avšak ne totožnost. Protože se povaha primátu a synodality na každé úrovni liší, podobně se liší také dynamika mezi primátem a synodalitou“ (Sv. Irenej 2018, 16.4). V tomto duchu hovoří i dialog mezi starobylými východními pravoslavnými církvemi

a katolíky: „Synodalita/konciliarita a primáty se na různých úrovních života církve projevují různě. Tyto projevy a úrovně byly v katolické a ve východní pravoslavné tradici formulovány odlišně, a to jak v minulosti, tak v současnosti“ (OO–C 2009, 46).

83. Pravoslavně-katolický dialog vedle toho v chápání primátu a synodality zdůrazňuje i význam apoštolské posloupnosti. Severoamerická pravoslavně-katolická teologická konzultace se otázkou primátu poprvé zabývala ve svém dokumentu z roku 1986 nazvaném „Apostolicita jako Boží dar v životě církve“. Ten zdůraznil rozdílné přístupy pravoslavných a katolíků ke vztahu mezi apostolicitou a „petrinem“: „Ve východních církvích se často kladl důraz na plnost apostolicity a také ‚petrina‘ každé církve a římská církev byla kritizována za to, že má tendenci lokalizovat tyto vlastnosti v jediném stolci.“ Táž komise ale zároveň poznamenává, že „Petrův obraz v rámci apoštolského kolegia se odráží v životě každé místní církve a odráží se také ve viditelném společenství všech místních církví. Mezi těmito dvěma přístupy neexistuje žádný vnitřní protiklad“ (O–C US 1986, 12). Podobně i pravoslavně-katolický mezinárodní dialog zasadil otázku primátu do kontextu svých úvah o apoštolské posloupnosti, když poznamenal, že apostolicita „představuje víc než pouhé předávání moci“, neboť „posloupnost v církvi svědčí o apoštolské víře ve společenství s ostatními církvemi, svědky téže apoštolské víry“ (O–C 1988, 46). Komise také poznamenává, že „právě v této perspektivě společenství mezi místními církvemi je možné otázku primátu v církvi obecně a zejména primátu římského biskupa řešit“ (tamtéž, 55). Stejně tak mezinárodní dialog mezi východními pravoslavnými církvemi a katolíky synodalitu/kolegialitu a různé podoby primátu výslovně spojuje s apoštolskou posloupností: „Protože biskupové jsou nástupci ‚apoštolů‘ a dědi apoštolát ‚Dvanácti‘, je biskupská služba v církvi svou povahou postavena na kolegialitě“ (OO–C 2009, 37). Otázka apoštolské posloupnosti se řešila také v některých dialozích se západními křesťanskými společenstvími, přičemž bylo dosaženo různých stupňů

shody, zato vyvstaly i některé další zásadní otázky, jako je svátostné chápání církve a jejích služeb.¹⁸

3.1.3. Pragmatický argument: potřeba služby jednotě na všeobecné úrovni

84. Další argument, který je spíše pragmatické povahy, se zakládá na rostoucím pocitu, že je nutné mít službu jednoty na všeobecné úrovni. Tento pocit stojí jak na vnitřních, tak na misijních úvahách.

Ve stále globalizovanějším světě cítí mnohá křesťanská společenství, která dlouho upřednostňovala místní rozměr, čím dál silnější potřebu viditelného vyjádření společenství na celosvětové úrovni. Většina celosvětových společenství, federací a aliancí, a stejně tak i ekumenických orgánů, vznikla v minulém století s cílem udržovat a posilovat pouta jednoty na regionální i celosvětové úrovni. Tuto potřebu globálních nástrojů pocítují také proto, aby bylo možné řešit neshody mezi místními církvemi ohledně nových a potenciálně rozdělovajících témat v globalizovaném světě. Tak například ARCIC popisuje řadu otázek vytvářejících „novou situaci, neboť nástroje společenství na celosvětové úrovni zjevně nejsou schopné samy vyřešit problémy, které se jim předkládají, ani najít dohodnuté postupy [...], které by vedly k omezení konfliktů, a ne k dalšímu narušení společenství“ (ARCIC 2018, 77).

85. Tato situace pak vyvolala novou otevřenost vůči službě jednoty na všeobecné úrovni. Jak již v roce 1973 konstatoval lutersko-katolický dialog ve Spojených státech: „Luteráni si stále více uvědomují potřebu duchovní služby s cílem jednoty všeobecné církve. Uznávají, že pro výkon této služby je třeba vážně uvažovat o institucích, které mají své kořeny v dějinách“ (L–C 1973, 28). Také ARCIC velmi brzy rozpoznala potřebu „*episkopé* všeobecného primase“: „Podle křesťanského učení vyžaduje jednota křesťanského společenství v pravdě svůj viditelný projev. Souhlasíme s tím, že takové viditelné vyjádření

18

K různým dohodám o apoštolské poslušnosti a otázkách, které je třeba vyřešit, viz: Walter Kasper, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, 2009, London – New York, Continuum International Publishing Group, č. 43–44.

odpovídá Boží vůli a že k udržení viditelné jednoty na všeobecné úrovni patří *episkopé* všeobecného primase“ (ARCIC 1981, *Ob.*, 8). Stejná komise v roce 1982 uznala, že „primát jako těžiště *koinónie* je zárukou, že to, co [všichni, kdo vykonávají *episkopé*,] učí a dělají, zůstává v souladu s vírou apoštolů“ (ARCIC 1982, *Introd.*, 6). V témže duchu se uvádí také v odpovědi anglikánské církve na *Ut unum sint*, že „stále více je [anglikány] vede zkušenost anglikánského společenství k tomu, aby vedle kolektivních a kolegiálních služeb ocenili i náležitou potřebu osobní služby jednotě ve víře“ (44). V dokumentu „Kráčejte cestou společně“ si anglikánští členové ARCIC v návaznosti na metodu receptivního ekumenismu kladou otázku, nakolik se jejich společenství může poučit z toho, jak se v katolické církvi vykonává celosvětový primát, zejména co se týká úlohy canterburského stolce a služby zdejšího arcibiskupa v rámci anglikánského společenství (srov. ARCIC 2018, 145).

86. Souběžně s tímto vnitřním vývojem se vědomí o tom, že služba jednoty je potřebná, zakládá také na misijních úvahách. ARCIC ve svém dokumentu z roku 2018 sice všeobecný primát výslovně nezmiňuje, zdůrazňuje zato význam účinných univerzálních nástrojů společenství, aby církev mohla plnit své misijní poslání, neboť bez nich „chybí dostatečně kritický odstup od dominantní místní kultury“ (ARCIC 2018, 154).

87. Jako důsledek těchto vnitřních i vnějších úvah tak některé dialogy předpokládají možnost přijetí služby římského biskupa. Již v roce 1972 Mezinárodní lutersko-katolická komise pro jednotu uznala, že z luterského hlediska „úřad papežství jako viditelné znamení jednoty církví není vyloučen, pokud se skrze teologickou reinterpretaci a praktickou restrukturalizaci podřídí primátu evangelia“ (L–C 1972, 66). Tatáž komise uvedená slova znovu citovala v roce 1981 a uznala přitom: „Z různých dialogů začíná vyvstávat *možnost*, že petrovský úřad římského biskupa nemusí ani pro luterány zůstat nepřipustný coby viditelné znamení jednoty církve jako celku“ (L–C 1981, 73). V „Prohlášení o cestě“ Výboru pro ekumenické a mezináboženské záležitosti Konference katolických biskupů USA a Evangelicko-luterské církve v Americe se s ohledem na „mimořádnou aktuálnost

v současném kulturním ovzduší“ uvádí, že „v době rostoucího globálního povědomí a okamžité komunikace napříč mnoha rozděleními vydává římský biskup svědectví o křesťanském poselství v širším světě skrze evangelizaci a mezináboženské vztahy i podporou sociální spravedlnosti a péče o stvoření“ (L–C US 2015, IV B 6). ARCIC uznává, že „potřeby církevního života vyžadují specifický výkon *episkopé* ve službě celé církve“ (ARCIC 1999, 46), a dále navrhuje, že by anglikáni mohli přijmout službu římského biskupa – byť vykonávanou způsobem kolegiálním a synodálním a směřující k podpoře legitimní rozmanitosti – „ještě předtím, než budou naše církve v plném společenství“ (tamtéž, 60). Vskutku platí, že „některé obtíže se zcela nevyřeší dřív, než bude přijata praktická iniciativa a naše dvě církve budou viditelněji žít společně v jedné *koinónii*“ (ARCIC 1981, 33).

3.2. *Kritéria prvního tisíciletí*

88. V encyklice *Ut unum sint* papež Jan Pavel II. opakovaně potvrzuje (UUS 5, 56 a 61), že katolická církev „netouží po ničem menším než po plném společenství mezi Východem a Západem. Inspiruje ji k tomu zkušenost prvního tisíciletí.“ *Unitatis redintegratio* se rovněž hlásí ke vzoru té jednoty, „kterou vyznává Písmo svaté a úctyhodná církevní tradice“ (UR 3). Vzorem pro budoucí obnovu plného společenství tedy mohou být právě principy a modely společenství ctěné v prvním tisíciletí. Téma bylo předmětem zkoumání zejména v dialogu s pravoslavnou církví a se starobylými východními církvemi (u nich do poloviny 5. století), s širšími důsledky pro ekumenický dialog jako celek.

3.2.1. „*Dějiny církve v prvním tisíciletí jsou rozhodující*“

89. Značnou pozornost věnovaly vzoru z prvního tisíciletí, před rozdělením mezi Východem a Západem, závěry pravoslavně-katolických dialogů. Dokument z Chieti věnovaný „synodalitě a primátu v prvním tisíciletí“ uvádí: „Dějiny církve v prvním tisíciletí jsou rozhodující. Navzdory jistým dočasným roztržkám žili v této době křesťané z Východu i Západu ve společenství a v tomto kontextu se také konstitovaly základní struktury církve“ (O–C 2016, 7). V závěru dokumentu pak stojí: „Toto společné dědictví teologických zásad, kanonických

ustanovení a liturgické praxe prvního tisíciletí představuje nezbytný výchozí bod a mocný zdroj inspirace pro katolíky i pravoslavné, kteří se na počátku třetího tisíciletí snaží ránu svého rozdělení zacelit“ (tamtéž, 21).

90. Také dialog mezi východními pravoslavnými církvemi a katolíky ve svém dokumentu nazvaném „Uskutečňování společenství v životě prvotní církve a jeho důsledky pro současné úsilí o společenství“ analyzuje, nakolik se podoby společenství z prvních pěti století mohou stát inspirací pro dnešek: „Jistě nelze přehlédnout mnohé změny, které se odehrály během dalších patnácti století, avšak doba do poloviny 5. století zůstává jedinečným zdrojem, ke kterému se lze odkazovat a kde hledat inspiraci a naději. Skutečnost, že naše církve dokázaly během těchto staletí žít ve společenství navzdory rozdíům v přístupech a výkladech, by pro nás měla být výzvou při současném hledání viditelné jednoty v rozmanitosti pod vedením Ducha Svatého“ (OO–C 2015, 2).

91. První tisíciletí je přitom kritériem nejen v dialogu s východními církvemi, ale také se západními společenstvími. V odpovědi Sněmovny biskupů anglikánské církve na *Ut unum sint* se uvádí: „Část nápravy nepochybně spočívá ve společném zkoumání způsobu, jakým svou jednotu udržovala církev prvního tisíciletí“ (48, srov. též ARCIC 2018, 123). Tento dokument se tak odvolává na slova tehdejšího kardinála Ratzingera: „Pokud se týká nauky o primátu, Řím nesmí od Východu vyžadovat více, než co bylo formulováno a co se žilo v průběhu prvního tisíciletí,“¹⁹ a uzavírá těmito slovy: „Takový přístup skýtá značnou naději a mohl by napomoci při novém promýšlení řady otázek, v nichž se církve vyvíjely odděleně jedna od druhé“ (54). Také lutersko-katolický dialog v Německu vyzývá k „možnosti zaměřit se na výkon primátu v prvním křesťanském tisíciletí bez odkazování na pozdější vývoj“ (L–C Něm 2000, 200; srov. též L–C Aus 2016, 135–136).

19 Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 209; přel. a cit. in: Francis Sullivan, *Magisterium*, Dublin 1983, s. 117.

Následující odstavce se tedy pokoušejí popsat některé prvky z prvního tisíciletí, které mohou sloužit jako inspirace pro výkon primátu i v 21. století.

3.2.2. *Projevy společenství nebyly primárně právní povahy*

92. Nejvyšším projevem společenství mezi církvemi vždy bylo slavení eucharistie. Skutečnost, že církevní společenství je především společenství eucharistické, dokládalo v prvním tisíciletí čtení jmen ostatních patriarchů, zaznamenaných v liturgických *diptyších* ve specifickém pořadí (srov. O–C 2007, 40; 2016, 17). To shrnul také mezinárodní dialog mezi východními pravoslavnými církvemi a katolíky: „Společenství s Kristem začíná křtem a živí se a vyjadřuje slavením eucharistie, která je nejvyšším projevem a prostředkem církevního společenství“ (OO–C 2015, 7). Podobně i katoličtí a anglikánští biskupové při zahajovacím zasedání IARCCUM prohlásili: „Naší vizí plné a viditelné jednoty je eucharistické společenství církví“ (IARCCUM 2000, 13).

93. Vedle tohoto svátostného chápání identifikují některé teologické dialogy také další projevy společenství v prvním tisíciletí a poznamenávají, že nešlo v prvé řadě o projevy právního rázu. Pravoslavně-katolický mezinárodní dialog ve svém dokumentu o synodalitě a primátu v prvním tisíciletí sice upozorňuje na právo odvolání k hlavním stolcům, zároveň ale zdůrazňuje, že „římský biskup nevykonával nad východními církvemi kanonickou autoritu“ (O–C 2016, 19). Mezinárodní dialog východních pravoslavných církví a katolíků zase po prozkoumání projevů společenství v rané církvi (jako je výměna dopisů, vzájemné návštěvy, synody a koncily, modlitba a liturgická praxe, uctívání společných mučedníků a svatých, mnišství a poutě do svatyní různých církví) v závěru své zprávy vyzdvihuje zejména neformální charakter těchto projevů společenství: „V tomto období byly tyto projevy společenství převážně neformální, tj. nebyly vykonávány v rámci jasných struktur. Obvykle se také odehrávaly především na regionální úrovni, neexistoval tu žádný jasný centrální výchozí bod. Na jedné straně rostlo v Římě vědomí služby širšímu společenství a jednotě, a to zejména od konce 3. století. Na straně druhé neexistují

jasné důkazy o tom, že by východní pravoslavné církve takovou službu někdy přijaly“ (OO–C 2015, 71; k projevům společenství srov. též ARCIC 1991, 45; 2018, 34). Zajímavé je, že tentýž dialog také poznamenává: „Mnohé vztahy, které mezi církvemi existovaly v prvních staletích, přetrvávají dodnes navzdory rozdělení, nebo byly přednedávnem obnoveny“ (OO–C 2015, 72).

3.2.3. „Čestný primát“ římského biskupa

94. I když „neexistoval žádný jasný centrální výchozí bod“, přesto byl Řím uznán za první stolec. Jeho postavení dosvědčuje Klementův list Korintňanům z konce 1. století, který je dokladem zájmu římské církve o blaho jiné církevní obce. Ve 2. století zase Ignác Antiochijský označil římskou církev za obec, která „předsedá v lásce“, a Irenej chválil „velikou, starobylou a všeobecně známou církev, založenou a uspořádanou v Římě dvěma nejslavnějšími apoštoly, Petrem a Pavlem [...]. Je totiž nutností, aby se každá církev s touto církví shodla s ohledem na její přední autoritu“ (*Proti herezím*, III, 3, 2) (srov. Dombes 1985, 20; Sv. Irenej 2018, 7.2).

95. Ačkoli se tyto Ignácovy a Irenejovy výroky týkají především římské církve, na Západě se stále více uznávaly jejich důsledky pro osobní autoritu zdejšího biskupa (viz výše odst. 45). Výkon této autority však v různých regionech nebyl jednotný: „Úlohu římského biskupa je třeba vnímat v rámci různých sfér vlivu, v nichž přijal účinná rozhodnutí a formuloval církevní tradici“ (Sv. Irenej 2018, 7.5). Navíc „významná úloha římského biskupa při formování nauky ve spisech významných hierarchů, jako Lva I. a Řehoře Velikého, nebyla v západní církvi považována za konkurenci autority místních a regionálních biskupů nebo synod, ale spíše za potvrzení, vyhlášení a úpravu jejich díla [...]. Oba jmenovaní za účel místních a regionálních synod považovali vynášení autoritativních soudů v disciplinárních i doktrinnálních otázkách. Jejich vlastní funkce pak spočívala v tom, že byli o těchto rozhodnutích informováni, potvrzovali je a zasahovali pouze v případech, kdy místní autority nemohly dospět k jasnému řešení“ (tamtéž, 7.7).

96. Na Východě byla „úloha římských biskupů vymezena méně jasně, za velkých doktrinálních sporů ve 4. a 5. století ale jejich význam vzrostl“ (tamtéž, 7.6). Přesto byl primát chápán především jako přednostní postavení: „Východ již od počátku přistupoval k otázce církevního primátu prizmatem vztahu mezi velkými stolci. Římské církvi přitom byla důsledně přiznávána přednost před takovými stolci, jako je Alexandrie a Antiochie, na Východě se Řím primárně nevnímal jako nositel zvláštní formy autority ve všech záležitostech“ (tamtéž, 7.8).

97. Pravoslavné církve nikdy nezpochybňovaly čestný primát římského stolce. Během své návštěvy u Pavla VI. v roce 1967 patriarcha Athénagorás prohlásil, že Řím je „stolec první v počtu i řádu v živém těle křesťanských církví rozptýlených po celém světě“.²⁰ Nedávný pravoslavně-katolický teologický dialog toto poznání potvrdil. Dokument z Raveny tak mohl konstatovat: „Obě strany souhlasí, že [...] Řím jako církev, která ‚předsedá v lásce‘, jak říká sv. Ignác Antiochijský (Římanům, Prolog), zaujímá první místo v *taxis*, a proto je římský biskup *prótos* mezi patriarchy“ (O–C 2007, 41; srov. též O–C 2016, 15). Tyto dokumenty však také připustily neshodu v chápání „čestného prvenství“. Pravoslavní a katolíci se „neshodnou na interpretaci historických dokladů z této doby ohledně výsad římského biskupa jako *prótos*, což je otázka, která byla již v prvním tisíciletí chápána různě“ (O–C 2007, 41; 2016, 16).

98. Primát římské církve uznávaný v prvním tisíciletí „představoval autoritu v církvi, nikoli vládu nad církví“ (Dombes 1985, 23). Autorita totiž není synonymem pro vládu nebo jurisdikci (pojem vyvinutý ve druhém tisíciletí). Některé dialogy nicméně poukazují na to, že v prvním tisíciletí tento „čestný primát“ neznamenal pouze „čestnou přednost“, ale také „pravomoc činit skutečná rozhodnutí“ (O–C US 2010, 7a). V roce 1991 tak francouzský pravoslavně-katolický dialog

20 *Information Service* 3 (1967/III), s. 16. Podle Josepha Ratzingera těmito slovy patriarcha Athénagorás „vyjadřoval základní obsah nauky o primátu, jak byla známa v prvním tisíciletí“, *Principles of Catholic Theology. Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco, Ignatius Press 1987, s. 199 [originál: *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, 1982].

apeloval na překonání protikladu mezi „čestným primátem“ a „primátem jurisdikčním“ a uznal, že „čest zahrnuje také skutečnou odpovědnost a autoritu: je-li ‚primas‘ skutečně *inter pares*, není o nic méně *primus*“ (O–C Fr 1991, s. 118–119).

3.2.4. Vzor apoštolského kánonu 34

99. V posledních letech se společné pravoslavně-katolické komise (O–C 1988, 53; O–C 2007, 24; O–C 2016, 10; O–C US 1989, 6b; O–C Fr 1991, s. 118–119; Sv. Irenej 2018, 7.4, OO–C 2009, 44) zamýšlely nad 34. apoštolským kánonom a představily jej jako vzor vzájemné provázanosti mezi aspekty souvisejícími s primátem a se synodalitou. Tento kánon náleží do společné kanonické tradice našich církví a je součástí rozsáhlejší sbírky pravidel antiochijské církve, sbírky datované do 4. století. Nabízí popis vzájemného vztahu mezi tím, kdo je *prótos*, a ostatními biskupy jednotlivých regionů:

Biskupové lidu v každé provincii nebo oblasti [*ethnos*] musejí uznat, kdo je mezi nimi první [*prótos*], považovat ho za svou hlavu [*kefalē*] a bez jeho souhlasu [*gnómē*] nesmějí nic zásadního podnikat. Každý biskup smí dělat jen to, co se týká jeho vlastní diecéze [*paroikia*] a na ní závislých území. Avšak ani první biskup [*prótos*] nemůže nic činit bez souhlasu všech. Jedině tak totiž zavládne jednomyslná shoda [*homonoia*] a oslaven bude Bůh skrze Krista v Duchu Svatém.

100. Na základě tohoto kánonu mohl dokument z Ravenny popsat „vzájemnou provázanost“ primátu a konciliarity (O–C 2007, 43; viz níže odst. 112–113). Nicméně s vědomím, že 34. kánon popisuje regionální úroveň, se někteří účastníci dialogu rovněž tázali, „do jaké míry může [jeho] formulace [...] sloužit coby model pro všeobecnou církev i církve místní“ (O–C US 2010 9b; srov. též Sv. Irenej 2000, 16.4; *Stánovisko Moskevského patriarchátu k problému primátu ve všeobecné církvi*, 2013, 3).

3.2.5. Právo na odvolání jako projev společenství (kánony ze Sardiky)

101. Další institucí prvního tisíciletí, která souvisí s výkonem primátu, je právo na odvolání k hlavním stolcům a zejména k římskému biskupovi. Nedávné pravoslavně-katolické dialogy tento postup dokázaly analyzovat (C–O Fr 1991; O–C 2016, 19; Sv. Irenej 2018 7,3 a 17,9). Francouzský pravoslavně-katolický dialog zdůraznil v roce 1991 význam koncilu v Sardice (343), který byl později přijat Trullskou synodou (692) i Fotiovským koncilem v roce 879. Kánony ze Sardiky stanovily, že biskup, který byl odsouzen, se může odvolat k římskému biskupovi a ten, uzná-li to za vhodné, může nařídít obnovení procesu, který pak povedou biskupové provincie sousedící s provincií odvolávajícího se biskupa. Stojí za zmínku, že tento postup odpovídá spíše konečnému odvolacímu soudu nebo kasačnímu soudu, protože obnovené řízení nevedl Řím, ale místní biskupové. Je také třeba poznamenat, že 3. kánon ze Sardiky odůvodňuje rozhodnutí o odvolacím řízení k římskému stolci duchovními důvody: „*sanctissimi Petri memoriam honorare*“. Dokument pravoslavně-katolického dialogu ve Francii vyžívá ke „společné recepci“ Fotiovského koncilu z roku 879, který by mohl představovat „východisko pro obnovu dialogu o významu primátu založenou na společných ekleziologických základech“ (O–C Fr 1991, s. 124).

102. Dokument z Chieti s odkazem na Sardiku připomíná: „Během staletí byla k římskému biskupovi podána – a to i z Východu – řada odvolání v disciplinárních záležitostech, jako je sesazení biskupa,“ a také to, že „odvolání k římskému biskupovi podaná z Východu jsou projevem společenství církve“. Text dále poznamenává, že odvolání týkající se disciplinárních záležitostí byla podávána také na Východě a že „taková odvolání k hlavním biskupským stolcům se vždy řešila synodálně“ (O–C 2016, 19).²¹

21 V reakci na dokument z Ravenny odmítl Moskevský patriarchát používání 4. a 5. kánonu ze Sardiky „v polemické literatuře tak, aby se jimi kano-nicky ospravedlnila soudní pravomoc prvního římského stolce“. V těchto kánonech, pokračuje text, „se neuvádí, že by právo římského stolce přijímat odvolání bylo rozšířeno na celou všeobecnou církev“ (*Stanovisko*

103. Dokument skupiny sv. Ireneje z roku 2018 naznačuje, že postup zmíněný v Sardice by mohl platit také do budoucna: „Takové uspořádání by plně respektovalo autokefalii pravoslavných církví a zároveň by zajišťovalo účinnou všeobecnou službu jednoty ze strany římského biskupa“ (Sv. Irenej 2018, 17.9). Podobně se píše i ve výhledovém dokumentu Severoamerické pravoslavně-katolické teologické konzultace z roku 2010: „U konfliktů mezi biskupy a jejich primasy, pokud je nelze vyřešit na místní nebo regionální úrovni, by římský biskup měl zajistit soudní odvolací proces, který by snad mohli vést místní biskupové, jak je stanoveno ve 3. kánonu synody v Sardice (343). V případě sporu mezi primasy by se od římského biskupa očekávalo, že bude prostředníkem a že krizi bratrsky vyřeší.“ Tentýž dialog pak vidí možnost rozšířit toto „odvolací právo“ i na doktrinální záležitosti: „Také v krizích ohledně nauky, které by někdy mohly zahrnout celou křesťanskou rodinu, by biskupové celého světa měli právo se na něj obracet s prosbou o doktrinální vedení, podobně jako se Theodórétos z Kyrru obrátil roku 449 na papeže Lva I. během sporu o osobu Krista, který předcházela Chalcedonskému koncilu (Ep. 113)“ (O–C US 2010, 7e; je však třeba poznamenat, že východní pravoslavní teologové by tento příklad jako precedens neuváděli, protože celý spor vykládají jinak).

3.2.6. Ekumenické koncily: „synergeia“ římského biskupa

104. Mimořádným projevem společenství na všeobecné úrovni byly v prvním tisíciletí ekumenické koncily. Ekumenické byly „nejen proto, že se na nich sešli biskupové ze všech regionů a zejména z pěti hlavních stolců“, ale také proto, že „jejich slavnostní doktrinální rozhodnutí a společné věroučné formulace, zejména v těch nejzásadnějších bodech, jsou závazné pro všechny církve a všechny věřící, pro všechny časy a místa“ (O–C 2007, 35).

105. Dokument z Ravenny připouští, že „římský biskup sice ekumenické koncily v prvních staletích nesvolával a nikdy jim osobně nepředsedal, přesto však byl do jejich rozhodovacího procesu úzce

Moskevského patriarchátu k problému primátu ve všeobecné církvi, 2013, pozn. 6).

zapojen“ (O–C 2007, 42). Podobně dokument z Chieti identifikuje specifickou roli římského biskupa, který sice na žádném z těchto koncilů nebyl přítomen osobně, nechal se ale zastupovat svými legáty nebo se závěry koncilu souhlasil *post factum*. Chieti se přitom odvolává na kritéria, aby koncil mohl být přijat coby ekumenický, jak je shrnul sedmý ekumenický koncil (Nicea II, 787), totiž „souhlas (*symfónia*) hlav církví, spolupráce (*synergeia*) římského biskupa a souhlas ostatních patriarchů (*symfronúntes*)“ (O–C 2016, 18).

106. Otázkou zůstává společné chápání *synergeie* římského biskupa a to, proč a do jaké míry se liší od pojmů *symfónia* a *symfronúntes* vztažených na ostatní hlavy církví a patriarchy. Zdá se totiž, že „žádný z modelů nebyl přijat všeobecně. Kromě skutečnosti, že všech sedm ekumenických koncilů uznal jak Řím, tak východní patriarcháty, zůstal vztah mezi primátem římského biskupa a autoritou ekumenického koncilu neurčitý“ (Sv. Irenej 2018, 7.11). Všichni se však shodují, že „konečným kritériem ekumeničnosti koncilu bylo vždy přijetí ze strany církve jako celku“ (O–C 2016, 18, viz výše odst. 72 [4]). Ve snaze představit si, jak by se úloha římského biskupa mohla uskutečňovat ve znovusjednocené církvi, navrhuje Severoamerická pravoslavně-katolická konzultace, že „jeho všeobecná úloha by se projevila také v tom, že by svolával pravidelné synody patriarchů všech církví a také ekumenické koncily, a pokud by k nim došlo, předsedal by jim“ (O–C US 2010, 7d). Podobně i lutersko-katolický dialog v Austrálii, který uznává, že „římskému biskupovi přísluší zvláštní úloha podporovat jednotu církve jako Božího lidu a Kristova těla“, potvrzuje, že „ve smířené církvi [...] by to papež mohl činit tím, že svolává synody a předsedá jim, aby tak celá církev mohla uvažovat nad otázkami a výzvami, před které je postavena, a hledat vhodné pastorační odpovědi. V této souvislosti může být čas od času vhodné znovu potvrdit církevní nauku nebo najít nové způsoby, jak ji vyjádřit v nových okolnostech“ (L–C Aus 2016, 150, 152).

3.2.7. Rozmanitost církevních modelů

107. Nakonec se často zdůrazňuje, že modely církve v prvním tisíciletí charakterizovala rozmanitost. Severoamerický pravoslavně-katolický

dialog ve své odpovědi na dokument z Chieti zdůrazňuje, že „v rané církvi existovaly rozmanité církevní organizační modely, které odpovídaly místním zvyklostem a potřebám“ (O–C US 2017). Například alexandrijská a římská církev měly specifické vnitřní organizační principy, odlišné od ostatních církví: „Nejedná se nutně o praxi, která by církev rozdělovala. Jistá rozmanitost se v životě církve nejen očekává, ale měla by se vítat jako zdravá“ (tamtéž). Podobně to ohledně východních církví potvrzuje Druhý vatikánský koncil: „Určitá rozdílnost mravů a zvyků, jak bylo shora připomenuto, vůbec není zábranou pro jednotu církve, naopak spíše zvětšuje krásu církve a nemálo přispívá k plnění jejího poslání“ (UR 16). V této souvislosti a s odkazem na podtitul dokumentu z Chieti („Vstříc společnému chápání ve službě jednoty církve“) se severoamerický pravoslavně-katolický dialog ptá: „Je skutečně nutné, ba žádoucí, abychom měli naprosto shodné chápání? Možná zde poslouží ekumenický model diferencovaného konsensu“ (tamtéž). Tuto metodologii použil lutersko-katolický mezinárodní dialog ve „Společné deklaraci k nauce o ospravedlnění“ (SDNO). ARC Kanada pak navrhla společné prohlášení stanovující základní shodu k otázkám autority a služby římského biskupa právě po vzoru SDNO a podle její metodiky (srov. ARC Canada 2003, 4.1).

3.3. Některé zásady pro výkon primátu v 21. století

108. Byť jsou dějiny prvního tisíciletí „rozhodující“, nemělo by se toto období na druhou stranu idealizovat. Obvykle předkládaný kontrast mezi tím, jak církevní vztahy mezi Východem a Západem vypadaly v prvním a jak ve druhém tisíciletí, je sám o sobě příliš zjednodušující. Například skupina sv. Ireneje předkládá subtilnější historický přehled rozdělený do pěti období: 1.–8. století, 9.–15. století, 16.–18. století, 19. století a 20.–21. století. Vedle toho se často poznamenává, že je těžké hovořit o „nerozdělené“ církvi v prvním tisíciletí, vybavíme-li si četná období rozdělení mezi Římem a Konstantinopolí (srov. Sv. Irenej 2018, 5.3), ale také tragické rozkoly 5. století po koncilech v Efezu a Chalcedonu. Vskutku platí, že „minulost by se neměla idealizovat ani bagatelizovat a je třeba náležitě rozlišovat mezi ideály, jak je popisují církve, a konkrétní lidskou realitou, v níž se tyto ideály uskutečňují“ (Sv. Irenej 2018, 17.3).

109. Primát na všeobecné úrovni by navíc měl respektovat také vývoj druhého tisíciletí a reagovat na výzvy 21. století: „Struktury, které se vyvinuly v prvním tisíciletí a pro první tisíciletí, nelze jednoduše znovu vytvořit v odlišných podmínkách na prahu třetího tisíciletí. I když jsme věrní minulosti, musíme stejně tak zachovat věrnost současným okolnostem a požadavkům dnešního společného života, svědectví a služby“ („Odpověď anglikánské církve na UUS“, 50). Ve znovusjednocené církvi by „úloha římského biskupa musela být pečlivě vymezena, a to jak v kontinuitě s dávnými strukturálními principy křesťanství, tak jako reakce na potřebu jednotného křesťanského poselství v dnešním světě“ (O–C US 2010, 7).

110. Reakce na *Ut unum sint* a dokumenty vzešlé z různých dialogů stanovily některé zásady a rámce pro výkon primátu v 21. století. Například lutersko-katolický dialog v USA se roku 1973 dohodl na třech „pravidlech obnovy“, aby „papežství mohlo lépe sloužit církvi jako celku“: princip legitimní rozmanitosti, princip kolegiality a princip subsidiarity (L–C US 1973, 22–25). Také Severoamerická pravoslavně-katolická konzultace stanovila některé „rysy“ pro budoucí „podobu společenství“ mezi pravoslavnými a katolíky, zejména pokud jde o poslání papežství (O–C US 2010, 6–7).

111. Z teologických dialogů a reakcí na *Ut unum sint* vysvítají dva opakující se rámce, které mohou při úvahách o výkonu primátu v 21. století pomoci: komunitní, kolegiální a osobní uspořádání církve a také skloubení místní, regionální a všeobecné úrovně.

3.3.1. Komunitní, kolegiální a osobní uspořádání církve

a. Vzájemná provázanost mezi primátem a synodalitou

112. Většina reakcí a dokumentů vzešlých z dialogů se jasně shoduje na tom, že primát by se měl vykonávat ve skutečně koncilní/synodální církvi.²² Jak jsme již viděli výše, pravoslavně-katolické

22 Dokumenty vzešlé z dialogů obecně používají pojmy „konciliarita“ a „synodalita“ jako zaměnitelné (srov. např. O–C 2016, 3; O–C 2007, 5–11; OO–C 2009, 43–46), přičemž ty nejnovější dávají přednost pojmu „syno-

dialogy posledních třiceti let, inspirované apoštolským kánonem 34, zdůraznily vzájemnou provázanost primátu a konciliarity, a to i na všeobecné úrovni církve. Poprvé tento princip popsala Severoamerická pravoslavně-katolická konzultace, když uvedla: „Nejsilnější vliv na zachování uspořádaného společenství církví měly od apoštolských dob dvě instituce, které jsou na sobě navzájem závislé a zároveň se vzájemně omezují – shromáždění biskupů a dalších ustanovených místních představitelů při synodách a také primát neboli přiznané přední postavení jednoho biskupa mezi jeho biskupskými kolegy“ (O–C US 1989, 6). Také základní teze dokumentu z Raveny prohlašuje, že „primát a konciliarita na sobě navzájem závisejí. Proto je o primátu na různých úrovních života církve – místní, regionální i všeobecné – vždy nutné uvažovat v kontextu konciliarity a stejně tak se o konciliaritě musí uvažovat v kontextu primátu“ (O–C 2007, 41). Podobně, avšak s použitím synonymního pojmu „synodalita“, tvrdí i skupina sv. Ireneje: „Z teologického i kanonického hlediska je [...] nemožné zabývat se otázkou primátu, aniž bychom brali v úvahu synodalitu, a stejně tak nelze ignorovat primát, když se zabýváme synodalitou“ (Sv. Irenej 2018, 16). V této vzájemné provázanosti „církevní dějiny odhalují dvě ekleziologické tendence: na Východě především, avšak ne výlučně orientovanou na synodalitu, a na Západě především, avšak ne výlučně orientovanou na primát. Obě však mohou koexistovat v tvůrčím napětí.“ Proto také „jakákoli obnova plného společenství mezi církví katolickou a pravoslavnou bude na obou stranách vyžadovat posílení synodálních struktur i obnovené chápání všeobecného primátu – obojí totiž slouží společenství mezi církvemi“ (Sv. Irenej 2018, 16.7). Ke společnému chápání výkonu služby římského biskupa je nutný synodální výkon primátu: „V souladu s učením obou vatikánských koncilů by římský biskup byl všemi chápán jako ten, komu autorita přísluší jedině v synodálním/kolegiálním kontextu: jako člen a zároveň hlava biskupského kolegia, jako nejvyšší patriarcha mezi církevními primasy a jako služebník všeobecného společenství“ (O–C US 2010, 7b).

dalita“. Také tento studijní dokument upřednostňuje termín „synodalita“ s výjimkou případů, kdy se přímo odkazuje na dokumenty používající pojem „konciliarita“.

113. Také ARCIC od samého počátku své činnosti opakovaně zdůrazňovala nutnost náležité rovnováhy mezi primátem a konciliaritou na všech úrovních církve: „Ačkoli primát a konciliarita představují navzájem se doplňující prvky *episkopé*, často docházelo k tomu, že se jeden z nich zdůrazňoval na úkor druhého, a to až do té míry, že tak vznikala vážná nerovnováha. Když se církve od sebe navzájem oddělily, toto nebezpečí se ještě zvýšilo. *Koinónia* církví vyžaduje, aby mezi těmito prvky byla zachována náležitá rovnováha s odpovědnou účastí celého Božího lidu“ (ARCIC 1976, 22). Vztah mezi primátem a konciliaritou souvisí s principy jednoty a rozmanitosti v církvi: je třeba „správné rovnováhy mezi primátem sloužícím jednotě a konciliaritou udržující náležitou rozmanitost v *koinónii* všech církví“ (ARCIC 1981 *Ob.*, 8).

b. „Všichni“, „někteří“ a „jeden“

114. V ekleziologické reflexi posledních let se jasněji rozlišují dva aspekty synodality: biskupská kolegialita a účast celého Božího lidu. K prvnímu z nich píše ARCIC: „Primát přiznaný biskupovi znamená, že po konzultaci se svými spolubratry biskupy může hovořit jejich jménem a vyjadřovat jejich mínění“ (ARCIC 1976, 20) a „primas nevykonává svou službu odděleně, ale v kolegiálním spojení se svými spolubratry biskupy“ (tamtéž, 21). Potřebu biskupské kolegiality zdůrazňuje také „Odpověď biskupské konference Švédské církve na *Ut unum sint*“: „K dosažení pokroku je pravděpodobně nutné dále rozvíjet koncept kolegiality, a to jak v rámci římskokatolické církve, tak ekumenicky. To je třeba zdůrazňovat na pozadí – zejména v minulosti – silně centralizovaného papežství. Jinak řečeno, každý biskup i celé biskupské kolegium má, společně s papežem, odpovědnost za celou římskokatolickou církev. Všichni biskupové se mohou shromažďovat při koncilu nebo celosvětové biskupské synodě, ne ale bez papeže“ („Odpověď“ na encykliku *Ut unum sint*“, 12).

115. Pojem „synodalita“ lze v širším smyslu použít také jako označení aktivní účasti všech věřících v životě církve na základě jejich křtu. Právě v tomto „komplexnějším smyslu vztahujícím se na všechny členy církve“ používá tento pojem pravoslavně-katolický mezinárodní

dialog: „O konciliaritě hovoříme zejména jako o označení skutečnosti, že každý člen těla Kristova má na základě křtu své místo i náležitou odpovědnost v eucharistické *koinónii* (latinsky *communio*)“ (O–C 2007, 5). Toto chápání vychází z ekleziologických úvah o *sensus fidei* všech pokřtěných (*sensus fidelium*): „Celé společenství i každý člověk v něm jsou nositelem ‚svědomí církve‘ (*ekklésiastiké syneidésis*), jak se označuje v řecké teologii, neboli *sensus fidelium* v terminologii latinské.“ V důsledku toho jsou „všichni věřící (a nejen biskupové) zodpovědní za víru vyznávanou při křtu“ (tamtéž, 7). Toto širší chápání synodality coby účasti celého Božího lidu se v poslední době označuje jako „společný“ nebo „komunitní“ aspekt.

116. V souladu s tímto rozlišením různých aspektů synodality popisují některé teologické dialogy tři vzájemně se doplňující rozměry církve: komunitní („všichni“), kolegiální („někteří“) a osobní („jeden“). Již v roce 1927 uznala první Světová konference pro víru a řád v Lausanne, že „odpovídající místo v uspořádání sjednocené církve“ musí mít systém „episkopální“, „presbyterní“ i „kongregační“. Postupně pak byly tyto tři rozměry – byť za použití různé terminologie – označeny za podstatné aspekty samotné synodality: „V průběhu dějin se synodalita církve uskutečňovala skrze autoritu spojenou s koncilem, kolegiem a primátem“ (ARCIC 1999, 45). Různé křesťanské tradice je přitom možné vnímat tak, že jeden rozměr upřednostňují před ostatními: katolická církev upřednostňuje osobní rozměr, pravoslavná rozměr kolegiální a reformovaná rozměr komunitní.

117. S odkazem na konferenci v Lausanne pak Komise pro víru a řád v roce 1982 tři zmíněné rozměry vztáhla na službu duchovních: „Služba vyplývající ze svěcení se má vykonávat osobním, kolegiálním a komunitním způsobem. Měla by být osobní, neboť na přítomnost Krista uprostřed jeho lidu může nejúčinněji poukazovat člověk vysvěcený k tomu, aby hlásal evangelium a vybízel společenství ke službě Pánu v jednotě života a svědectví. Měla by být také kolegiální, neboť je zapotřebí, aby se na společném úkolu zastupovat zájmy společenství podílelo kolegium vysvěcených služebníků. A konečně by se důvěrný vztah mezi službou vysvěceného duchovního a společenstvím měl projevit v komunitním rozměru, kdy je výkon služby ze svěcení

zakořeněn v životě společenství a vyžaduje jeho účinnou účast při objevování Boží vůle a vedení Ducha“ (VŘ 1982 KES, „Duchovní služba“, 26, komentář). Tento směr uvažování byl následně v průběhu různých dialogů rozpracován jako vůdčí princip služby jednotě: „Ob-
rácení katolické církve by spočívalo v zachování vyváženého vztahu mezi komunitním, kolegiálním a osobním rozměrem této služby. Po-
sledně jmenovaný rozměr by tak vlastně bylo možné vykonávat jedi-
ně tehdy, pokud ho takříkajíc nesou zbylé dva rozměry“ (Dombes 1985,
134, srov. též 9; srov. též L–C Něm 2000, 188).

118. Tyto ekumenické úvahy byly v poslední době přejaty i do kato-
lického učení. Mezinárodní teologická komise ve svém dokumentu
Synodalita v životě a poslání církve (2018) v těchto třech rozměrech
nachází základní aspekty teologie synodality: „Uvedené ekleziolo-
gické pojetí vybízí ke zdůraznění a rozvoji synodálního společen-
ství mezi ‚všemi‘, ‚některými‘ a ‚jedním‘, a to na odlišných úrovních
a různými formami. Na stupni partikulárních církví, na rovině je-
jich uskupení, na regionální úrovni a konečně na rovině všeobecné
církve synodalita implikuje uplatňování *sensus fidei* ze strany všech
věřících (*universitas fidelium*) (‚všichni‘), službu vedení ze strany ko-
legia biskupů, každý se svým presbyterátem (‚někteří‘), a službu jed-
noty ze strany římského biskupa (‚jeden‘). V synodální dynamice je
tudíž zohledněn jak komunitní aspekt, který zahrnuje Boží lid, tak
kolegiální dimenze související s výkonem biskupské služby a konečně
též primaciální služba římského biskupa“ (MTK 2018, 64). S odka-
zem na tento dokument pak papež František potvrdil, že „synodalitu
v širším slova smyslu lze chápat jako skloubení tří rozměrů: ‚všichni‘,
‚někteří‘ a ‚jeden‘“. V této vizi je „primaciální služba neodmyslitel-
ným prvkem dynamiky synodality podobně jako komunitní aspekt,
který zahrnuje veškerý Boží lid, a rozměr kolegiální, který patří k vý-
konu biskupské služby“.²³ V této perspektivě by se synodalita neměla
vnímat jako konkurenční protiváha primátu ani jako pouhý kolegiální
nebo komunitní aspekt církve, ale jako dynamika, která v sobě zahr-
nuje osobní, kolegiální i komunitní rozměr.

3.3.2. Skloubení místní, regionální a všeobecné úrovně

119. Ekumenická reflexe tak napomohla lépe docenit skutečnost, že službu římského biskupa nelze chápat izolovaně od širší ekleziologické perspektivy. Při úvahách o primátu si mnohé teologické dialogy povšimly, že zmíněné tři dimenze – komunitní, kolegiální a osobní – působí na všech úrovních církve.

a. Souběžnost církve místní a všeobecné

120. Zásadní otázku představuje vztah mezi místní a všeobecnou církví. Jestliže mnohé křesťanské tradice zdůrazňují místní podobu církve, katolická ekleziologie obvykle vyzdvihuje její všeobecný rozměr, a tedy i všeobecnou službu papeže. *Lumen gentium* však potvrzuje jak to, že místní církve „se utvářejí podle vzoru všeobecné církve [*Ecclesiae universalis*]“, tak i to, že právě „v nich existuje a z nich se skládá [*in quibus et ex quibus*] jedna a jediná katolická církev [*una et unica Ecclesia catholica existit*]“ (LG 23).

121. Ekumenické dialogy pak napomohly v úvahách o souběžnosti těchto dimenzí. První dokument pravoslavně-katolického mezinárodního dialogu uvádí: „Neboť Kristus je jeden za mnohé, tak i v církvi, která je jeho tělem, nutně musejí existovat souběžně jeden i mnozí, všeobecné i místní“ (O–C 1982, III, 2).

122. Podobně také Smíšená pracovní skupina Světové rady církví a katolické církve ve svém dokumentu „Církev: Místní a všeobecná“ (1990) potvrzuje, že eschatologická a pneumatologická ekleziologie „nepřisuzuje prioritu výlučně církvi místní, anebo naopak všeobecné, ale navrhuje souběžnost obou“ (SPS 1990, 22), neboť „ve společenství církví vždy existuje vzájemná závislost mezi místním a všeobecným“ (tamtéž, 35).

123. Ve stejném duchu se přidává také anglikánsko-katolický dialog v USA, když prohlašuje, že „církev místní a církev všeobecná jsou spolukonstitutivní a společně provázané [...]. Církev je tedy jak místní, tak všeobecná. Místní církev není pouhá podřízená sekce církve všeobecné, a stejně tak církev všeobecná není pouhý souhrn místních

církví. Každá z nich je přitom plně závislá na té druhé“ (ARC USA 1999). Tuto otázku pak znovu nastolil mezinárodní dialog: „Pro katolíky se pak další klíčová otázka týká církevní reality všeobecné církve, symbolizované a strukturované primátem římského stolce. Má všeobecná církev časovou a ontologickou prioritu před místními církvemi i jejich regionálními orgány, které jsou odvozeny od předchozí reality všeobecné církve a na ní závislé? Nebo je třeba na církev všeobecnou a místní pohlížet jako na vzájemně se vymezující, vedle sebe existující a nutně navzájem provázané, takže všeobecná církev má odpovědnost vůči místním církvím a místní církve mají odpovědnost jak vůči sobě navzájem, tak vůči církvi všeobecné?“ (ARCIC 2018, 67, srov. též 48 a 154).

124. Již v počátcích mezinárodního dialogu s luterány „bylo z luterské strany uznáno, že žádná místní církev by neměla existovat izolovaně, neboť je projevem všeobecné církve. V tomto smyslu se uznává význam duchovní služby sdružení církví a zároveň se poukázalo na problém, který pro luterány spočívá v tom, že u nich chybí dostatečně účinná služba jednoty“ (L–C 1972, 66).

125. Také konzultace se Světovou evangelikální aliancí shrnutá v dokumentu „Církev, evangelizace a pouta koinónie“ (2002) zaznamenala jistou míru shody ohledně vzájemné provázanosti mezi místní a všeobecnou církví: „Evangelikálové podobně jako katolíci uznávají hodnotu celosvětového společenství, avšak kvůli odlišným teologickým předpokladům a rozdílným výkladům některých biblických úryvků se na vztah mezi všeobecnou církví a místními církvemi dívají odlišně. Evangelikálové pod pojmem ‚všeobecná církev‘ rozumí všechny ty, kteří kdekoli a v každé době věří v Krista a vkládají do něj důvěru pro svou spásu.“ Ačkoli evangelikálové uznávají, že Kristus „chtěl založit viditelné církve [...] především jako místní“, potvrzují nicméně také to, že „tyto sbory mohou vytvářet federace a spojení coby prostředek k vyjádření všeobecného charakteru povahy a poslání církve“ (33).

126. Tyto ekumenické úvahy pak pomohly dojít také v katolickém prostředí k hlubšímu chápání „vnitřní souvztažnosti“ mezi církví

místní a všeobecnou, jak to popisuje Mezinárodní teologická komise: „Jakožto katolická, církev uskutečňuje to univerzální v místním a to místní v univerzálním“ (MTK 2018, 59); místní a všeobecná církev jsou tedy vůči sobě navzájem interní. „Niterná souvztažnost mezi těmito dvěma póly se může vyjádřit jako vzájemné přebývání univerzální a místní církve v jediné Kristově církvi. V církvi jakožto katolické není rozličnost pouhou koexistencí, nýbrž prostupováním ve vzájemné souvztažnosti a závislosti. Jedná se o ekleziologickou *perichoresis* [perichorezi], v níž trinitární společenství nachází svůj církevní obraz“ (MTK 2018, 60; srov. též pojem „vzájemné interiority“ v *Communio notio*, 9).

b. Regionální úroveň

127. Další otázkou, která se v dialozích zmiňuje, je význam regionální (nazývané také „nadlokální“ nebo „nadmístní“) úrovně v církvi. Druhý vatikánský koncil uznal, že tento rozměr má kořeny v Boží vůli, a potvrdil: „Řízením Boží prozřetelnosti se stalo [*divina autem Providentia factum est*], že různé církve, založené na různých místech od apoštolů a jejich nástupců, se během času sdružily v řadu celků“ (LG 23). Mnohé dialogy si všímají, že regionální úroveň je ve většině křesťanských společenství pro výkon primátu a také pro jejich misijní činnost nejvýznamnější, a zdůrazňují proto potřebu rovnováhy mezi výkonem primátu na regionální úrovni a výkonem primátu na všeobecné úrovni. Toto téma prošlo na Východě i na Západě různým vývojem a vyvolalo různé otázky.

*** Východní církve: „*Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi*“**

128. Významem regionální úrovně se zabývalo mnoho dialogů s pravoslavnými a východními pravoslavnými církvemi. Pravoslavně-katolický mezinárodní dialog zdůrazňoval ekleziologický význam regionálních struktur na Východě i na Západě a zmiňoval jistou podobnost mezi patriarcháty a biskupskými konferencemi: „Na křesťanském Východě byly založeny nové patriarcháty a autokefální církve a v latinské církvi se přednedávnem objevil specifický model sdružení biskupů – biskupské konference. Z ekleziologického hlediska

nepředstavují pouhé administrativní členění: vyjadřují ducha společenství v církvi a zároveň respektují rozmanitost lidských kultur“ (O–C 2007, 29). Severoamerický pravoslavně-katolický dialog nastolil otázku vztahu mezi primátem a primasy, když uvedl: „Ve sjednocené církvi by se toto chápání papežské a biskupské autority jako skutečností vzájemně se doplňujících a posilujících muselo rozšířit tak, aby zahrnovalo mnohem složitější vzorce místního, primaciálního a patriarchálního vedení, které se ve východních církvích vyvinuly od patristických dob“ (O–C US 2010, 7b). Navrhuje tedy: „Nakonec by bylo třeba ustanovit nové struktury autority, v nichž by se konkrétně upravily vztahy místních a regionálních primátů. Stát by se tak mělo společnou konzultací, snad ekumenickým koncilem“ (tamtéž, 8d). Pokud jde o východní církve, dokument dále navrhuje, že ve smířené církvi by se „[vztah římského biskupa] k východním církvím a jejich biskupům [...] musel podstatně lišit od vztahu, který je nyní normou v latinské církvi“, a dodává, že „současné východní katolické církve by měly k římskému biskupovi stejný vztah jako současné pravoslavné církve“ (tamtéž, 7a).

129. Papež Jan Pavel II. a [koptský] papež Šenuda III. se na takové perspektivě dokázali shodnout ve společném dokumentu, který podepsali roku 1979: „Jednota, kterou předjímáme, v žádném případě neznamená pohlcení jednoho druhým nebo nadvládu jednoho nad druhým. Znamená naopak sloužit si navzájem, a tak si pomáhat lépe žít specifické dary, které každý z nás obdržel od Božího Ducha. Jednota předpokládá, že naše církve budou mít i nadále právo a moc řídit se podle svých vlastních tradic a disciplín“ („Zásady pro hledání jednoty mezi katolickou církví a koptskou pravoslavnou církví“, 1979, Preambule, 4–5).²⁴

130. V otázce regionální úrovně představují zvláštní paradigma východní katolické církve. Jako církve *sui iuris* v plném společenství s římským stolicí si zachovávají svou východní identitu a autonomii v rámci synodálních struktur. Pravoslavné církve, které se obávají, že budou pohlceny a ztratí pravomoc řídit se samy, považují vztah

24 *Information Service* 76 (1991/I), s. 30.

mezi východními katolickými církvemi a římským stolicem za měřítko ekumenické důvěryhodnosti katolické církve. Současný vztah východních katolických církví k Římu přitom za vzor pro budoucí společenství neuznávají. Je však třeba připomenout, že Druhý vatikánský koncil slavnostně uznal schopnost východních církví „řídít se podle vlastních řádů“ [*Facultatem se secundum proprias disciplinas regendi*] (UR 16). Naukové předpoklady a praktické důsledky této zásady by se pak mohly stát předmětem obnovené ekumenické reflexe.

131. Pravoslavně-katolický dialog také umožnil nově číst historický fenomén „uniatství“, a to z ekzeziologického hlediska, které úzce souvisí s otázkou primátu. V 17. století spočíval ekzeziologický základ „uniatství“, postavený tehdy na posttridentské ekzeziologii, v nároku na přímou jurisdikci římského stolce nad všemi místními církvemi. To znamenalo, že církve, které s tímto stolicem nejsou ve společenství, mohou být předmětem misijní činnosti, která je „přivede zpět“ do společenství s katolickou církví, přičemž jim umožní zachovat si vlastní liturgii a disciplínu. Mezinárodní pravoslavně-katolický dialog ve svém dokumentu dohodnutém v Balamandu pod názvem „Uniatství, metoda unie v minulosti a současné hledání plného společenství“ uznal, že „díky tomu, jak katolíci i pravoslavní znovu uvažují o sobě navzájem ve vztahu k tajemství církve a znovu se navzájem objevují jako sesterské církve, již nelze výše popsanou formu ‚misijního apoštolátu‘, která byla nazvána ‚uniatství‘, nadále přijímat ani jako metodu vhodnou k následování, ani jako vzor jednoty, o kterou naše církve usilují“ (O–C 1993, 12). „Ekumenické úsilí sesterských církví Východu a Západu, zakotvené v dialogu a modlitbě, představuje hledání dokonalého a úplného společenství, které neznamena ani pohlcení, ani splnutí, ale je to setkání v pravdě a lásce“ (tamtéž, 14). Přesto táž komise ve svém posledním dokumentu uznala, že „motivy těchto unií byly vždy předmětem sporu. Nelze však vyloučit ani upřímnou touhu po jednotě církve. Náboženské a politické faktory se často prolínaly. Unie se často jeví jako pokus o útěk z politováníhodné místní situace“ (O–C 2023, 2.6).

* Západní křesťanská společenství: eklesiologický význam regionální úrovně

132. Hodnotu regionální úrovně v latinské církvi obhajují také některé západní teologické dialogy, přičemž si všímají „asymetrie“ mezi jejím významem pro katolickou církev a pro ostatní západní křesťanská společenství (srov. ARCIC 2018, 108). Skupina *Groupe des Dombes* vyjádřila „naději, že současná kontinentální shromáždění biskupů obdrží s kanonickým uznáním také širokou oblast působnosti v oblasti organizace církví, jmenování biskupů, liturgie, katecheze atd. Vznikly by tak ‚velké kontinentální církve‘, které by představovaly obnovené a upravené podoby starobylých patriarchátů“ (Dombes 1985, 144).²⁵

133. Švédská církev ve své odpovědi na dokument *Ut unum sint* hovoří o „nutnosti pokračující decentralizace“: „Větší místní nezávislost, ale také větší vzájemná rovnost například prostřednictvím autonomních nebo autokefálních patriarchátů se pak stane nutností také v jiných církevních tradicích. Lze si dokonce představit anglikánské a luterské regionální oblasti odpovědnosti“ (s. 12–13).

134. Také dialog mezi katolíky a starokatolíky potvrzuje význam „patriarchálního uspořádání starověké církve“, kde by papež vykonával „primát jako první mezi patriarchy“ (OC–C 2009, 29). Starokatolíci tento model aplikují na sebe: „Pro Utrechtskou unii by církevní společenství s římskokatolickou církví a s římským biskupem znamenalo, že nadále existuje jako církev s vlastní liturgickou a kanonickou strukturou i ekumenickými závazky, které uzavřela s jinými

25 Podobný pohled formuloval také Joseph Ratzinger, když uvažoval o „patriarchální“ funkci římského biskupa: „Jednotné církevní právo, jednotná liturgie, jednotné jmenování biskupů z římského centra – to vše nutně nemusí být součástí primátu jako takového, jak se může zdát v případě, že se obě služby [papeže a patriarchy] spojí. V budoucnu tedy budeme muset jasněji odlišovat skutečnou funkci Petrova nástupce od funkce patriarchální, a bude-li třeba, pak vytvořit nové patriarcháty oddělené od latinské církve.“ Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, s. 142 (překlad *ad hoc*).

církvemi, je však ve společenství s papežem jako znamením všeobecného společenství místních církví“ (tamtéž, 83).

135. ARCIC poměrně nedávno při úvahách nad tím, že „v některých ohledech [...] biskupské konference představují návrat ke starobylému modelu regionálních rad/synodů“ (ARCIC 2018, 110), zmiňuje také „napětí a obtíže v uskutečnění společenství na regionální úrovni anglikánského a římskokatolického života“ (tamtéž, 116–118). Odvolává se přitom na slova papeže Františka z *Evangelii gaudium*, který zde zdůraznil význam biskupských konferencí pro vyvážení „nadměrné centralizace“: „Druhý vatikánský koncil konstatoval, že podobně jako starobylé patriarchální církve mohou také biskupské konference „poskytovat mnohostrannou a plodnou pomoc, aby sborové smýšlení nacházelo výraz v konkrétní realizaci“ (LG 23). Toto přání se nicméně plně neuskutečnilo, neboť dosud nebyl dostatečně zpracován takový právní status biskupských konferencí, který by v nich viděl subjekty se specifickými atributy včetně skutečné doktrinální autority. Nadměrná centralizace, místo aby pomáhala, spíše komplikuje život církve i její misijní dynamiku“ (EG 32, cit. v ARCIC 2018, pozn. 38). Tentýž dokument ARCIC také uvádí, že někteří anglikáni jako příklad takové centralizace vnímají i rozvoj osobních ordinariátů podle ustanovení učiněných apoštolskou konstitucí *Anglicanorum coetibus* (2009, 5).

c. Subsidiarita

* „Starobylý princip“

136. V souvislosti s otázkou jednotlivých úrovní církve se v ekumenických dialozích jako důležitý princip pro výkon primátu často zmiňuje subsidiarita. Severoamerická pravoslavně-katolická teologická konzultace ji popsala jako „starobylý princip uznávaný za normativní pro dobře organizované lidské struktury, kdy by se od ‚vyšších‘ instancí biskupské autority očekávalo, že budou jednat pouze tehdy, když ‚nižší‘ instance nedokážou přijmout a realizovat rozhodnutí nezbytná pro pokračující spojení ve víře“. Dokument tuto zásadu uplatňuje zejména při volbě biskupů a uznávání církevních představitelů na všech úrovních: „Znamenalo by to mimo jiné, že přinejmenším

v pravoslavné církvi a východních katolických církvích by se biskupové volili při místních synodách nebo jinými tradičními způsoby výběru. Ti, kteří by byli zvoleni do hlavních biskupských nebo primaciálních úřadů, by se pak představili ostatním církevním představitelům na své úrovni, dále příslušnému patriarchovi a také římskému biskupovi jako prvním z patriarchů a stalo by se tak výměnou a přijetím listů stvrzujících společenství podle starobylého křesťanského zvyku. Také římský biskup by o svém zvolení informoval východní patriarchy“ (O–C US 2010, 6g). Podobně by se za projev subsidiarity mohl považovat i starověký postup odvolání, jak ho popsal koncil v Sardice (viz výše odst. 101–103).

137. Rovněž ARCIC zdůraznila potřebu uplatňování principu subsidiarity, zejména v reakcích na regionální kulturní souvislosti: „Princip subsidiarity poukazuje na užitečnost nástrojů společenství mezi místní a celosvětovou/všeobecnou úrovní církve. Ne každý problém se dotýká všech lidí na světě, a proto ne každý problém, který se týká více než jedné místní církve, vyžaduje projednávání na celosvětové/všeobecné úrovni, která existuje proto, aby se zabývala otázkami týkajícími se všech. Kulturní rozdíly mezi jednotlivými regiony navíc mohou způsobit, že by jednotné rozhodování nebylo rozumné“ (ARCIC 2018, 107).

138. Lutersko-katolický dialog ve Spojených státech navrhuje princip subsidiarity jako jedno ze tří „pravidel obnovy“ (viz výše odst. 110) a jako záruku legitimní rozmanitosti skrze zapojení celé církve do rozhodování: „Princip subsidiarity je neméně důležitý. Každá část církve, a každá s vědomím svého zvláštního dědictví, by měla rozvíjet dary, které obdržela od Ducha, když bude uplatňovat svou legitimní svobodu. To, o čem lze náležitě rozhodovat a co lze vykonat v menších jednotkách církevního života, by se nemělo svěřovat církevním představitelům, kterým náleží širší odpovědnost. Rozhodnutí se mají přijímat a činnosti vykonávat za co nejširší účasti Božího lidu. Měly by se podporovat iniciativy, které prosazují zdravou rozmanitost v teologii, bohoslužbě, svědectví i službě. Všichni by měli dbát na to, aby při budování společenství a posilování jeho jednoty byla v rámci

jednoty víry chráněna práva menšin a menšinové názory“ (L–C US 1973, 25).

139. Podobně se na tuto zásadu odvolává také mezinárodní dialog katolíků a starokatolíků, když definuje přijatelný vztah mezi Utrechtskou unií a římským biskupem: „Bylo by třeba najít a dohodnout vzor, podle kterého bude římský biskup vykonávat svou úlohu ve službě všeobecné jednotě církve s ohledem na společenství, které hledá s Utrechtskou unií – vzor, který by konkretizoval (výše nastíněnou) vizi jeho primátu v napětí mezi oboustranným závazkem ke společenství a principem subsidiarity“ (OC–C 2009, 86).

*** „Dobrovolné omezení výkonu pravomoci“**

140. Otázka vztahu mezi primátem, chápaným jako „služba jednoty“, a výkonem autority je v souvislosti s principem subsidiarity složitá. Tuto složitost částečně vyvolává také terminologie, která se k primátu vztahuje, neboť vzájemně spojené pojmy jako jurisdikce, kanonická autorita, moc, řízení a správa se používají na různých úrovních významu a s různou vahou. Některé dialogy a odpovědi na *Ut unum sint* varují při výkonu autority před jakýmkoli zneužitím moci. V reakci na tvrzení Jana Pavla II., že jeho služba jednoty bez „moci a autority“ k jejímu uskutečnění by „byla iluzorní“ (srov. UUS 94), vyzývá odpověď Spojené reformované církve ve Velké Británii (1996) ke „kritickému přehodnocení“ takového předpokladu a prohlašuje: „Nepatří k naší zkušenosti, že by otázky neshod mezi křesťany s informovaným svědomím bylo možné jednoduše vyřešit uplatněním moci a autority, a není to ani v souladu s naším chápáním povahy katolicity“ (4).

141. Stejně kriticky se k této otázce staví také lutersko-katolický dialog v USA, podle kterého by moc římského biskupa neměla být větší, než je nutné pro výkon jeho funkce a dosažení jeho cíle – být účinným „služebníkem jednoty“ na všeobecné úrovni. Dialog navrhuje dobrovolné omezení výkonu pravomoci: „Je důležitou politickou zásadou, že by autorita v každé společnosti měla uplatňovat jen takové množství moci, které je k dosažení uloženého cíle nezbytné. Platí to i pro papežský úřad. Kanonické rozlišení mezi nejvyšší autoritou

a omezeným výkonem odpovídající moci není radno vylučovat a je třeba ho zdůraznit. Takové omezení přitom nemusí být na újmu všeobecné jurisdikci, kterou papeži přisuzuje římskokatolická nauka. Lze tedy předvídat, že dobrovolné omezení výkonu jurisdikce ze strany papeže bude provázet růst významu orgánů kolegiálního řízení, takže bude možné v nejvyšší moci účinně rozpoznat kontrolní mechanismy a rovnováhy“ (L–C US 1973, 27).

*** „Dostatečná míra autority“**

142. V návaznosti na úvahy o „čestném primátu“ v prvním tisíciletí (viz výše odst. 94–98) některé dialogy potvrzují, že římský biskup bude reálně potřebovat dostatečnou míru autority, aby mohl dostát mnoha výzvám a složitým povinnostem spojeným s jeho „službou jednoty“. Bez takové autority totiž hrozí, že se jeho „služba jednoty“ stane bezmocným nástrojem a nakonec jen prázdným titulem. *Groupe des Dombes* jasně prohlašuje: „Nestojíme o ochuzení ani oslabení osobní služby ve prospěch společenství všeobecné církve. Respektujeme sice ty, kdo ji vykonávali, vykonávají nebo vykonávat budou, chceme ale její evangelijní průzračnost. Tato služba musí zůstat silou stojící na iniciativě, návrzích a podpoře pro všechny církve, které jsou vystaveny výzvám současného světa nebo čelí tlaku některých sil“ (Dombes 1985, 151).

143. Podobně se i ve společném prohlášení z roku 1985 mezi anglikány a starokatolíky, kteří v něm docenují hodnotu subsidiarity, uvádí: „Uznáváme, že nemá-li všeobecný primas být pouhým symbolem jednoty, ale má-li také být schopen jednotu, pravdu a lásku udržovat, musí mít jak povinnost svolávat v jistý čas a za určitých okolností setkání biskupů i koncily, tak právo to činit, když to považuje za nutné. Může mu být také uděleno přesně definované a omezené právo přijímat odvolání. Je pravděpodobné, že pro náležitý výkon své povinnosti bude potřebovat podporu mohutné úřední struktury“ (OC–C 2009, příloha 7).

4. NĚKTERÉ PRAKTICKÉ NÁVRHY NEBO ŽÁDOSTI ADRESOVANÉ KATOLICKÉ CÍRKVI

144. V ekumenických dialozích nebo v reakcích na *Ut unum sint*, které se týkají primátu, lze najít různá doporučení všem křesťanským společenstvím. S přesvědčením, že první ekumenickou povinností katolíků je to, že „zkoumají svou věrnost Kristově vůli ohledně církve a odhodlaně přistupují k potřebnému dílu obnovy a reformy“ (UR 4), proto níže uvádíme některé praktické návrhy nebo žádosti adresované katolické církvi, aby papežský primát nabyl větší ekumenické vnímavosti.

4.1. Nová interpretace Prvního vatikánského koncilu

145. Některé teologické dialogy vyzdvihují hodnotu „nové recepcce“ církevního učení vyjádřeného v pojmech úzce spjatých s konkrétními okolnostmi. ARCIC tento proces popisuje takto: „Může se stát, že se znovuobjeví prvky, které se dosud zanedbávaly, nebo se nově připomenou Boží zaslíbení, což církev povede k obnově jejího ‚Amen‘. Stejně tak může rovněž dojít ke tříbení toho, co již bylo přijato, neboť některé formulace Tradice se v nové situaci jeví jako nedostatečné, nebo dokonce zavádějící. Celý tento proces lze označit jako *re-recepce*“ (ARCIC 1999, 25; viz též výše odst. 59).

146. Po tomto procesu „znovupřijetí“ se volá v souvislosti s učením Prvního vatikánského koncilu. Lutersko-katolický dialog v USA pojmenovává tento proces jako „reinterpretaci“ a hovoří o „možnosti najít nakonec nové vyjádření, které bude věrné původnímu záměru a přizpůsobené změněnému kulturnímu kontextu. Tento proces reinterpretace se projevil již ve způsobu, jak se s učením o papežské neomylnosti zacházelo na Druhém vatikánském koncilu, což ukázalo na některé nové aspekty“ (L–C US 1978, 19). Vyjadřuje se zde rovněž potřeba „zařadit učení o neomylnosti spíše do teologických kategorií příslibu, důvěry a naděje než do právních kategorií práva, povinnosti a poslušnosti“ (tamtéž, 5).

147. *Groupe des Dombes* „v duchu *metanoie*“ projevila „naději, že dogmatické vyjádření této služby [římského biskupa], které se

předkládá od Prvního vatikánského koncilu a hluboce uráží křesťanské cítění našich odloučených bratří z Východu i Západu, povede k oficiálnímu a aktualizovanému komentáři, dokonce ke změně slovníku, který tuto službu začlení do ekleziologie společenství“ (Dombes 1985, 149). Později také *Groupe des Dombes* vyzvala k „přeformulování dogmatu o papežské neomylnosti“ a navrhla, že „toto přeformulování by se mohlo odehrát v rámci budoucího koncilu, kde by delegáti ostatních církví hráli plně úlohu, která jim náleží“ (Dombes 2014, 476).

148. V podobném duchu vyjádřili také katolíci a luteráni v Německu naději na „oficiální výklad“ Prvního vatikánského koncilu, v němž má „jurisdikční primát své místo pouze v rámci struktury společenství církvé“ a „papežská neomylnost se může vykonávat výhradně v absolutní věrnosti apoštolské víře (Písmu svatému)“ (L–C Něm 2000, 198).

4.2. Diferencovaný výkon jurisdikce římského biskupa

149. Římský biskup působí současně jako biskup místní diecéze, jako primas západní neboli latinské církve a také jako služebník jednoty na všeobecné úrovni. Některé ekumenické dialogy proto vybízejí k jasnějšímu rozlišení jeho rozmanitých povinností, zejména mezi jeho patriarchální službou v západní církvi a jeho primaciální službou jednoty ve společenství církví (viz též výše pozn. 25). Tato výzva k jasnějšímu rozlišení jednotlivých úloh je přitom v souladu s odlišnou povahou primátu a synodality i se vztahem mezi nimi na každé církevní úrovni, jak na to upozorňují někteří účastníci dialogů (viz výše odst. 82).

150. Francouzský pravoslavně-katolický dialog vyzval v roce 1991 k „diferencovanému výkonu jurisdikce římského biskupa“ – „podle toho, zda se jedná o západní církve nebo o církev všeobecnou“ (O–C Fr 1991, s. 119). Při úvahách, jak by se primát mohl vykonávat ve sjednocené církvi, skupina sv. Ireneje uvádí: „Lepšího pochopení katolického pojetí primátu na všeobecné úrovni lze dosáhnout tak, že se bude jasněji rozlišovat mezi jedinečným postavením papeže v katolické

církvi a jeho možnou funkcí primase v rámci širšího křesťanského společenství“ (Sv. Irenej 2018, 14.11). Podobně i pravoslavně-katolický mezinárodní dialog poznamenává, že „existuje také ochota rozlišovat to, co by se dalo označit za patriarchální službu papeže v rámci západní nebo latinské církve, od jeho služby primátu s ohledem na společenství všech církví, což do budoucna otevírá nové možnosti“ (O–C 2023, 5.2).

151. Ve stejném duchu se také v některých teologických dialozích se západními křesťanskými společenstvími hovoří o potřebě diferencovaného výkonu služby římského biskupa. Například metodisticko-katolický mezinárodní dialog uvádí: „Z historie lze doložit, že některé současné funkce, jak je vykonává římský biskup, souvisejí s jeho diecézním stolcem nebo s jeho úřadem patriarchy latinské církve, avšak netýkají se podstaty jeho všeobecné služby jednotě“ (MERCIC 1986, 59). Odpověď Rady církví pro Británii a Irsko na *Ut unum sint* (1997) potvrzuje, že je třeba „rozlišovat mezi primátem a všeobecnou jurisdikcí nebo mezi primátem a jurisdikcí nad ‚západním patriarchátem‘“ (4). K tomuto argumentu se vyjadřuje také *Groupe des Dombes*, když potvrzuje: „Historická bádání ukázala, že kvůli roztržce mezi Východem a Západem se katolická církev překrývá se starobylým západním patriarchátem neboli latinskou církví. Z tohoto důvodu římský biskup ve faktickém smíšení vykonával nad touto církví dvojí zodpovědnost, totiž službu společenství a také funkci patriarchy Západu, což přispívalo k rostoucí centralizaci. Intenzivní misijní úsilí latinské církve navíc jurisdikci západního patriarchátu rozšířilo téměř všude na zemi, aniž by přitom byly vzaty do úvahy důsledky, které z toho plynou. Tento ‚abnormální vývoj‘ poškodil obraz papežství, neboť ‚vedl k tomu, že se zaměňovalo za monstrózní nabobtnání toho, co jím ve skutečnosti není‘ [L. Bouyer, *L’Église de Dieu*, Paris, Cerf 1970, s. 555]. Dokud nebude rozdíl mezi těmito dvěma úlohami zviditelněn v živé organizaci církve, nebude ze strany našich pravoslavných, anglikánských ani protestantských bratří tato služba společenství vykonávaná římským biskupem přijata coby nutná. Jedině vnitřní decentralizace katolické církve by jim mohla poskytnout konkrétní perspektivu závazku, který by na sebe obnovením svazku plného společenství s katolickou církví přijali“ (Dombes

1985, 142–143). Německý lutersko-katolický dialog, který k tomu navíc přidává otázku papeže jako „hlavy státu“ a její politicko-diplomatické důsledky, pak jde ještě dál a požaduje „diferenciaci mezi úřady spojenými v osobě papeže: patří mezi ně římský biskup, pastýř celé církve, hlava biskupského kolegia, patriarcha Západu, primas Itálie, arcibiskup a metropolita římské církevní provincie, panovník Městského státu Vatikán“ (L–C Něm 2000, 200).

152. V souladu s tímto návrhem na diferencovaný výkon primátu římského biskupa vyjádřila skupina *Groupe des Dombes* přání, „aby se posílil výkon služby římského biskupa v jeho místní církvi [římské diecézi]. Papež, který by se hojněji ujímal své biskupské odpovědnosti tam, kde je to zapotřebí, a byl by schopen ji vykonávat, by nepochybně mohl přispět k zásadní proměně obrazu papežství. Vystupoval by pak jako pastýř, služebník a průvodce svých bratří ve skutečně společné a sjednocené službě *episkopé*“ (Dombes 1985, 150).

4.3. Synodalita ad intra

153. Teologické dialogy kladou důraz na vzájemný vztah mezi synodálním uspořádáním katolické církve *ad intra* a věrohodností nebo přitažlivostí jejího ekumenického závazku *ad extra*. Církve a církevní společenství na Východě i na Západě pozorně zvažují, jak se v katolické církvi utváří společenství a primát *ad intra* jako předloha nebo pokusný vzorek jejich záměrů *ad extra* v ekumenické oblasti.

154. Dialogy tak stanovily oblasti, kde je v katolické církvi zapotřebí větší synodality. V dokumentu „Dar autority“ zmiňuje ARCIC řadu „problémů, před které jsou římsští katolíci postaveni“: „Existuje na všech úrovních účinné zapojení duchovních i laiků do vznikajících synodálních orgánů? Naplňuje se dostatečně učení Druhého vatikánského koncilu o biskupské kolegialitě? Odráží jednání biskupů dostatečné povědomí o rozsahu pravomocí, které svěcením získávají pro řízení místní církve? Byla přijata dostatečná opatření, jak zajistit konzultace mezi římským biskupem a místními církvemi před přijetím zásadních rozhodnutí, která se týkají buď místní církve, nebo celé církve? Jak se při přijímání takových rozhodnutí zohledňuje

rozmanitost teologických názorů? Respektují struktury a postupy Římské kurie, které římskému biskupovi pomáhají v jeho úkolu podporovat společenství mezi církvemi, odpovídajícím způsobem také výkon *episkopé* na jiných úrovních? A především, jak se římskokatolická církev postaví k otázce všeobecného primátu v podobě, která vyplyne z „trpělivého a bratrského dialogu“ o výkonu úřadu římského biskupa, k němuž Jan Pavel II. vybídl „církevní představitele i jejich teology“? (ARCIC 1999, 57).

155. V reakci na tyto otázky předložily dialogy na regionální i všeobecné úrovni některé návrhy, díky nimž by se katolíci mohli poučit ze zkušeností svých partnerů v dialogu. Při úvahách o nutnosti posílit praxi primátu a synodality na regionální úrovni předložily některé dialogy návrhy týkající se katolických biskupských konferencí. Například ARCIC identifikuje „potenciál poučit se z anglikánského zřízení a postupu ve vztahu k provinční úrovni“ a potřebu, aby katolíci „vypracovali zásady týkající se: autority biskupských konferencí; vztahu mezi národními/regionálními biskupskými konferencemi a biskupskou synodou; určení rozsahu a typu otázek, které lze náležitě řešit na místní úrovni bez rutinního obracení se na Řím; přiměřených prostředků, kterými by národní/regionální biskupské konference mohly zpochybňovat iniciativy a směrnice vycházející z Říma“ (ARCIC 2018, 121). Na všeobecné úrovni identifikovaly některé dialogy potřebu lépe do synodálních procesů zapojit celý Boží lid. Se zájmem byly sledovány nedávné změny provedené v postupech biskupské synody, které napomáhají silnější účasti všech katolíků (srov. Sv. Irenej 2018, 11.15; ARCIC 2018, 146). Na základě lutersko-katolického dialogu v Austrálii a jeho reflexe luterské synodální praxe bylo navrženo, že by vedle biskupské synody mohla na všeobecné úrovni katolické církve vzniknout ještě nová „generální pastorační rada“, která by zahrnovala také věřící laiky, a to podle vzoru farních a diecézních pastoračních rad zřízených po Druhém vatikánském koncilu (srov. L–C Aus 2007).

4.4. *Synodalita ad extra: „Kráčíme společně“*

Pojem synodality lze vztáhnout také na vztahy katolické církve s ostatními křesťanskými společenstvími, neboť ekumenická cesta je rovněž procesem „společného kráčení“. Tuto synodalitu *ad extra* podporují pravidelné konzultace i společná činnost a svědectví.

4.4.1. *„Koncilní společenství“ a primát*

156. Koncept „koncilního společenství“, který byl jako možný model a metoda jednoty popsán již v 70. letech minulého století Světovou radou církví a posléze přijat různými křesťanskými světovými společenstvími, nabízí možné cesty vpřed také dnes. Je jisté, že konciliarita/synodalita bude představovat jeden z aspektů vnitřního života sjednocené církve, a proto se vztahuje k samému cíli ekumenismu, nikoli jen k jeho prostředkům. Výraz „koncilní společenství“ však označuje nejen cíl, ale také prostředky na cestě k jednotě, a to v rámci různých společných struktur a iniciativ koncilního/synodálního typu. Shromáždění ekumenické rady církví v Nairobi roku 1975 proto navrhlo zřídit „koncilní setkání“, která by napomáhala jednotě napříč různými křesťanskými společenstvími. Uskutečněním této vize „koncilního společenství“ by církve mohly zviditelnit a prohloubit společenství, které již sdílejí, prostřednictvím toho, co lze označit jako „vnější synodalitu“.

157. V této perspektivě uzavřela skupina *Groupe des Dombes* svůj dokument z roku 1985 závěrečným přáním: „Musíme čekat na předpokládaný okamžik plného společenství, než budeme chtít svolat shromáždění, kde by se setkali kvalifikovaní zástupci katolické církve a církví patřících do Světové rady církví? Takové shromáždění by nepochybně nedostalo název koncil. Nicméně podle tradice všeobecné církve, která potvrzuje, že koncilní shromáždění představuje „privilegovanou formu služby společenství“, věříme v to, že s pomocí Duha Svatého taková iniciativa nejen prospěje ekumenickému pokroku, ale bude také v souladu s vůlí Ježíše Krista pro jednotu jeho církve“ (Dombes 1985, 163). Skupina k tomu dodává: „Naše studie o službě společenství ve všeobecné církvi vykresluje duchovní a pastorační portrét římského biskupa tak, že pokud by takové shromáždění svolal

společně se Světovou radou církví, byl by věrný své úloze služebníka jednoty. Pokud by se takové výzvě dostalo vyslyšení, požehnán buď Pán“ (tamtéž, 165). Stejně tak švýcarská Ökumenische Arbeitsgruppe „*Ut unum sint*“ ve svých reakcích na *Ut unum sint* vyzvala k „ekumenickému koncilu pro 21. století“ a společenství Iona, inspirované 15. kapitolou Skutků apoštolů, zase navrhlo druhý „jeruzalémský koncil“.

158. Ve stejném duchu nastínily mnohé dialogy také nejrozličnější iniciativy na podporu synodality mezi církvemi, zejména s využitím kolegiality na úrovni biskupů a primasů. Například ARCIC II navrhuje konkrétní kroky k navázání skutečné spolupráce při výkonu biskupského úřadu: pravidelná setkání biskupů na místní i regionální úrovni, zapojení biskupů jednoho společenství do mezinárodních setkání biskupů jiného společenství, společná svědectví ve veřejné sféře k otázkám zahrnujícím obecné dobro, a dokonce i to, aby anglikánští biskupové doprovázeli katolické biskupy při jejich návštěvách *ad limina* v Římě (ARCIC 1999, 59). Dokument „Zásady pro hledání jednoty mezi katolickou církví a koptskou pravoslavnou církví“ (1979) zmiňuje – aniž by se čekalo na obnovení plného společenství – pragmatický model vedoucí k oboustrannému znovunalezení konciliarity zavedením pravidelných konzultací mezi primasy (6). Severoamerická pravoslavně-katolická konzultace zase navrhuje, aby se „delegace pravoslavných a katolických biskupů v daném státě nebo regionu mohly začít pravidelně scházet ke konzultacím o pastoračních otázkách. Patriarchové a představitelé autokefálních a autonomních pravoslavných církví by se rovněž měli pravidelně setkávat s papežem i předními katolickými biskupy a kuriálními úředníky za účelem konzultací a plánování“ (O–C US 2010, 8a).

4.4.2. Společná práce a modlitba

159. Vedle pravidelných setkání a konzultací znamená synodalita také společné jednání a svědectví. Jak uvádí ARCIC II: „Teologický dialog musí v církvích pokračovat na všech úrovních, sám o sobě ale nestačí. V zájmu *koinónie* a jednotného křesťanského svědectví světu by anglikánští a římskokatoličtí biskupové měli najít způsoby

spolupráce a rozvíjet vztahy vzájemné odpovědnosti při výkonu dohlížení. V této nové etapě musíme nejen společně dělat vše, co je v našich silách, ale také společně být vším, co naše stávající *koinónie* umožňuje“ (ARCIC 1999, 58). Tyto ambice významně podpořilo také založení Mezinárodní anglikánsko-katolické komise pro jednotu a misi (IARCCUM), která předložila řadu tvůrčích a praktických návrhů, jak by anglikánští a katoličtí biskupové mohli již nyní uskutečňovat obnovenou kolegialitu (srov. „Růst společně v jednotě a misi“, 2007, 108–117).

160. Nedávné iniciativy dokládají tento způsob podpory „vnější synodality“ nejrůznějšími příklady, jako je například v roce 2016 společná cesta papeže Františka, ekumenického patriarchy Bartoloměje a arcibiskupa Ieronymose na ostrov Lesbos, aby zde dosvědčili společný zájem o tragickou situaci migrantů, společná lutersko-katolická modlitba, které roku 2017 v Lundu předsedal papež František a biskup Munib A. Younan, tehdejší předseda Světového luterského svazu, za přítomnosti mnoha ekumenických partnerů, duchovní obnova pro politické a náboženské představitele Jižního Súdánu, kterou ve Vatikánu hostili v roce 2019 papež František a arcibiskup Justin Welby, ekumenická mírová pout' papeže Františka, arcibiskupa Justina Welbyho a reverenda Iaina Greenshieldse do Jižního Súdánu v roce 2023 nebo ekumenická modlitební vigilie „Společně: Shromáždění Božího lidu“ konaná na Svatopetrském náměstí v roce 2023 v předvečer XVI. řádného generálního shromáždění biskupské synody.

SHRNUTÍ

161. Chápání a výkon služby římského biskupa vstoupily s Druhým vatikánským koncilem do nové fáze. V ní je podstatným aspektem této služby ekumenický rozměr, jak to od té doby dokládají papežové. Výzva Jana Pavla II. v dokumentu *Ut unum sint*, aby se s pomocí pastýřů a teologů všech církví našel způsob výkonu primátu „uznávaný všemi zúčastněnými“, znamenala pro ekumenické smýšlení převratný moment. Tato výzva pak nachází zvláštní podporu v rámci pontifikátu papeže Františka, jehož učení a praxe zdůrazňují synodální rozměr jeho služby.

Ekumenické úvahy o službě římského biskupa

162. Výzva zveřejněná v encyklice *Ut unum sint* vyvolala širokou škálu reakcí a ekumenických úvah. Rovněž ekumenické teologické dialogy zahájené po Druhém vatikánském concilu – v rovině oficiální i neoficiální, národní i mezinárodní – se během posledních desetiletí ukázaly být privilegovaným místem pro výzkum služby jednoty na všeobecné úrovni. Stanovují hlavní témata a perspektivy, dokládají zájem o toto téma a popisují vývoj diskuze s různými křesťanskými tradicemi. Jsou také dokladem nového a ekumenického ducha v diskuzi o této otázce.

163. Toto nové klima svědčí o dobrých vztazích mezi křesťanskými společenstvími a zejména mezi jejich představiteli. V době, kdy se vztahy mezi církvemi prohlubují, je třeba toto „znovunalezené bratrství“ (UUS 42) vedle dogmatických rozdílů minulosti znovu číst také podle teologického klíče. Tento život postavený na vztazích zahrnuje rostoucí vědomí „vzájemné odpovědnosti“ mezi křesťanskými společenstvími.

164. Je třeba poznamenat, že zájmy, důrazy a závěry jednotlivých dialogů se liší podle konfesních tradic. Vedle toho ne všechny teologické dialogy zpracovávaly toto téma na stejné úrovni nebo do stejné hloubky. Jestliže některé z nich věnovaly tomuto předmětu celé dokumenty, jiné se jím zabývaly pouze v rámci širěji koncipovaných textů a ještě další se touto otázkou teprve zabývat budou. Aniž bychom tyto

rozdílné přístupy a akcenty chtěli zastírat, je přece možné odhalit tyto níže uvedené plody.

Nové přístupy k tradičně sporným teologickým otázkám

165. Jedním z plodů teologických dialogů je nové čtení „petrovských textů“, které v minulosti představovaly pro křesťany hlavní kámen úrazu. Partneři v dialogu byli vyzváni, aby se vyhnuli anachronickým projekcím pozdějšího doktrinárního vývoje a aby nově zvážili Petrovu úlohu mezi apoštoly. Na základě současné exegeze a patristického bádání se tak podařilo dosáhnout nových poznatků i vzájemných obohacení zpochybňujících některé tradiční konfesní výklady. V Novém zákoně byla znovu odhalena rozmanitost obrazů, výkladů a modelů, zatímco biblické pojmy jako *episkopé* (služba dohlížení), *diakonia* a pojem „petrovská funkce“ pomohly ke komplexnějšímu chápání „petrovských textů“.

166. Další spornou otázkou je katolické chápání primátu římského biskupa jako ustanoveného *de iure divino*, zatímco většina ostatních křesťanů jej chápe jako ustanoveného pouze *de iure humano*. Hermeneutická objasnění pomohla tuto tradiční dichotomii postavit do nové perspektivy, neboť primát se v ní považuje za ustanovený jak *de iure divino*, tak *de iure humano*, tj. za součást Boží vůle pro církve i za instituci zprostředkovanou lidskými dějinami. Dialogy tak rozlišení mezi *de iure divino* a *de iure humano* odstranily a spíše zdůraznily rozdíl mezi teologickou podstatou a historickou podmíněností primátu – jak o ní hovoří také *Ut unum sint* (UUS 95). Na tomto základě pak vyzývají k větší pozornosti a k hodnocení dějinných okolností, které výkon primátu podmiňovaly v různých regionech a obdobích.

167. Významnou překážku představují pro ostatní křesťany dogmatické definice Prvního vatikánského koncilu. Některé ekumenické dialogy však zaznamenaly slibný pokrok při „novém čtení“ nebo „novém přijetí“ tohoto koncilu a otevřely nové cesty k přesnějšímu pochopení koncilního učení. Tento hermeneutický přístup zdůrazňuje, že je důležité vykládat dogmatické výroky Prvního vatikánského koncilu nikoli izolovaně, ale ve světle jejich dějinného kontextu, jejich

záměru a jejich dalšího přijetí – zejména skrze učení Druhého vatikánského koncilu.

168. Studium historie textu *Pastor æternus*, a zejména koncilního jednání a pozadí, které podmiňovalo volbu použitých termínů („řád-
ně“, „přímo“, „bezprostředně“), umožnilo v některých dialozích ob-
jasnit dogmatickou definici všeobecné jurisdikce, když pojmenovalo
její rozšíření a limity. Stejně tak se podařilo objasnit samotnou formu-
laci dogmatu o neomylnosti, a dokonce se shodnout i na některých as-
pektech jeho účelu, a to uznáním skutečnosti, že za určitých okolnos-
tí je třeba učitelský úřad vykonávat osobně, neboť jednotu křesťanů
znamená jednotu v pravdě a lásce. Navzdory těmto vyjasněním však
dialogy nadále vyjadřují obavy ohledně vztahu neomylnosti k primá-
tu evangelia, neomylnosti celé církve, výkonu biskupské kolegiality
a nutnosti recepce.

Perspektivy služby jednotě ve smířené církvi

169. Tyto nové přístupy k základním teologickým otázkám ohledně
primátu na všeobecné úrovni otevřely také nové perspektivy pro služ-
bu jednotě ve smířené církvi. Mnohé teologické dialogy a reakce na
Ut unum sint, založené většinou na argumentech zabývajících se spíše
bene esse než *esse* církve, uznávají požadavek primátu na všeobecné
úrovni. S odkazem na apoštolskou tradici také některé dialogy tvrdí,
že od počátku církve bylo křesťanství založeno na hlavních apoštol-
ských stolcích, které zaujímaly určité pořadí, přičemž římský stolec
byl první. Na základě ekleziologických úvah tedy řada dialogů tvrdí,
že vzájemná provázanost primátu a synodality existuje na všech úrov-
ních života církve: místní, regionální, ale i všeobecné. Jiný argument,
který je spíše pragmatické povahy, pak vychází ze současného kon-
textu globalizace a z misijních požadavků.

170. Teologické dialogy, zejména s pravoslavnou církví a starobylými
východními pravoslavnými církvemi, uznávají, že principy a modely
společenství, které byly ctěny v prvním tisíciletí (v případě
východních církví do poloviny 5. století), zůstávají paradigmatickým
i dnes. Ve zmíněném období totiž křesťané z Východu i Západu

žili ve společenství navzdory jistým dočasným roztržkám a sdíleli základní struktury církve, které již byly konstituovány. V některých kritériích prvního tisíciletí byly také identifikovány referenční body a zdroje inspirace pro přijatelný výkon služby jednotě na všeobecné úrovni. Patří mezi ně například neformální – a nikoli primárně jurisdikční – charakter projevů společenství mezi církvemi, „čestný primát“ římského biskupa, vzájemná provázanost mezi primátem a synodálním rozměrem církve, jak ji ilustruje 34. apoštolský kánon, právo odvolání jako projev společenství (kánon ze Sardiky), paradigmatický charakter ekumenických koncilů nebo rozmanitost církevních modelů.

171. Byť je však první tisíciletí rozhodující, mnohé dialogy zároveň uznávají, že by se nemělo idealizovat ani jednoduše napodobovat, protože není možné ignorovat vývoj druhého tisíciletí a také proto, že primát na všeobecné úrovni by měl reagovat na současné výzvy. Byly proto stanoveny některé zásady pro výkon primátu v 21. století. První obecná shoda panuje v tom, že existuje vzájemná provázanost primátu a synodality na jednotlivých úrovních církve, a z toho pak vyplývá požadavek synodálního výkonu primátu. Další shoda se týká rozlišení mezi „všichni“, „někteří“ a „jeden“ – tři rozměrů církve doplňujících se vzájemně na každé úrovni církve: „komunitního“ rozměru založeného na *sensus fidei* všech pokřtěných, „kolegiálního“ rozměru, který se projevuje zejména v biskupské kolegialitě, a „osobního“ rozměru vyjádřeného funkcí primátu. Různé dialogy pak pojmenovávají synodální dynamiku, která je rozlišení těchto tří rozměrů vlastní.

172. Ekumenická reflexe také přispěla k poznání, že petrovskou funkci je třeba chápat v kontextu širší ekleziologické perspektivy. Při úvahách o primátu si mnohé teologické dialogy povšimly, že tyto tři rozměry – komunitní, kolegiální a osobní – působí v rámci každé ze tří rovin církve: místní, regionální i všeobecné. V tomto ohledu představuje zásadní otázku vztah mezi místní církví a všeobecnou církví, který má pro výkon primátu závažné důsledky. Ekumenické dialogy pomohly najít shodu o souběžnosti těchto rozměrů a zdůraznily, že dialektický vztah mezi místní a všeobecnou církví není možné oddělovat.

173. Další důležitou otázkou související s existencí různých úrovní v církvi je ekleziologický význam regionálního nebo nadlokálního rozměru církve. V mnoha dialozích se zdůrazňuje potřeba rovnováhy mezi výkonem primátu na regionální a všeobecné úrovni, přičemž se konstatuje, že ve většině křesťanských společenství je pro výkon primátu a také pro jejich misijní působení nejdůležitější právě regionální úroveň. Některé teologické dialogy se západními křesťanskými společenstvími, které si všímají „asymetrie“ mezi těmito společenstvími a katolickou církví, vyzývají k posílení katolických biskupských konferencí, a to i na kontinentální úrovni, a také k pokračující „decentralizaci“ inspirované modelem starověkých patriarchálních církví.

174. Význam regionální úrovně se obhájí také v dialozích s pravoslavnou církví a starobylými východními pravoslavnými církvemi, které zdůrazňují nutnost rovnováhy mezi primátem a úlohou primasů. Tyto dialogy trvají na tom, že „ekumenické úsilí sesterských církví Východu a Západu, zakotvené v dialogu a modlitbě, představuje hledání dokonalého a úplného společenství, které neznamená ani pohlcení, ani splynutí, ale je to setkání v pravdě a lásce“ (O–C 1993, 14). Ve smířeném křesťanství takové společenství předpokládá, že vztah římského biskupa k východním církvím a jejich biskupům by se „musel podstatně lišit od vztahu, který je nyní normou v latinské církvi“ (O–C US 2010, 7a), a že církve „budou mít i nadále právo a moc řídit se podle svých vlastních tradic a disciplín“ (koptsko-katolický dialog, 1979).

175. Pravoslavně-katolický dialog také umožnil nové kritické čtení fenoménu „uniatství“, který úzce souvisí s otázkou primátu i s ekleziologií dožadující se přímé jurisdikce římského stolce nad všemi místními církvemi, což již nelze „nadále přijímat ani jako metodu vhodnou k následování, ani jako vzor jednoty, o kterou naše církve usilují“ (O–C 1993, 12). Historický fenomén „uniatství“ je nicméně třeba odlišit od současné reality východních katolických církví, které představují zvláštní model „jednoty v rozmanitosti“ díky svému postavení *sui iuris* v katolické církvi a zachování autonomie v rámci synodálních struktur. Pravoslavné a východní pravoslavné církve

nicméně současný vztah východních katolických církví s Římem neuznávají jako vzor budoucího společenství.

176. Úvahy o různých úrovních církve vedou také k úvahám o principu subsidiarity. Ten znamená, že žádná záležitost, kterou lze náležitě řešit na nižší úrovni, by se neměla předávat úrovni vyšší. V subsidiaritě se uznává důležitý princip, jak může výkon primátu zaručit zapojení celé církve do rozhodovacího procesu. Některé dialogy pak tuto zásadu uplatňují i při definování přijatelného modelu „jednoty v rozmanitosti“ s katolickou církví. Tvrdí, že moc římského biskupa by neměla přesahovat to, co je nezbytné pro výkon jeho služby jednotě na všeobecné úrovni, a navrhuji dobrovolné omezení výkonu jeho moci – přičemž však zároveň uznávají, že bude potřebovat dostatečné množství pravomocí, aby mohl čelit mnoha výzvám a složitým povinnostem spojeným se svou službou.

Několik praktických návrhů

177. V průběhu ekumenických dialogů a přípravy reakcí na *Ut unum sint*, které se věnovaly primátu, byly různým křesťanským společenstvím, a zejména katolické církvi, předkládány různé praktické návrhy nebo žádosti. Protože první ekumenickou povinností katolíků je ta, ať „zkoumají svou věrnost Kristově vůli ohledně církve a odhodlaně přistupují k potřebnému dílu obnovy a reformy“ (UR 4), jsou vyzváni k tomu, aby důkladně zvážili návrhy, které jim byly předloženy, a nové chápání i výkon papežského primátu tak mohly přispět k obnově jednoty křesťanů.

178. Prvním návrhem je, aby katolíci uskutečnili „znovupřijetí“, „reinterpretaci“, „oficiální výklad“, „aktualizovaný komentář“ nebo dokonce „přeformulování“ nauky Prvního vatikánského koncilu. Některé dialogy si totiž všímají skutečnosti, že toto učení bylo hluboce podmíněno dějinnými okolnostmi, a navrhuji, aby katolická církev hledala nové pojmy a slovník věrný původnímu záměru, avšak začleněné do ekleziologie *communio* a přizpůsobené současnému kulturnímu a ekumenickému kontextu.

179. Druhým návrhem některých ekumenických dialogů je jasnější rozlišení mezi různými povinnostmi římského biskupa, zejména mezi jeho patriarchální službou v západní církvi a jeho primaciální službou jednotě ve společenství církví Západu i Východu, případně rozšíření této myšlenky i na úvahy o tom, jak by se ostatní západní církve mohly vztahovat k římskému biskupovi jako k primasovi, přičemž by si samy zachovaly jistou autonomii. Je také třeba rozlišovat patriarchální a primaciální úlohu římského biskupa od jeho politické funkce hlavy státu. Větší důraz na výkon služby papeže v jeho vlastní místní církvi, tedy římské diecézi, by zase zdůraznil biskupskou službu, kterou sdílí se svými spolubratry biskupy, a obnovil by tak obraz papežství.

180. Třetí doporučení teologických dialogů směřuje k rozvoji synodality v katolické církvi. Klade se důraz na vzájemný vztah mezi synodálním utvářením katolické církve *ad intra* a věrohodností jejího ekumenického závazku *ad extra*. Účastníci dialogů pojmenovávají oblasti, u kterých je v katolické církvi zapotřebí růst synodality. Navrhují zejména další úvahy o autoritě národních a regionálních katolických biskupských konferencí a o jejich vztahu k biskupské synodě a k Římské kúrii. Na všeobecné úrovni zdůrazňují potřebu lepšího zapojení celého Božího lidu do synodálních procesů. Postupy a instituce, které již existují v jiných křesťanských společenstvích, by v duchu „výměny darů“ mohly sloužit jako zdroj inspirace.

181. Posledním návrhem je podpora „koncilního společenství“ prostřednictvím pravidelných setkávání církevních představitelů na celosvětové úrovni s cílem zviditelnit a prohloubit společenství, které již sdílejí. Ve stejném duchu navrhly mnohé dialogy nejrozličnější iniciativy směřující k podpoře synodality mezi církvemi, zejména na úrovni biskupů a primasů, a to prostřednictvím pravidelných konzultací a také společného jednání a svědectví.

K VÝKONU PRIMÁTU V 21. STOLETÍ: NÁVRH PLENÁRNÍHO SHROMÁŽDĚNÍ DIKASTERIA PRO PODPORU JEDNOTY KŘESŤANŮ NA ZÁKLADĚ STUDIJNÍHO DOKUMENTU „ŘÍMSKÝ BISKUP“

Studijní dokument „Římský biskup: Primát a synodalita v ekumenickém dialogu a v reakcích na encykliku Ut unum sint“ poskytl Dikasteriu pro podporu jednoty křesťanů příležitost zhodnotit vývoj ekumenických úvah na toto téma.

Na základě tohoto studijního dokumentu schválilo plenární shromáždění DPJK také návrh textu s názvem „K výkonu primátu v 21. století“. Tento návrh identifikuje nejvýznamnější přínosy dialogů, nastiňuje budoucí kroky, které by se měly podniknout, a předkládá některé zásady a návrhy směřující k obnovenému výkonu služby římského biskupa v zájmu jednoty, služby „uznávané všemi zúčastněnými“ (UUS 95).

Zásadní příspěvky k úvahám o primátu

1. Dokumenty vzešlé z dialogů a reakcí na *Ut unum sint* významně napomohly v úvahách o otázce primátu. Ekumenické teologické dialogy se ukázaly být vhodným kontextem k přehodnocení podoby papežství i výkonu této služby ve službě *communio ecclesiarum*. V době, kdy se výsledky ekumenických snah často považují za skrovné nebo bezvýznamné, výsledky teologických dialogů – mezinárodních i národních, oficiálních i neoficiálních – ukazují hodnotu jejich metodologie, tj. reflexe prováděné „samozřejmě společně“, jak k tomu vyzval Jan Pavel II. v encyklice *Ut unum sint*. Zvláště je pozoruhodné, že tato reflexe zesílila během posledních desetiletí a do diskuze se téměř všechny křesťanské tradice zapojily v novém a pozitivním ekumenickém duchu za významného přispění místních i neoficiálních skupin, což napomohlo významnému a rostoucímu teologickému sblížení.

2. Četba dokumentů vzniklých z dialogů svědčí o tom, že otázku primátu ve službě celé církve, a zejména služby římského biskupa, není třeba vnímat pouze jako problém, ale také jako *příležitost ke společnému zamyšlení nad povahou církve a jejího poslání ve světě.*

Zpracování tohoto tématu pak umožnilo hlubší analýzu některých zásadních eklesiologických témat, jako je existence a vzájemná provázanost primátu a synodality na všech úrovních církve, chápání synodality jako základní vlastnosti celé církve, a to včetně aktivní účasti všech věřících, a také rozlišení a vzájemná provázanost kolegiality a synodality.

3. Tato společná reflexe také významně *obohatila katolickou teologii*. Jak uvedl papež František: „Ekumenismus umožnil prohloubit chápání služby Petrova nástupce a musíme důvěřovat, že tomu tak bude i v budoucnu.“¹ Teologické myšlení o souběžnosti místní a všeobecné církve (srov. *Studijní dokument*, odst. 120–126), současné pojetí a chápání „synodality“ (srov. ARCIC 1999, 34–40) i trojí rozměr církve („komunitní“, „kolegiální“ a „osobní“) (srov. *Studijní dokument*, odst. 114–118) došly v rámci ekumenického dialogu rozvinutí nebo prohloubení, což napomohlo hojnějšímu použití těchto pojmů v následných katolických dokumentech. Tato recepce je tak dokladem „výměny darů“, jak se o ní zmiňuje *Evangelii gaudium*, když jako příklady uvádí kolegialitu a synodalitu: „Pokud opravdu věříme ve svobodné a velkorysé působení Ducha, kolik věcí se jen můžeme učit jedni od druhých! [...] Skrze výměnu darů nás může Duch stále více přivádět k pravdě a dobru“ (EG 246). Tato „výměna darů“ se může vztahovat také na výkon primátu. Ačkoli katolíci skutečně věří, že jedinečná úloha římského biskupa je vzácným Božím darem ve prospěch celé církve, dialogy ukázaly, že výkon primátu v jiných křesťanských společenstvích zahrnuje i opodstatněné zásady, které by katolíci mohli vzít v úvahu.

Kroky, které je v rámci teologických dialogů do budoucna třeba vykonat

4. Rozsah a hloubka ekumenických úvah nad primátem je v poslední době pozoruhodná a zdá se, že naznačuje vhodný čas pro další kroky v ekumenickém dialogu. Jistě je třeba *lépe propojit jednotlivé dialogy* – místní i mezinárodní, oficiální i neoficiální, bilaterální

1

František, homilie při nešporách o slavnosti Obrácení sv. Pavla, 25. 1. 2014.

i multilaterální, a zejména dialogy mezi Východem a Západem –, aby se předešlo opakování a aby se všechny strany navzájem obohacily. Například ekumenické metody diferencovaného konsensu (srov. *Studijní dokument*, odst. 107) a receptivního ekumenismu, které již některé teologické dialogy přijaly, by mohly napomoci shodě o přijatelném výkonu služby jednotě pro celou církev: jestliže se rozdílly v teologickém jazyce skutečně „často spíše doplňují, než aby si odporovaly“ (UR 17), lze totéž říci i o související církevní praxi.

5. Teologické dialogy věnované otázce primátu stále více naznačují, že *primát a synodalita* nejsou dva protichůdné rozměry církve, ale dvě skutečnosti, které se navzájem vytvářejí a udržují, a proto je vhodné *zabývat se jimi společně*. Jak poznamenal papež František ve své promluvě k ekumenické skupině teologů, „plněji jsme pochopili, že primát a synodalita nejsou v církvi dva soupeřící principy, které je třeba udržovat v rovnováze, ale dvě skutečnosti, které se navzájem utvrzují a podporují v zájmu služby společenství. Tak jako primát předpokládá uplatnění synodality, zahrnuje synodalita uplatnění primátu“.²

6. Protože synodální společenství, chápané jako *vyjádření „všech“, „některých“ a „jednoho“*, zahrnuje také výkon primátu, měl by teologický dialog o primátu z metodologického hlediska začít právě zamyšlením nad synodalitou. Jak uvedl papež František ve výše zmíněné promluvě, „synodalitu v širším slova smyslu lze chápat jako vyjádření tří rozměrů: ‚všichni‘, ‚někteří‘ a ‚jeden‘“. Podle této vize je pak „primaciální služba neodmyslitelným prvkem synodální dynamiky, podobně jako komunitní hledisko, které zahrnuje veškerý Boží lid, a kolegiální rozměr, který je součástí výkonu biskupské služby. V důsledku toho se plodný přístup k primátu v teologických i ekumenických dialozích nutně musí zakládat na reflexi synodality: jiná cesta ani neexistuje“. Ve stejném duchu hovoří rovněž Souhrnná zpráva z prvního zasedání XVI. řádného generálního shromáždění biskupské synody: „Synodální dynamika vrhá nové světlo také na službu římského biskupa. Synodalita totiž symfonicky vyjadřuje komunitní

2 František, promluva ke členům Společné pravoslavně-katolické pracovní skupiny sv. Ireneje, 7. 10. 2021.

(„všichni“), kolegiální („někteří“) i osobní („jeden“) rozměr církve na místní, regionální a všeobecné úrovni. V této vizi je petrovská služba římského biskupa stejně neodmyslitelnou součástí synodální dynamiky jako komunitní rozměr, který zahrnuje celý Boží lid, a kolegiální rozměr výkonu biskupské služby.“³

7. Další krok se týká *vyjasnění slovní zásoby* používané v dialogích. Dokumenty totiž ne vždy jednotně a konzistentně užívají pojmy jako „synodalita/konciliarita“, „kolegialita“, „primát“, „autorita“, „moc“, „správa“, „vláda“ a „jurisdikce“.

8. Zdáse, že zvláště je nutné objasnit význam pojmu „všeobecná církev“. Od 19. století se totiž katolicitou církve často rozumí její celosvětový rozměr, a to v „univerzalistickém“ smyslu. Takové chápání však nebere dostatečně v úvahu rozdíl mezi *Ecclesia universalis* („všeobecná církev“ v zeměpisném smyslu) a *Ecclesia universa* („celá církev“, „celek církve“), přičemž tento druhý výraz je v katolickém magisteriu tradičnější. U čistě zeměpisného pojetí katolicity církve hrozí nebezpečí sekulárního pojetí „všeobecného primátu“ ve „všeobecné církvi“, a tedy i sekulární chápání rozšíření a omezení takového primátu. Dokonce pojmy „úroveň“, „subsidiarita“, „autonomie“ a „decentralizace“ pak setrvávají ve stejném rámci a nesou spíše administrativní než ekleziologické konotace. Římský primát je ovšem třeba chápat ani ne tak jako všeobecnou moc ve všeobecné církvi (*Ecclesia universalis*), ale jako autoritu ve službě společenství napříč církvemi (*communio Ecclesiarum*), tj. celé církvi (*Ecclesia universa*).

9. Dalším nezbytným krokem je *podpořit přijetí* výrazných výsledků těchto dialogů – nejen diskuzí mezi odborníky, ale na všech úrovních, aby se tak výsledky mohly stát společným dědictvím. Smíšená pracovní skupina Světové rady církví a katolické církve ve svém dokumentu o přijetí popsala ekumenickou recepci jako „evangelní postoj nezbytný k tomu, aby [výsledky dialogu] mohly být přijaty i ve

3 *Synodální církev v misijním poslání. Souhrnná zpráva XVI. řádného generálního shromáždění biskupské synody* (4.–29. 10. 2023), 13.a.

vlastní církevní tradici“.⁴ Papež Jan Pavel II. v *Ut unum sint* napsal, že pro přijetí dvoustranných dohod „je třeba výsledky vážně studovat, a to tak, aby se s použitím různých způsobů a prostředků a na různých úrovních odpovědnosti dotkly celého Božího lidu“ (UUS 80). Do tohoto procesu recepce by se měla zapojit celá církev a uplatnit přitom *sensus fidei*: účastnit se mají věřící laici, teologové a pastýři a také teologické fakulty a místní ekumenické komise. Může přitom zahrnovat také podporu snadného přístupu k dokumentům vzešlým z dialogu zejména prostřednictvím internetu, zajištění přesných překladů (nejen do západních jazyků), pořádání společných akademických setkání, pobídky k reakcím a uskutečnění některých předložených návrhů na místní úrovni.

10. Teologický dialog neboli „dialog pravdy“ mezi církvemi by měl nejen reflektovat jejich doktrinní rozdíly v minulosti, ale také *teologicky interpretovat jejich současné vztahy*. Rozvoj „dialogu lásky“ a „dialogu života“ prostřednictvím společné modlitby a svědectví, pastoračních dohod, bratrské výměny dopisů a darů i vzájemných návštěv mezi křesťanskými představiteli na všech úrovních je již od Druhého vatikánského koncilu silně ekumenicky výmluvný a nabízí v otázce primátu nové teologické perspektivy. Již od dob prvotní církve se taková gesta považovala za autentická znamení a prostředky společenství. Jak uvádí papež František: „Tato gesta, založená na přijetí jediného křtu, nejsou pouhé projevy zdvořilosti nebo diplomacie, ale mají pro církev význam a lze je považovat za skutečné *loci theologici*. [...] V tomto směru jsem přesvědčen, že ‚dialog lásky‘ je třeba chápat nejen jako přípravu na ‚dialog pravdy‘, ale jako samotnou ‚teologii v akci‘, která dokáže otevírat nové obzory na cestě našich církví. Domnívám se, že v době, kdy se, díky Bohu, vztahy mezi námi prohlubují, je dobré se ohlédnout za vývojem těchto vztahů ve světle ‚teologie dialogu v lásce‘.“⁵

4 „Devátá zpráva společné pracovní skupiny římskokatolické církve a Světové rady církví“ (2007–2012), Příloha A „Přijetí: Klíč k ekumenickému pokroku“, odst. 15.

5 František, promluva ke členům Smíšené mezinárodní komise pro teologický dialog mezi katolickou církví a východními pravoslavnými církvemi, 26. 1. 2024.

11. Zásadní význam pro budování atmosféry důvěry, posilování vazeb společenství, překonávání historických předsudků a vytváření nové paměti i pro rozvoj silícího ekumenického docenění jeho „služby jednotě“ měla *konkrétní gesta a symbolické činy* římského biskupa. Je třeba, aby tato gesta a činy pokračovaly v tvůrčím a velkorysém duchu a prošly také teologickou reflexí.

Zásady a návrhy k novému výkonu primátu

12. Významným zdrojem pro úvahy o výkonu primátu v 21. století mohou být zejména dva opakující se rámce, jak byly v teologických dialozích identifikovány. Dialogy vyzývají k symfonickému vyjádření (1) „komunitního“, „kolegiálního“ a „osobního“ rozměru na (2) místní, regionální i všeobecné úrovni církve.

13. S ohledem na různé úrovně církve se v mnoha ekumenických dialozích jako důležitý princip pro výkon primátu a synodality zmiňuje *subsidiarita*. Původně se vyvinula v rámci sociální nauky církve a spočívá v tom, že žádná záležitost, kterou lze náležitě řešit na nižší úrovni, se nemá přenášet na úroveň vyšší.⁶ Při aplikaci na ekleziologii je třeba mít na paměti nejednoznačnost (viz výše odst. 8) a sociologický původ tohoto principu (který předpokládá, že autorita se deleguje z vyšší úrovně směrem dolů), aby se zabránilo čistě administrativnímu přístupu k životu církve. Nicméně jeho záměr a obsah by v církevním kontextu mohl přispět k synodálnímu výkonu primátu, pokud zajistí zapojení celého Božího lidu do rozhodovacího procesu – zejména v otázkách, které se ho bezprostředně dotýkají.⁷

14. Mezi návrhy, které v dialogu zazněly, se jako zvlášť významná jeví výzva, aby katolická církev *podnikla „znovupřijetí“ nebo předložila oficiální komentář Prvního vatikánského koncilu*. Vezme-li se v potaz hermeneutické pravidlo, že dogmata Prvního Vaticana je třeba

6 Srov. *Kompendium sociální nauky církve*, 185–188.

7 Mezinárodní teologická komise rozlišuje v synodálním procesu *vytváření rozhodnutí (decision-making)* „prostřednictvím společného úsilí na poli zkoumání, dotazování a spolupráce“ od *samotného rozhodnutí (decision-taking)*, srov. *Synodalita v životě a poslání církve* (2018), 69.

číst ve světle Druhého vatikánského koncilu, a zejména jeho učení o Božím lidu (srov. LG, kap. II) a kolegiálnosti (srov. LG 22–23), zmiňují některé dialogy, že Druhé Vaticanum výslovně První vatikánský koncil neinterpretovalo, jeho učení však do své nauky začlenilo, a tak doplnilo (LG, kap. III, 18). Je proto nadále nutné představovat katolickou nauku o primátu ve světle eklesiologie *communis*, v rámci „hierarchie pravd“ (UR 11). Stejně tak je nezbytné znovu číst První vatikánský koncil ve světle celé Tradice, „podle starobylé a stálé víry všeobecné církve“ (*Pastor aeternus*, Úvod, DH 3052) a v horizontu rostoucí ekumenické shody ohledně biblického základu, historického vývoje a teologického významu primátu a synodality. I zde je třeba vyjasnit přijatou terminologii, která často zůstává nejednoznačná a otevřená nesprávnému výkladu, například: řádná, bezprostřední a všeobecná jurisdikce, neomylnost, řízení, nejvyšší autorita a moc.

15. Další důležitý návrh spočívá v požadavku, aby se *jasněji rozlišovalo mezi různými odpovědnostmi papeže*, zejména mezi jeho službou hlavy katolické církve a jeho službou v zájmu jednoty všech křesťanů, přesněji řečeno mezi jeho patriarchální službou v latinské církvi a jeho primaciální službou ve společenství církví. Když byl roku 2006 z *Annuario Pontificio* odstraněn titul „patriarcha Západu“, vyvolalo to v ekumenických kruzích jisté obavy a podnítilo úvahy o rozlišení těchto různých odpovědností. V těchto úvahách je třeba nadále pokračovat.

16. Vzhledem k tomu, že různé odpovědnosti papeže se zakládají na jeho službě biskupa v Římě, církevní obci předsedající v lásce všem církvím, je také nezbytné *zdůraznit jeho biskupskou službu na místní úrovni*, jako biskupa mezi biskupy. V tomto ohledu stojí za zmínku, že papež František již od svých prvních veřejně pronesených slov po svém zvolení zdůrazňoval titul „římský biskup“, když zmínil, že „konkláve mělo za úkol dát Římu biskupa“ a že „římské diecézní společenství nyní dostává svého biskupa“.⁸ K vytvoření nového obrazu papeže může přispět také to, že se jeho další pontifikální tituly začaly

přednedávnem uvádět jako „historické“ (srov. *Annuario Pontificio* 2020). Podobně se větší význam klade na katedrálu římské diecéze, neboť nedávné papežské dokumenty a listy byly podepsány u Sv. Jana v Lateránu – kostela, který by mohl hrát významnější roli také při zahájení nového pontifikátu. Terminologie užívaná v oficiálních katolických dokumentech a prohlášeních týkajících se papežovy služby nicméně tento vývoj mnohdy neodráží a postrádá ekumenickou citlivost.

17. Zásadní význam pro ekumenickou angažovanost katolické církve má její *synodální utváření*. Katolická církev je vůči svým partnerům v dialogu povinna ukázat na svém vlastním církevním životě přesvědčivý a přitažlivý model synodality. Jak říká papež František, „závazek budovat synodální církev – poslání, k němuž jsme všichni povoláni, a každý s tou úlohou, kterou mu svěřil Pán – má významné ekumenické důsledky“.⁹ Je totiž „zřejmé, že způsob, jak katolická církev synodalitu prožívá, je pro její vztahy s ostatními křesťany důležitý. Představuje tedy také výzvu pro ekumenismus“.¹⁰ Nedávno papež František zdůraznil dvojí vztah mezi synodalitou a ekumenismem a potvrdil, že „cesta synodality, na kterou se katolická církev vydává, je a musí být ekumenická, tak jako je ekumenická cesta synodální“.¹¹

18. Inspirací pro latinskou církev by se mohly stát mnohé příklady synodálních institucí i praxe východních katolických církví, podobně jako by jí mohly v duchu „výměny darů“ být také synodální instituce a praxe jiných křesťanských společenství (srov. EG 246), které by se za tímto účelem mohly systematicky identifikovat a studovat.¹² Stejně tak by synodální církvi v digitálním věku mohly nové

9 František, promluva u příležitosti 50. výročí ustavení biskupské synody, 17. 10. 2015.

10 František, promluva k účastníkům konference Společnosti pro právo východních církví, 19. 9. 2019.

11 František, promluva k Jeho Svatosti Mar Awovi III., katolikovi-patriarchovi Asyrské církve Východu, 19. 11. 2022.

12 Viz např. návrh patriarchy Maxima IV. na „stálou synodu“ po vzoru východního konceptu *synodos endémusa* (viz níže odst. 22) nebo návrh na vytvoření nové „generální pastorační rady“ na všeobecné úrovni katolické církve, která by zahrnovala také laické věřící, po vzoru některých západních společenství (srov. *Studijní dokument*, odst. 155).

příležitosti nabídnout komunikační prostředky. Synodální praxe může být samozřejmě různorodá a měla by odpovídat příslušné církevní úrovni a kulturnímu kontextu. Toto hledání synodálnějšího utváření katolické církve vyžaduje vzájemný vztah mezi kanonickým právem a ekumenickým dialogem: „Kanonické právo není pouhou pomůckou ekumenického dialogu, nýbrž jeho zásadní dimenzí. Na druhé straně je zřejmé, že ekumenický dialog zase obohacuje kanonické právo.“¹³

19. Na místní a regionální úrovni se zdá být nezbytné obnovit a posílit synodální struktury, které zahrnou všechny věřící, jak to předpokládá Druhý vatikánský koncil a stanovuje Kodex kanonického práva – struktury, jako jsou diecézní pastorační rady (CIC 511–514), diecézní synody (CIC 460–468) a také plenární a provinční rady (CIC 439–445), které se svolávají jen zřídka, pokud vůbec. Kodex kánonů východních církví uvádí synodální struktury zahrnující také laiky, jako je patriarchální shromáždění (CCEO 140–145) a eparchiální shromáždění (CCEO 235–242), která by pro latinskou církev mohla být poučná. Důležité je také naplnit výzvu Druhého vatikánského koncilu týkající se biskupských konferencí, „protože ještě nebyl dostatečně formulován statut biskupských konferencí, který by je pojímal jako subjekty konkrétních kompetencí, včetně určité autentické věroučné autority“ (EG 32, s odkazem na motu proprio *Apostolos suos*, 1998). Zejména lze konstatovat, že teologicky ani kanonicky nebyla rozpracována paralela mezi biskupskými konferencemi a starověkými patriarcháty, jak ji zmiňuje *Lumen gentium* 23 (srov. též O–C 2007, 29; EG 32). V souladu s touto paralelou i s návrhem na vytvoření „nových patriarchátů“ nebo „hlavních církví“ (srov. *Studijní dokument*, pozn. 25) je třeba se zamyslet nad tím, jaký význam by pro církev mohly mít kontinentální biskupské orgány, jejichž nadnárodní rozměr je může ochránit před politickými tlaky i nacionalistickými zájmy.

20. Na všeobecné úrovni nabízí Kodex kanonického práva i Kodex kánonů východních církví různá ustanovení směřující ke kolegiálnějšímu výkonu papežské služby. Tato ustanovení by se při budoucí

revizi obou textů mohla v praxi dále rozvinout a posílit. Kodex kanonického práva například potvrzuje, že papež je při plnění svého nejvyššího *munus* „vždy spojen společenstvím s ostatními biskupy a vůbec s celou církví“, a zmiňuje také možnost kolegiálního výkonu této služby, což je ustanovení, které by se mohlo více využívat (CIC 333, odst. 2). Podobně kodex vedle ekumenických koncilů předpokládá také kolegiální výkon při řízení církve (srov. CIC 337, odst. 2) a při formulaci neomylného učení (CIC 749, odst. 2).

21. Významným posunem v oblasti synodálního utváření katolické církve byla obnovena praxe biskupské synody. Apoštolská konstituce *Episcopalis communio* (2018) výslovně zdůrazňuje ekumenický význam této obnovy: „Aktivity biskupské synody budou moci přispět svým způsobem k obnovení jednoty mezi všemi křesťany podle Pánovy vůle (srov. Jan 17,21). Prostřednictvím toho synoda, podle přání formulovaného před lety Janem Pavlem II., pomůže katolické církvi „nalézt způsob, jak vykonávat primát, který, aniž by zpochybnil to, co je pro jeho poslání zásadní, by se otevřel nové situaci““ (EC 10). *Episcopalis communio* dále potvrzuje, že synodální proces „nemá jen svůj počáteční, ale i konečný bod v Božím lidu“ (EC 7), a podporuje širší zapojení celého Božího lidu skrze proces konzultací (srov. EC 5–7). Rozšiřuje také možnost, aby biskupská synoda byla poradním orgánem: v takovém případě je závěrečný synodální dokument, který „se stává součástí řádného magisteria nástupce apoštola Petra“, zveřejněn s papežovým podpisem „a podpisem členů“ (srov. CIC 343; EC 18). Synodální proces pro XVI. řádné generální shromáždění biskupské synody v letech 2021–2024 s názvem „Za církev synodální: společenství, spoluúčast a poslání“, opírající se o širokou konzultaci celého Božího lidu na místní, regionální (národní/kontinentální) i všeobecné úrovni, je vhodnou příležitostí k prohloubení reflexe synodální dynamiky vyjadřující osobní, kolegiální a komunitní rozměr církve.

22. Důležitým aspektem synodálního utváření katolické církve je také reforma Římské kurie. Apoštolská konstituce *Prædicate evangelium* (2022) potvrzuje, že tato reforma se opírá o „život ve společenství, [který] církvi dává synodální charakter“ (PE I.4). Zdůrazňuje také, že „vznik biskupských konferencí v latinské církvi představuje

jednu z nejnovějších podob, jimiž se projevuje *communio episcoporum* ve službě *communio ecclesiarum* na základě *communio fidelium*“ (PE I.7), trvá na tom, že „Římská kurie nestojí mezi papežem a biskupy, ale oběma slouží způsobem, který odpovídá povaze obou“ (PE I.8), a podporuje „zdravou decentralizaci“ (PE II.2). Papež František rovněž ustanovil „další projev biskupského společenství a pomoci *munus petrinum*, kterou může nabídnout episkopát celého světa“, když v prvním roce svého pontifikátu zřídil Radu kardinálů.¹⁴ Ačkoli tato rada není součástí Římské kurie, mohla by být vedle řádných a mimořádných konzistoří (srov. CIC 353) prvním krokem ke vzniku stálé synodální řídicí struktury na úrovni celé církve, která by zahrnula aktivní účast místních biskupů. To již během Druhého vatikánského koncilu nadnesl melchitský patriarcha Maximus IV., když po vzoru východního *synodos endémusa* navrhl zřídit „stálou synodu“ zastupující biskupské kolegium, za úkol by měla pomáhat papeži v ústředním, každodenním řízení církve.¹⁵ Je však třeba mít na paměti, že pravoslavné synody obecně mají charakter rozhodovací, zatímco katolické synodální struktury jsou převážně poradní.

23. Synodální utváření církve není jen otázkou struktur a církevních procesů na institucionální úrovni ani se nezachycuje jen v konkrétních synodálních událostech, ale je to zároveň *modus vivendi et operandi celé církve*. Jak uvádí Mezinárodní teologická komise: „Synodalita znamená především specifický styl, kterým se vyznačuje život a poslání církve. Tento styl vystihuje vlastní povahu církve jakožto společného putování ve shromáždění Božího lidu, svolaného Pánem Ježíšem v síle Ducha Svatého za účelem zvěstování evangelia“ (MTK 2018, 70).

24. Jako slibný způsob, jak zviditelnit a prohloubit již sdílené společenství, se ukazuje synodalita *ad extra*, která směřuje k pravidelnému

14 *Chirograf, kterým se zřizuje Rada kardinálů jako pomoc Svatému otci při řízení všeobecné církve a s cílem studovat možné úpravy apoštolské konstituce „Pastor Bonus“ o Římské kurii*, 28. 9. 2013.

15 *Acta synodalia Sacrosanti concilii aecumenici Vaticani II*, vol. 2, pars 4, Città del Vaticano, s. 517–518.

setkávání církevních zástupců na celosvětové úrovni a někdy se označuje jako „koncilní společenství“. I když konciliarita/synodalita představuje součást vnitřního života již sjednocené církve, podporuje se jistá synodalita („kráčet společně“) napříč církvemi vždy, když se církevní představitelé sejdou ve jménu Ježíše Krista ke společné modlitbě, aktivitě a svědectví nebo ke konzultacím a účasti v synodálních procesech jiného církevního společenství. Aniž by se čekalo na plně viditelné společenství jako podmínku společných rozhovorů a aktivit, mohla by taková praxe církvím umožnit, aby si vzájemně naslouchaly a zahájily společné rozlišování i rozhodovací procesy v naléhavých otázkách společného zájmu. Tak by mohly vzniknout příležitosti k prohloubení vzájemného porozumění a církve by se mohly lépe vzájemně podporovat. V tomto ohledu je zvláště důležité zvát ostatní křesťanská společenství k účasti v katolických synodálních procesech na všech úrovních a toto pozvání by se mohlo rozšířit také na návštěvy *ad limina*, jak to navrhuji různé dialogy. Na jiné úrovni naznačuje nový způsob výkonu synodality a primátu setkání církevních představitelů, které se na pozvání papeže Františka uskutečnilo roku 2018 v Bari, aby se zde všichni společně modlili, uvažovali a neformálně si vyměňovali názory k situaci křesťanů na Blízkém východě. Vhodnou příležitostí k uskutečnění této synodality mezi křesťany všech tradic by se mohla stát společná příprava oslav i sama připomínka 1700. výročí prvního ekumenického koncilu (Nicea, 325).

K modelu společenství

25. Na základě výše uvedených zásad a doporučení, plodů společné ekumenické reflexe, může katolická církev obnovit výkon služby římského biskupa a předložit model společenství jako „službu lásky uznávanou všemi zúčastněnými“ (UUS 95). Vyvarujeme-li se povrchního a nerealistického vytváření protikladů mezi právem a společenstvím, neměl by se tento návrh vyjadřovat výhradně v právních pojmech, ale na základě ekleziologie *koinónie* zakořeněné ve svátostném chápání církve, jak ji upřednostňuje Druhý vatikánský koncil (srov. LG 1, 9, 48). Tato ekleziologie vychází ze *sensus fidei* všech věřících na základě jejich křtu, z eucharistie, která „představuje kritérium církevního života jako celku“ (O–C 2007, 3), a ze svátostné povahy episkopátu

(srov. LG 21). Vzhledem k tomu, že „církvní společenství, konciliarita a autorita“ se chápou jako „ekleziologické a kanonické důsledky svátostné povahy církve“ (srov. název dokumentu z Ravenny), měly by „institucionální struktury“ církve „tajemství této *koinónie* viditelně odrážet“ (O–C 2007, 3).

26. I když základní „služba lásky“ existuje jen jedna, realizoval by se tento model společenství odlišně na Východě a na Západě. Pokud jde o *pravoslavné církve*, s nimiž katolická církev uznává společné uspořádání církve založené na apoštolské tradici a svátostech, mohl by se takový model přísně držet často citované zásady, že „Řím nesmí od Východu vyžadovat více, než co bylo pojmenováno a žito v prvním tisíciletí“.¹⁶ Obnovení plného společenství, jak uvedl papež František, „nespočívá ani v podrobenosti jednoho druhému, ani v pohlcení jednoho druhým, nýbrž spíše v přijetí všech darů, které Bůh dal každému, aby celému světu zjevil veliké tajemství spásy uskutečněné Kristem Pánem skrze Ducha Svatého“.¹⁷ Znamená to uznání práva východních církví „řídít se vlastními církevními řády“ (srov. UR 16), zejména co se týká volby biskupů. Tento model by mohl zahrnovat dvě odpovědnosti, které dialogy v souvislosti se službou římského biskupa v zájmu jednoty pojmenovaly: specifickou úlohu v ekumenických koncilech (jako je svolávání a předsednictví; srov. *Studijní dokument*, odst. 106) a také roli prostředníka v případech konfliktů disciplinární nebo doktrinální povahy, a to prostřednictvím synodálního výkonu odvolací procedury (jak ji popsal například koncil v Sardice, 343; srov. *Studijní dokument*, odst. 103 a také UR 14).

27. Také některá *západní křesťanská společenství* uznávají první tisíciletí za výchozí bod. Byť některé zásadní ekleziologické otázky, jako

16 Tato slova kardinála Ratzingera se citují v „Odpovědi Sněmovny biskupů anglikánské církve na *Ut unum sint*“ (1997), srov. *Studijní dokument*, odst. 91. Kardinál Ratzinger tuto myšlenku dále rozvedl slovy, že zanedbat vývoj druhého tisíciletí by znamenalo „utíkat do uměle vytvořeného světa, a tomu je třeba se rozhodně bránit“, J. Ratzinger, „Anglikánsko-katolický dialog“, in: *Insight* 1 (1983), s. 2–11, zde s. 7; srov. *Studijní dokument*, odst. 109, 171.

17 František, promluva při bohoslužbě v patriarchálním kostele sv. Jiří, Istanbul, 30. 11. 2014.

je apostolicita a svěcení nebo svátostná povaha a uspořádání církve, zůstávají nedořešeny, uznávají mnohé dialogy potřebu primátu pro celou církev v zájmu podpory jednoty a misijního poslání křesťanů. Zároveň zdůrazňují primát evangelia a nutnost komunitního a kolegiálního výkonu primátu. Trvají také na ekleziologické hodnotě regionální úrovně a na principu subsidiarity. Tyto dialogy tak nabízejí důležité poznatky a perspektivy pro přijatelný výkon služby římského biskupa v zájmu jednoty – primát hlásání a svědectví (*kérygma–martyria*), který by ostatní západní křesťané mohli přijmout ještě před obnovením plného společenství.

28. Obnovený výkon primátu musí být nakonec založen na *diakonii*. Autorita a služba spolu úzce souvisejí. Petrova úloha posilovat bratry (srov. Lk 22,32) znamená vedení ve službě, které se opírá o vědomí vlastní slabosti a hříšnosti. „Prvenství služby, ministeria a lásky“, na které se odvolává papež Pavel VI., „služba lásky“ zmiňovaná papežem Janem Pavlem II., spočívá ve službě jednoty chápané jako služba, kterou vykonává „*servus servorum Dei*“ (ES 114; UUS 88 s odvoláním na papeže Řehoře Velikého). Tato služba je nerozlučně spjata se sebezapřením a sebeobětováním Krista, které on podstoupil právě proto, „aby všichni byli jedno“ (Jan 17,21). Primát by tedy měl být zakořeněn v tajemství kříže a utvářen podle Kristova kenotického příkladu.

Jednota, dar Ducha Svatého

29. Duší ekumenického hnutí je duchovní ekumenismus (srov. UR 8). Jeho důležitým rozměrem jsou poutě, které hrají „významnou roli při podpoře společenství a komunikace mezi věřícími našich církví“ (OO–C 2009, 68). Mnozí křesťané různých tradic přicházejí na poutě do Říma, aby navštívili hroby apoštolů Petra a Pavla. Tato společná úcta je již sama o sobě silným projevem pout společenství zakořeněného v apoštolské víře. Římská církev má jako správce těchto svatých míst zvláštní odpovědnost za to, aby takové poutníky z jiných křesťanských společenství přijímala a podporovala jejich modlitby a projevy zbožnosti. Opatření vytvořená pro takové poutníky, jako

například vyhrazené kaple, by pak v ekumenickém duchu mohla sloužit i jako duchovní základ při hledání jednoty.

30. Jedno ze základních tušení ekumenického hnutí spočívá v tom, že jednota, po které křesťané touží, nebude především výsledkem jejich vlastního úsilí ani k ní nedojde pomocí nějakého předem připraveného modelu nebo plánu. Jednota bude spíše darem přijatým „tak, jak ji chce Kristus, a těmi prostředky, které on chce“ (srov. Modlitba za jednotu otce Paula Couturiera), dílem Ducha Svatého. Návrhy vytěžené z ekumenických dialogů a z reakcí na encykliku *Ut unum sint* mohou nicméně církvím posloužit jako ukazatele v důvěře, že Duch Svatý působí a osvětluje cestu k přijatelné podobě služby v zájmu jednoty pro společenství církví tak, jak si ji přeje Kristus. Jak prohlásil papež František: „Jednota nepřijde jako zázrak na konci. Jednota přijde cestou, vytváří ji Duch Svatý na cestě. Nepůjdeme-li společně, nebudeme-li se modlit za sebe navzájem, nebudeme-li spolupracovat na mnoha věcech, které můžeme společně na tomto světě pro Boží lid udělat, pak jednota nepřijde. Vytváří se však právě touto cestou, každým krokem, a nevytváříme ji my, nýbrž Duch Svatý, který vidí naši dobrou vůli.“¹⁸

ZDROJE

1. Reakce na Ut unum sint

1.1. Od církví

- **Baptist Union of Great Britain** (Faith and Unity Executive Committee), *A Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, in: *One in Christ* 35 (1999), 360–365.
- **Chiesa Evangelica Valdese** (Sinodo), *Il papato e l'ecumenismo*, 1995, in: *Protestantesimo* L (1995/3), 241–245.
- **Church of England** (House of Bishops), *May they all be one*, *A Response to Ut unum sint*, 1997.
- **Church of Ireland**, *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, in: *One in Christ* 35 (1999), 351–357.
- **Church of Scotland** (Committee for Ecumenical Affairs in consultation with the Panel on Doctrine), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, in: *One in Christ* 35 (1999), 365–373.
- **Church of Sweden** (Bishops' Conference), *A Response to the Encyclical Letter Ut unum sint*, 1999.
- **Disciples of Christ** (Council on Christian Unity), *Press Release*, in: *Disciples News Service*, 5. 6. 1995.
- **Methodist Church** (Faith and Order Committee), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1998, in: *One in Christ* 35 (1999), 377–378.
- **Moravian Church** (Provincial Board), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1996, in: *One in Christ* 35 (1999), 351.
- **National Council of the Churches of Christ in the USA** (Faith and Order Commission), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1998.
- **Presbyterian Church of the USA**, *The Successor to Peter. A Paper for Discussion*, 2000.
- **Religious Society of Friends (Quakers) in Britain** (Quaker Committee on Christian and Interfaith Relations, Curt Gardner – Clerk), *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1996, in: *One in Christ* 35 (1999), 359–360.

- **Scottish Episcopal Church** (Doctrine Committee), *Responses to Ut unum sint*, 2002.
- **Theologische Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK)**, *Das Amt der Kirche*, Hannover 1997.
- **United Reformed Church in the United Kingdom**, *Response to Ut unum sint*, 1996, in: *One in Christ* 35 (1999), 357–358.
- **Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands**, *Die Kirchenleitung, Ermutigung und Ernüchterung. Erklärung zur Enzyklika „Ut unum sint“*, in: KNA-ÖKI 28 (1995), 3–4.
- **Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland**, *Die Kirchenleitung* (Bericht des Catholica-Beauftragten H.-Ch. Knuth), *Erklärung zur Enzyklika „Ut unum sint“*, in: *Evangelischer Pressedienst* 45a/95 (30. 10. 1995), 9–15.

1.2. Od ekumenických organizací

- **Anglican–Roman Catholic Bishops’ Dialogue of Canada**, *Preliminary Reflections on the Encyclical Letter Ut unum sint*, 2000.
- **Anglican–Roman Catholic Dialogue in Belgium**, *Response to Ut unum sint*, 1998.
- **Association of Interchurch Families**, *An initial response from the Association of Interchurch Families to Ut unum sint*, 1995, in: *One in Christ* 31 (1995), 280–286.
- **Church Leaders of West Yorkshire, England**, *Response to Ut unum sint*, 1996, in: *One in Christ* 35 (1999), 346–350.
- **Churches Together in England**, Theology and Unity Group, *Aide-Memoire*, 1996.
- **Council of Churches for Britain and Ireland**, *A Response on behalf of the church representatives meeting of the Council of Churches for Britain and Ireland to ‘Ut unum sint’*. Encyclical letter of Pope John Paul II on commitment to ecumenism, 1997, in: *One in Christ* 33 (1997), 173–181.
- **Faith and Order Commission** (Board), *Response to Ut unum sint*, 1998 [It: *Il Regno documenti* 44 (1999), 317–328].

- **Iona Community Conference**, *Response to the Papal Encyclical Ut unum sint*, 1997, in: *One in Christ* 35 (1999), 373–378.
- **Ökumenische Arbeitsgruppe „Ut unum sint“** (Schweiz), *An den Bischof von Rom Johannes Paul II.*, 1997.

2. Dvoustranné a mnohostranné dialogy

2.1. Dvoustranné dialogy katolické církve (v abecedním pořadí)

S anglikány

- Mezinárodní anglikánsko-katolická komise
 - „Autorita v církvi“ (1976)
 - „Autorita v církvi: Objasnění“ (1981)
 - „Autorita v církvi II“ (1981)
 - „Dar autority“ (1999)
 - „Kráčejte cestou společně: Učíme se být církví místní, regionální i všeobecnou“ (2018)
- Anglikánsko-katolická konzultace v Anglii
 - „Několik poznámek k neporušitelnosti a neomylnosti“ (1974)
- Anglikánsko-katolický dialog v Kanadě
 - „Společné prohlášení o neomylnosti“ (1992)
 - „Odpověď k vatikánské reakci na závěrečnou zprávu ARCIC“ (1993)
 - „Reakce na dokument Dar autority“ (2003)
- Anglikánsko-katolická konzultace v USA
 - „Společná zpráva o místní/všeobecné církvi“ (1999)
 - „Reakce na dokument Dar autority“ (2003)
- Mezinárodní anglikánsko-katolická komise pro jednotu a misi (IARCCUM)
 - „Prohlášení: Společenství a misijní poslání“ (2000)
 - „Růst společně v jednotě a misi“ (2007)

S baptisty

- Mezinárodní rozhovory mezi katolickou církví a Světovým baptistickým svazem
 - „Boží slovo v životě církve“ (2010)

S evangelikály

- Mezinárodní konzultace mezi katolickou církví a Světovou evangelikální aliancí
 - „Církev, evangelizace a pouta koinónie“ (2002)

S letničními

- Mezinárodní dialog mezi katolickou církví a některými klasickými letničními církvemi a představiteli
 - „Perspektivy koinonie“ (1989)

S luterány

- Mezinárodní lutersko-katolická komise pro jednotu
 - „Evangelium a církev“ („Maltská zpráva“) (1972)
 - „Služba v církvi“ (1981)
- Lutersko-katolický dialog v Austrálii
 - „Služba dohlížení: Úřad biskupa a předsedajícího v církvi“ (2007)
 - „Petrovská služba v nové situaci“ (2016)
- Lutersko-katolický dialog v USA
 - „Rozdílné postoje k papežskému primátu“ (1973)
 - „Učitelská autorita a neomylnost v církvi“ (1978)
 - „Církev jako koinónie spásy, její struktury a služby“ (2004)
- Výbor pro ekumenické a mezináboženské záležitosti Konference katolických biskupů USA a Evangelicko-luterské církve v Americe
 - „Prohlášení o cestě. Církev, služba a eucharistie“ (2015)

- Bilaterální pracovní skupina mezi Německou biskupskou konferencí a Radou církví Sjednocené evangelicko-luterské církve Německa
 - „Communio sanctorum. Církev jako společenství svatých“ (2000)
- Švédský lutersko-katolický dialog
 - „Biskupský úřad“ (1988)
- Skupina pro katolicko-luterský dialog ve Švédsku a Finsku
 - „Ospravedlnění v životě církve“ (2009)
- Komise pro lutersko-katolický dialog ve Finsku
 - „Společenství v růstu: Prohlášení o církvi, eucharistii a službě“ (2017)
- *Groupe des Dombes*
 - „Služba společenství ve všeobecné církvi“ (1985)
 - „Jeden učitel: Doktrinální autorita v církvi“ (2014)
- Pracovní skupina Farfa Sabina k petrovské službě
 - „Společenství církví a petrovská služba: Lutersko-katolické shody“ (2009)

S mennonity

- Mezinárodní dialog mezi katolickou církví a Světovou mennonitskou konferencí
 - „Společně povolání být tvůrci pokoje“ (2003)

S metodisty

- Mezinárodní metodisticko-katolická komise
 - „Vstříc prohlášení o církvi“ (1986)
 - „Bůh v Kristu smířený“ (2022)

S pravoslavnými

- Smíšená mezinárodní komise pro teologický dialog mezi církví římskokatolickou a pravoslavnou (jako celek)
 - „Tajemství církve a eucharistie ve světle tajemství Nejsvětější Trojice“ (Mnichov 1982).
 - „Svátost svěcení ve svátostné struktuře církve se zvláštním zřetelem k významu apoštolské posloupnosti pro posvěcení a jednotu Božího lidu“ (Valamo, 1988).
 - „Uniatství, metoda unie v minulosti a současné hledání plného společenství“ (Balamand, 1993)
 - „Ekleziologické a kanonické důsledky svátostné povahy církve: Církevní společenství, konciliarita a autorita“ (Ravenna, 2007)
 - „Synodalita a primát v prvním tisíciletí: Vstříc společnému chápání ve službě jednoty církve“ (Chieti, 2016)
 - „Synodalita a primát ve druhém tisíciletí a dnes“ (Alexandrie, 2023)
- Severoamerická pravoslavně-katolická teologická konzultace
 - „Apostolicita jako Boží dar v životě církve“ (1986)
 - „Společné prohlášení o konciliaritě a primátu v církvi“ (1989)
 - „Kroky ke sjednocené církvi: Náčrt pravoslavně-katolické vize pro budoucnost“ (2010)
 - „Společná odpověď na dokument z Ravenny o církevním společenství, konciliaritě a autoritě“ (2009)
 - „Reakce na dokument Smíšené mezinárodní komise pro teologický dialog mezi církví římskokatolickou a pravoslavnou ‚Synodalita a primát v prvním tisíciletí: Na cestě ke společnému porozumění ve službě jednotě církve‘“ (2017)
- Smíšený výbor pro katolicko-pravoslavný teologický dialog ve Francii
 - „Římský primát ve společenství církví“ (1991)
- Společná pravoslavně-katolická pracovní skupina sv. Ireneje
 - „Služba společenství. Přehodnocení vztahu mezi primátem a synodalitou“ (2018)

S reformovanými

- Mezinárodní dialog mezi katolickou církví a Světovou aliancí reformovaných církví
 - „Přítomnost Krista v církvi a ve světě“ (1977)
 - „Ke společnému chápání církve“ (1990)

Se starokatolíky

- Mezinárodní komise pro dialog mezi římskými katolíky a starokatolíky (Utrechtská unie)
 - *Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster* und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016*, Paderborn, 2017 [anglický překlad pod názvem *The Church and Ecclesial Communion* („Církev a církevní společenství“) (2009)]
- Dialog mezi katolíky a Polskou národní katolickou církví
 - „Společné prohlášení o jednotě“ (2006)

S Učedníky Kristovými

- Mezinárodní komise pro dialog mezi Učedníky Kristovými a katolickou církví
 - „Církev jako společenství v Kristu“ (1992)

S východními pravoslavnými církvemi

- Smíšená mezinárodní komise pro teologický dialog mezi katolickou církví a východními pravoslavnými církvemi
 - „Povaha, konstituce a poslání církve“ (2009)
 - „Uskutečňování společenství v životě prvotní církve a jeho důsledek pro současné úsilí o společenství“ (2015)
- Smíšená mezinárodní komise katolické církve a koptské pravoslavné církve
 - „Zásady pro hledání jednoty mezi katolickou církví a koptskou pravoslavnou církví“ (1979)
- Smíšená mezinárodní teologická komise pro dialog mezi katolickou církví a malankarskou syrskou pravoslavnou církví

- „Společné prohlášení k episkopátu a petrovské službě“ (2002)

2.2. Mnohostranné dialogy

- Smíšená pracovní skupina Světové rady církví a katolické církve
 - „Církev: Místní a všeobecná“ (1990)
- Komise pro víru a řád Světové rady církví
 - „Křest, eucharistie, služba“ („Límská zpráva“, 1982)
 - „Povaha a poslání církve“ (2005)
 - „Církev: Na cestě ke společné vizi“ (2013)

ZKRATKY

ARCIC	Mezinárodní anglikánsko-katolická komise
1976	„Autorita v církvi“ (1976)
1981 <i>Ob.</i>	„Autorita v církvi: Objasnění“ (1981)
1981	„Autorita v církvi II“ (1981)
1999	„Dar autority“ (1999)
2018	„Kráčejte cestou společně: Učíme se být církví místní, regionální i všeobecnou“ (2018)
ARC Kanada	Anglikánsko-katolický dialog v Kanadě
ARC USA 1999	Anglikánsko-katolická konzultace v USA, „Společná zpráva o místní/všeobecné církvi“ (1999)
<i>Communio notio</i>	Kongregace pro nauku víry, „Dopis biskupům katolické církve o některých aspektech církve chápané jako společenství“, 1992
Dombes	<i>Groupe des Dombes</i>
1985	„Služba společenství ve všeobecné církvi“ (1985)
2014	„Jeden učitel: Doktrinní autorita v církvi“ (2014)
DH	Denzinger, Heinrich, <i>Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen</i> , 40. vyd., ed. Peter Hünermann, Freiburg – Basel – Wien, Herder 2005
DPJK	Dikasterium pro podporu jednoty křesťanů
DV	Druhý vatikánský ekumenický koncil, věroučná konstituce o Božím zjevení <i>Dei verbum</i> (1965) [česky: <i>Dokumenty II. vatikánského koncilu</i> , Kostelní Vydří, Karmelitánské nakl. 2002, dostupné též na https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_cs.html]

EC	František, apoštolská konstituce <i>Episcopalis communio</i> (2018) [česky: <i>Acta České biskupské konference</i> 15, Praha, 2020, dostupné též na https://cbk.cirkev.cz/public/media/files/25/source/orig/24060_acta-cbk-2020.pdf]
EG	František, apoštolská exhortace <i>Evangelii gaudium</i> (2013) [česky: Praha, Paulínky 2014]
ES	Pavel VI., encyklika o církvi <i>Ecclesiam suam</i> (1964)
Farfa 2009	Pracovní skupina Farfa Sabina k petrovské službě, „Společenství církví a petrovská služba: Lutersko-katolické shody“ (2009)
IARCCUM 2007	Mezinárodní anglikánsko-katolická komise pro jednotu a misi, „Růst společně v jednotě a misi“ (2007)
L–C	Mezinárodní lutersko-katolická komise pro jednotu
1972	„Evangelium a církev“ („Maltská zpráva“) (1972)
1981	„Služba v církvi“ (1981)
L–C Aus	Lutersko-katolický dialog v Austrálii
2007	„Služba dohlížení: Úřad biskupa a předsedajícího v církvi“ (2007)
2016	„Petrovská služba v nové situaci“
L–C Fin 2017	Komise pro lutersko-katolický dialog ve Finsku, „Společenství v růstu: Prohlášení o církvi, eucharistii a službě“ (2017)
L–C Něm 2000	Bilaterální pracovní skupina mezi Německou biskupskou konferencí a Radou církví Sjednocené evangelicko-luterské církve Německa, „Communio sanctorum. Církev jako společenství svatých“ (2000)
L–C USA	Lutersko-katolický dialog v USA

1973	„Rozdílné postoje k papežskému primátu“ (1973)
1978	„Učitelská autorita a neomylnost v církvi“ (1978)
2004	„Církev jako koinónie spásy, její struktury a služby“ (2004)
2015	„Prohlášení o cestě. Církev, služba a eucharistie“ (2015) (Výbor pro ekumenické a mezináboženské záležitosti Konference katolických biskupů USA a Evangelicko-luterské církve v Americe).
LG	Druhý vatikánský ekumenický koncil, věroučná konstituce o církvi <i>Lumen gentium</i> (1964) [česky: <i>Dokumenty II. vatikánského koncilu</i> , Kostelní Vydří, Karmelitánské nakl. 2002, dostupné též na https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_cs.html]
MERCIC 1986	Mezinárodní metodisticko-katolická komise, „Vstříc prohlášení o církvi“ (1986)
MTK 2018	Mezinárodní teologická komise, „Synodalita v životě a poslání církve“ (2018) [česky: Praha, Karmelitánské nakl. 2021]
O–C	Smíšená mezinárodní komise pro teologický dialog mezi církví římskokatolickou a pravoslavnou
1988	„Svátost svěcení ve svátostné struktuře církve se zvláštním zřetelem k významu apoštolské posloupnosti pro posvěcení a jednotu Božího lidu“ (Valamo, 1988)
1993	„Uniatství, metoda unie v minulosti a současné hledání plného společenství“ (Balamand, 1993)

2007	„Ekleziologické a kanonické důsledky svátostné povahy církve: Církevní společenství, konciliarita a autorita“ (Ravenna, 2007)
2016	„Synodalita a primát v prvním tisíciletí: Vstříc společnému chápání ve službě jednoty církve“ (Chieti, 2016)
2023	„Synodalita a primát ve druhém tisíciletí a dnes“ (Alexandrie, 2023)
O–C Fr 1991	Smíšený výbor pro katolicko-pravoslavný teologický dialog ve Francii, „Římský primát ve společenství církví“ (1991)
O–C USA	Severoamerická pravoslavně-katolická teologická konzultace
1986	„Apostolicita jako Boží dar v životě církve“ (1986)
1989	„Společné prohlášení o konciliaritě a primátu v církvi“ (1989)
2009	„Společná odpověď na dokument z Ravenny o církevním společenství, konciliaritě a autoritě“ (2009)
2010	„Kroky ke sjednocené církvi: Náčrt pravoslavně-katolické vize pro budoucnost“ (2010)
2017	„Reakce na dokument Smíšené mezinárodní komise pro teologický dialog mezi církví římskokatolickou a pravoslavnou ,Synodalita a primát v prvním tisíciletí: Na cestě ke společnému porozumění ve službě jednotě církve““ (2017)
OC–C 2009	Mezinárodní komise pro dialog mezi římskými katolíky a starokatolíky, „Církev a církevní společenství“ (2009)

OO–C	Smíšená mezinárodní komise pro teologický dialog mezi katolickou církví a východními pravoslavnými církvemi
2009	„Povaha, konstituce a poslání církve“ (2009)
2015	„Uskutečňování společenství v životě prvotní církve a jeho důsledky pro současné úsilí o společenství“ (2015)
PA	První vatikánský ekumenický koncil, dogmatická konstituce <i>Pastor aeternus</i> (1870)
PRJK	Papežská rada pro jednotu křesťanů
R–C	Mezinárodní dialog mezi katolickou církví a Světovou aliancí reformovaných církví
1977	„Přítomnost Krista v církvi a ve světě“ (1977)
1990	„Ke společnému chápání církve“ (1990)
SPS 1990	Smíšená pracovní skupina Světové rady církví a katolické církve, „Církev: Místní a všeobecná“ (1990)
Sv. Irenej 2018	Společná pravoslavně-katolická pracovní skupina sv. Ireneje, „Služba společenství. Přehodnocení vztahu mezi primátem a synodalitou“ (2018)
UR	Druhý vatikánský ekumenický koncil, dekret o ekumenismu <i>Unitatis redintegratio</i> (1964) [česky: <i>Dokumenty II. vatikánského koncilu</i> , Kostelní Vydří, Karmelitánské nakl. 2002, dostupné též na https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_cs.html]
UUS	Jan Pavel II., encyklika o ekumenickém úsilí <i>Ut unum sint</i> (1995) [česky: Praha, Zvon 1995]

VŘ		Komise pro víru a řád Světové rady církví
1982 KES		„Křest, eucharistie, služba“ („Linská zpráva“, 1982)
2005		„Povaha a poslání církve“ (2005)
2013 CNCSV		„Církev: Na cestě ke společné vizi“ (2013)

2. DEKRET DIKASTERIA PRO KLÉRUS SECUNDUM PROBATUM STANOVÍCÍ KÁZEŇ OHLEDNĚ ÚMYSLŮ MŠÍ SVATÝCH

„Podle osvědčeného církevního zvyku je dovoleno knězi či biskupovi celebrujícímu nebo koncelebrujícímu mši přijmout mešní stipendium, aby sloužil mši na určitý úmysl“ (kán. 945 § 1 CIC).

„Eucharistie, byť představuje plnost svátostného života, není odměnou pro dokonalé, nýbrž velkorysým lékem a pokrmem slabých. Tato přesvědčení mají také pastorační důsledky, kterými jsme vyzváni se zabývat s rozvahou a odvahou. Častokrát se chováme jako kontroloři milosti, a nikoli jako její nástroje. Církev ale není celnice, je otcovským domem, kde je místo pro každého i s jeho úmorným životem.“¹

Vědomi si této milosti, chtějí se věřící prostřednictvím mešního stipendia těsněji spojit s eucharistickou obětí tím, že přidají svou vlastní oběť a budou se podílet na potřebách církve a zejména přispívat na podporu svěcených služebníků.

Tímto způsobem jsou věřící těsněji spojeni s Kristem, který dává sám sebe, a jsou v jistém smyslu ještě hlouběji vtaženi do společenství s ním. Církev tuto praxi nejen schvaluje, ale také podporuje.²

Apoštol Pavel píše, že ti, kdo slouží u oltáře, mají také právo žít z oltáře (srov. 1 Kor 9,13–14; 1 Tim 5,18; Lk 10,7). Normy přijaté v prvních staletích zpravují o darech, které jsou dobrovolně věnovány při slavení eucharistie. Část z nich byla podle předem stanoveného kritéria rozdělování určena pro chudé, část pro biskupský stůl a pro ty, kterým biskup nabídl pohostinství, část pro bohoslužbu a část pro sloužící kleriky nebo pro přísluhující.³

1 František, apoštolská exhortace o hlásání evangelia *Evangelii gaudium* (24. 11. 2013), čl. 47, Praha, Paulínky 2014, s. 36.

2 Srov. Pavel VI., *motu proprio Firma in traditione* (13. 6. 1974), in *AAS* 66 (1974), s. 308; Kongregace pro klérus, *dekret Mos iugiter* (22. 2. 1991), in *AAS* 83 (1991), s. 443.

3 Srov. např. *Constitutiones Apostolorum* (cca 380) II.28,5: „*Si autem (diaconus) et lector est, accipiat et ipse una cum presbyteris*“; VIII.31,2–3:

Ti, kdo přinášeli mešní dary, se tak zvláštním způsobem podíleli na eucharistické oběti. Dary věnované při eucharistii a později i mimo ni byly považovány za odměnu vysluhovateli, za dar u příležitosti služby vykonávané knězem nebo za milodar; nikdy však za „cenu za prodej“ něčeho svatého; to by se pak staly skutkem simonie.

V této době se již sloužila mše svatá na žádost věřících na konkrétní úmysl, i když tato žádost nebyla doprovázena darem. Později se vyvinul zvyk věnovat milodar za sloužení mše a dávat dar knězi nebo církvi. Právě tato praxe představuje předchůdce mešního stipendia za slavení mše. Od konce 10. století bývaly věnovány dary spojené s připomínkou a s žádostí o sloužení mše na konkrétní úmysl. Ve stejném období vznikaly mešní fundace, tj. povinnost slavit mše na předem stanovené úmysly. Z toho vznikl zvyk dávat u příležitosti mše svaté stipendium, zvyk, který církev nejen schvaluje, ale i doporučuje a podporuje.

Světské obyčeje a disciplína církve trvají na tom, aby každému jednotlivému stipendiu odpovídalo zvláštní určení užitek knězem při jedné jím sloužené mši. Katolická nauka, která se projevuje také v *sensus fidelium*, učí o duchovním prospěchu a užitečnosti – v ekonomii milosti – pro osoby, na jejichž úmysly kněz určí užítky při sloužení mše, a v téže perspektivě také o hodnotě opakovaného určení užitek pro tytéž osoby nebo cíle. Pokud jde o určení užitek, pro něž bylo přijato stipendium, byl ve výše uvedeném smyslu opakovaně vyjádřen zákaz sloužit jednu mši na několik úmyslů, na které bylo přijato několik stipendií.

Tato praxe, stejně jako neodsloužení jednotlivé mše ve vztahu k přijatému stipendiu, byla posuzována jako odporující spravedlnosti, jak je opakovaně vyjádřeno v církevních dokumentech.¹

„Eulogias, quae in mysticis oblationibus supersunt, diaconi ex voluntate episcopi aut presbyterorum distribuant clero...“, in F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn, 1905; reprint 1964), sv. 1, s. 108–109 a 532–533; *Canones Apostolorum* (5e eeuw) 41, in C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae Ecclesiasticae antiquae* (Barcelona, 1965, 9. vydání), č. 699.

1 Srov. např. Sanctum Officium, *Decretum* (24. 9. 1665), č. 10, in Denzinger-Hünemann, č. 2030; Sacra Penitenzieria Apostolica, *Istruzione Suprema Ecclesiae bona* (15. 7. 1984), in *Enchiridion Vaticanum Supplementum 1*,

Neméně nedovolené by bylo nahradit příslibené odsloužení mše pouhým „modlitebním úmyslem“ během bohoslužby slova nebo pouhou jeho zmínkou v některých okamžicích slavení eucharistie.

Církevní kázeň v této věci, i když odhlédneme od čistě teologických úvah, je jasně inspirována dvěma okruhy úvah: spravedlností vůči dárčům, tj. dodržením slova daného dárčům, a povinností vyhnout se i pouhému zdání „obchodu“ s posvátnými věcmi (srov. kán. 947; 945 § 2 CIC).

V nedávné době se však objevily situace a požadavky, které doporučují upravit některé detaily disciplíny a vytvořit výjimku z univerzálního zákona právě proto, aby bylo zajištěno vše podstatné.

Mezi ně patří nedostatek duchovních, bránící vyhovění všem žádostem o odsloužení mše, povinnost „nezmařit zbožnou vůli dárců a neodvádět je od dobrého úmyslu“,² spolu s konstatováním, že sloužení takzvaných „kolektivních“ mší, „pokud by se příliš rozšířilo [...], by muselo být považováno za nešvar a mohlo by postupně u věřících vyvolat despekt k darování stipendií za sloužení mší na individuální úmysly, čímž by zanikl velmi starý zvyk, který je spásný pro jednotlivé duše i pro celou církev“.³ Toto představuje jen některé z důvodů pro novelizaci.

V této souvislosti vydala tehdejší Kongregace pro klérus dne 22. února 1991 dekret *Mos iugiter*.⁴

Dekret potvrzuje doktrinní základy a základní normy disciplíny, kterou převzal Kodex kanonického práva, a stanoví, že za určitých podmínek a pouze v daných případech může kněz přesto odsloužit jednu mši na více úmyslů, k nimž obdržel jednotlivá stipendia.

Stanovené podmínky měly zajistit na jedné straně spravedlnost, tj. dodržení slova daného dárčům, a na druhé straně odvrátit nebezpečí nebo dokonce zdání „obchodu“ s posvátnými věcmi.

Právě snaha vyloučit toto nebezpečí umožnila přijmout tyto disciplinární změny. Z tohoto pohledu dekret především konkrétně

č. 901–912; Kongregace pro klérus, *dekret Mos iugiter*, in *AAS* 83 (1991), s. 444, čl. 1 § 1.

2 Kongregace pro klérus, *dekret Mos iugiter*, tamtéž, s. 446, čl. 5 § 1.

3 Tamtéž, s. 445, čl. 2 § 3.

4 Srov. tamtéž, s. 443–444.

stanoví, že pouze v případě, že dárci stipendií byli řádně informováni a vyjádřili svůj souhlas [výslovný souhlas], může být pro jedinou mši svatou přijato více stipendií a že toto slavení by nemělo být každodenní, aby se zabránilo vytvoření běžné praxe a aby zůstal zachován charakter výjimečnosti.

Od účinnosti dekretu *Mos iugiter* uplynulo více než třicet čtyři let a na základě zkušeností, které se od té doby nashromáždily, v reakci na připomínky, dotazy a prosby, které přicházely z různých částí světa, od biskupů, jakož i od členů kléru, věřících laiků i osob a společenství zasvěceného života, toto dikasterium po důkladném zvážení všech aspektů a po rozsáhlých konzultacích s ostatními dikasterii, *sive ratione materiae sive alia ratione*, dospělo k závěru, že jsou nyní zapotřebí nové normy, které by tuto záležitost upravily.

Při zvážení vhodnosti aktualizovat normativu a zároveň ji učinit explicitnější ohledně vyloučení určitých praktik, které se vyskytly na různých místech, rozhodlo toto dikasterium vydat a nyní vydává následující normy, které doplňují aktuálně závazné předpisy:

Čl. 1 § 1. Při zachování ustanovení kán. 945 CIC, pokud to – s ohledem na podmínky, jako je např. počet kněží ve vztahu k počtu žádostí o mešní úmysly nebo sociální a církevní kontext – provinční koncil nebo shromáždění biskupů provincie v rámci své jurisdikce stanoví svým rozhodnutím, mohou kněží přijmout několik stipendií od různých dárců, kumulovat je s ostatními stipendii a odsloužit jedinou mši s jediným „společným“ úmyslem, pokud – a toliko pokud – byli všichni dárci o tom informováni a svobodně s tím souhlasili.

§ 2. Souhlas dárců se nesmí nikdy předpokládat; a proto v případě absence výslovného souhlasu se vždy presumuje, že nebyl dán.

§ 3. V případě uvedeném v § 1 si celebrant smí pro sebe ponechat stipendium ve výši stanovené pro jednu mši (srov. kán. 950–952 CIC).

§ 4. Každé křesťanské společenství má dbát na to, aby nabízelo možnost slavit denně mši svatou na jediný úmysl, pro nějž provinční koncil nebo shromáždění biskupů provincie určí dané stipendium (srov. kán. 952 CIC).

Čl. 2. Při zachování ustanovení kán. 905 CIC, pokud kněz legitimně slaví eucharistii vícekrát v jednom dni, je-li to nutné a vyžaduje-li to skutečné dobro věřících, může slavit více mší na „společný“ úmysl, přičemž platí, že si smí denně ponechat jediné stipendium ve výši stanovené pro jednu mši (srov. kán. 950–952 CIC).

Čl. 3 § 1. Zejména je třeba mít na paměti ustanovení kán. 848 CIC, který stanoví, že kněz kromě dávek stanovených příslušným představeným nemá za vysluhování svátostí nic požadovat a vždy se má vyvarovat toho, aby kvůli chudobě nebyla potřebným odepřena svátostná pomoc. Dále ať se dodržuje to, co kněžím důrazně doporučuje kán. 945 § 2 CIC, totiž „aby i bez přijetí stipendia slavili mši na úmysl věřících, hlavně chudých“.

§ 2. Pro určení výše stipendií se *congrua congruis referendo* uplatní ustanovení kán. 951 CIC.

§ 3. S ohledem na specifické podmínky partikulární církve a jejího kléru může diecézní biskup partikulárním zákonem stanovit rozdělení těchto stipendií potřebným farnostem ve své nebo v jiných diecézích, zejména v misijních zemích.

Čl. 4 § 1. Je povinností ordinářů poučit své kleriky i věřící o obsahu a významu těchto norem a dbát na jejich správné uplatňování, dbát na to, aby počet mší, které se mají sloužit, úmysly, stipendia a odsloužené mše byly přesně zaznamenány v příslušné knize, a každoročně tyto knihy osobně nebo prostřednictvím jiných osob kontrolovat (srov. kán. 958 CIC).

§ 2. Jak ordináři, tak i ostatní duchovní pastýři církve musí zvláště dbát na to, aby byl všem naprosto jasný rozdíl mezi odsloužením mše na určitý úmysl (i když je „společný“) a prostou připomínkou tohoto úmyslu během bohoslužby slova nebo v určitých okamžicích slavení eucharistie.

§ 3. Zejména necht' je všem známo, že vybízení ke stipendiím nebo i jen přijímání stipendií v souvislosti s výše uvedenými dvěma případy je závažným způsobem nedovolené; kde je takové konání neoprávněně rozšířené, příslušní ordináři ať se nezdrahají uchýlit se

k disciplinárním a/nebo trestním opatřením, aby byl tento politováníhodný jev vymýcen.

Čl. 5. Vzhledem k hodnotám, a to i nadpřirozeným, spojeným s úctyhodnou chvályhodnou praxí přijímání stipendia k odsloužení mše na konkrétní úmysl (srov. kán. 948 CIC), a také proto, aby se podpořil chvályhodný zvyk předávat přebývajícím mešní úmysly s příslušným stipendiem do misijních zemí, ať duchovní pastýři dbají vhodným způsobem na povzbuzování věřících k jeho udržování a tam, kde je oslaben, ať jej oživí a podpoří, a to i prostřednictvím vhodných katechezí o posledních věcech člověka a o *communio sanctorum*.

Čl. 6. Tam, kde provinční koncil nebo shromáždění biskupů provincie nevydá v této věci žádné ustanovení, zůstávají v platnosti ustanovení dekretu *Mos iugiter* z 22. února 1991.

Dikasterium pro klérus deset let od zavedení těchto norem prostuduje praxi i současnou legislativu v této oblasti s cílem ověřit jejich aplikaci a provést případnou aktualizaci.

Nejvyšší Pontifik schválil tento dekret *in forma specifica* dne 13. dubna 2025, na Květnou neděli, a nařídil jeho promulgaci s tím, že vstoupí v účinnost 20. dubna 2025, na slavnost Zmrtvýchvstání Páně, *derogatis derogandis, contrariis quibuslibet minime obstantibus*.

Lazzaro kard. You Heung sik, prefekt

+ Andrés Gabriel Ferrada Moreira,
titulární arcibiskup tiburnský, sekretář

3. DIKASTERIUM PRO NAUKU VÍRY

MATER POPULI FIDELIS

DOKTRINÁLNÍ NÓTA O NĚKTERÝCH MARIÁNSKÝCH TITULECH, KTERÉ SE VZTAHUJÍ K MARIINĚ SPOLUÚČASTI NA DÍLE SPÁSY

Představení Nóty

Tato *Nóta* reaguje na četné otázky a návrhy, které v posledních desetiletích došly ke Svatému stolci – zejména k tomuto dikasteriu – a které se týkají mariánské úcty, a zvláště některých mariánských titulů. Tyto otázky vyvolaly znepokojení u posledních papežů a v průběhu uplynulých třiceti let byly opakovaně projednávány v různých pracovních oblastech dikasteria, jako jsou kongresy, řádná zasedání apod. Dikasterium díky tomu shromáždilo hojný a bohatý materiál, který tvoří základ této reflexe.

Tento text objasňuje, v jakém smyslu jsou některé tituly a výrazy vztahované k Marii přijatelné či nepřijatelné, a zároveň si klade za cíl prohloubit správné základy mariánské úcty a upřesnit Mariino místo ve vztahu k věřícím, a to ve světle tajemství Krista jako jediného Prostředníka a Vykupitele. To implikuje hlubokou věrnost katolické identitě a zároveň zvláštní ekumenické úsilí.

Základním tématem prostupujícím těmito stránkami je *Mariino mateřství vůči věřícím*. Tato otázka se často vrací a její jednotlivá tvrzení jsou jakoby ve spirále opakovaně rozvíjena, obohacována a doplňována novými úvahami.

Mariánská zbožnost, vzbuzovaná Mariiným mateřstvím, je zde představena jako poklad církve. Nejde o to, napravovat zbožnost věřícího Božího lidu, který v Marii znovuobjevuje útočiště, sílu, něhu a naději, nýbrž především o to, náležitě tuto zbožnost docenit, uznat její krásu a podporovat ji, neboť je mystagogickým a symbolickým

projevem onoho evangelijního postoje důvěry v Pána, který v srdcích věřících svobodně vzbuzuje sám Duch Svátý. Vždyť chudí „nacházejí na Mariině tváři něhu a lásku Boha. V ní spatřují odlesk podstatného poselství evangelia“.¹

Zároveň však existují některé skupiny mariánské reflexe, publikace, nové formy zbožnosti a požadavky na mariánská dogmata, které nemají tytéž charakteristiky lidové zbožnosti, ale které v konečném důsledku navrhuji určitý dogmatický vývoj a silně se projevují prostřednictvím mediálních platforem, čímž často vyvolávají pochybnosti u nejprostších věřících. Někdy jde o nový výklad výrazů užívaných v minulosti v odlišném významu. Proto se tento dokument těmito návrhy zabývá, aby ukázal, v jakém smyslu některé z nich odpovídají pravé mariánské zbožnosti inspirované evangeliem a v jakém smyslu je třeba se jiným vyhnout, protože nepřispívají k odpovídajícímu pochopení harmonie křesťanského poselství v jeho celku.

Na druhé straně tato *Nóta* v různých pasážích nabízí rozsáhlé biblické poznatky, které pomáhají ukázat, že autentická mariánská zbožnost se neobjevuje pouze v tradici církve, ale už ve svatých Písmech. Tento významný biblický základ je zde doprovázen texty Otců, učitelů církve a posledních papežů. Tímto způsobem se *Nóta* nesnaží ani tak stanovovat hranice jako spíše doprovázet a podporovat lásku k Marii a důvěru v její mateřskou přímmluvu.

Víctor Manuel Card. Fernández
Prefekt

1 Rada latinskoamerických biskupských konferencí, *V. generální konference latinskoamerického a karibského episkopátu* (Aparecida, 13.–31. května 2007), č. 265. Citováno v č. 78 této *Nóty*.

Úvod

1. [*Mater Populi fidelis*] Matka věřícího lidu² je křesťany kontemplanována s láskou a obdivem, neboť – jelikož nás milost činí podobnými Kristu – Maria je nejlepším vyjádřením působení, jímž on proměňuje naše lidství; a je také ženským projevem všeho, co může Kristova milost vykonat v nějakém člověku. Před takovou krásou se mnozí věřící, pohnuti láskou, vždy snažili obracet k Matce s nejkrásnějšími slovy a vyzdvihovali zvláštní místo, které zaujímá společně s Kristem.

2. Toto dikasterium nedávno vydalo *Normy pro postupování při rozlišování domnělých nadpřirozených jevů*.³ V souvislosti s těmito jevy se často užívají určité tituly⁴ a výrazy vztahované k Panně Marii. Tyto tituly, z nichž některé se již vyskytují u svatých otců, nejsou vždy používány přesně; někdy se mění jejich význam nebo jsou nesprávně chápány. Kromě terminologických problémů představují některé tituly závažné obtíže vzhledem k obsahu, neboť často vedou k nesprávnému pochopení postavy Marie, což má vážné důsledky na christologické,⁵ ekleziologické⁶ a antropologické úrovni.⁷

3. Při výkladu těchto titulů vztahovaných k Panně Marii jde o to, jak chápat Mariino spojení s vykupitelským dílem Krista, tedy: „Jaký je význam této jedinečné Mariiny spolupráce v plánu spásy?“⁸ Tento dokument, aniž si nárokuje vyčerpat tuto reflexi nebo být úplný, chce zachovat nezbytnou rovnováhu, která se v rámci křesťanských tajemství musí stanovit mezi jediným Kristovým prostřednictvím a Mariinou

2 Srov. sv. Augustin z Hippony, *De sancta virginitate*, 6: PL 40, 399.

3 Dikasterium pro nauku víry, *Normy pro postup při rozlišování údajných nadpřirozených jevů* (17. prosince 2024): AAS 116 (2024), 771–794.

4 V některých z těchto jevů či zjevení je Panna Maria označována titulem Spoluvykupitelka, Vykupitelka, Kněz, Prostřednice, Prostřednice všech milostí, Matka milosti, Duchovní matka atd.

5 Srov. sv. Pavel VI., apošt. exhort. *Marialis cultus* (2. února 1974), č. 26: AAS 66 (1974), 136–139.

6 Srov. tamtéž, č. 28: AAS 66 (1974), 139–141.

7 Srov. tamtéž, č. 37: AAS 66 (1974), 148–149.

8 Sv. Jan Pavel II., generální audience: Maria, jedinečná spolupracovnice na díle vykopení (Jan 19,23–26) (9. dubna 1997), č. 3: *L'Osservatore Romano*, 10. dubna 1997, 4.

spoluúčastí na díle spásy, a zároveň chce ukázat, jak se tato spoluúčast vyjadřuje v různých mariánských titulech.

Mariina spoluúčast na díle spásy

4. Tradičně byla spoluúčast Marie na díle spásy rozvíjena ve dvojí perspektivě: jednak z hlediska její účasti na *objektivní* spáse, která byla uskutečněna Kristem v jeho životě, a zvláště jeho Velikonocemi, jednak z hlediska vlivu, který *aktuálně* vykonává vůči těm, kdo byli vykoupeni. Ve skutečnosti jsou tyto perspektivy vzájemně propojené a nelze je zkoumat odděleně.

5. Mariina účast na Kristově díle spásy je dosvědčena Písmem, které představuje spásnou událost uskutečněnou v Ježíši Kristu jako *zaslíbení* ve spisech Starého zákona a jako *naplnění* v Novém zákoně. Tak už v Gn 3,15 lze spatřovat Marii, neboť ona je žena, která má podíl na konečném vítězství nad hadem. Proto nepřekvapuje, že Ježíš oslovuje Marii na Kalvárii „ženo“ (Jan 19,26). Také v Káně Ježíš nazývá Marii „ženo“ (Jan 2,4), čímž odkazuje na její poslání, které má spolu s ním v „hodině“ kříže.

6. V oné „hodině“ se objevuje Mariina spolupráce: znovu vyslovuje své „ano“ z události zvěstování a v oné posvátné chvíli evangelium přechází od toho, že na Ježíšových rtech zaznívá oslovení „ženo“ (Jan 19,26), k tomu, že je Maria představena jako „Matka“ (Jan 19,27). Když evangelium vysvětluje, že ji učedník – který zastupuje nás všechny – přijal, užívá sloveso *lambanō*, které v evangeliu nabývá významu „přijetí“ ve víře (srov. Jan 1, 11–12; 5,43 a 13,20). Jde o totéž sloveso, jímž čtvrté evangelium vyjadřuje, že Světlo přišlo mezi své, ale „vlastní ho nepřijali“ (Jan 1,11). To znamená, že učedník, který zastával naše místo vedle Marie, ji přijal jako Matku ve víře. Teprve poté, co nás svěřil Marii jako Matce, Ježíš poznává, že „už je všechno dokonáno“ (Jan 19,28). Tento slavnostní odkaz na dovršení díla brání povrchnímu výkladu události. Mariino mateřství vůči nám je součástí dovršení Božího plánu, který se naplňuje Kristovými Velikonocemi. Podobně také Zjevení představuje „ženu“ (Zj 12,1) jako matku

Mesiáše (srov. Zj 12,5) a jako matku „ostatních z jejího potomstva“ (srov. Zj 12,17).

7 Je třeba připomenout, že Maria z Nazareta může být považována za „privilegovaného svědka“⁹ událostí Ježíšova dětství¹⁰, jak jsou podány v evangeliích (srov. Lk 1–2; Mt 1–2). V úvodu svého evangelia Lukáš upozorňuje čtenáře: „Už mnoho lidí se pokusilo sepsat vypravování o událostech, které se dovršily mezi námi, jak nám je odevzdali ti, kdo byli od počátku očitými svědky“, také on se rozhodl „všechno od začátku důkladně prozkoumat“ (srov. Lk 1,1–3). Mezi těmito očitými svědky vyniká Maria jako přímá účastnice početí, narození a dětství Pána Ježíše. Totéž lze říci o událostech umučení, kdy „u Ježíšova kříže stála jeho matka“ (Jan 19,25), i o očekávání Letnic, když apoštolové „jednomyslně setrvali v modlitbách spolu se ženami, s Ježíšovou matkou Marií“ (Sk 1,14).

8. V Lukášově evangeliu je Maria novou síónskou dcerou, která přijímá a předává *radost* ze spásy. Lukáš zde shromažďuje prorocká zaslíbení ohlašující mesiášskou radost (srov. Sof 3,14–17; Zach 9,9). V Marii se naplňují zaslíbení, která naplnila radostí Jana Křtitele (srov. Lk 1,41). Alžběta se představuje jako nehodná Mariiny návštěvy: „Jak jsem si zasloužila, že *matka* mého Pána přišla ke mně?“ (Lk 1,43). Alžběta neříká: „Kdo jsem já, že ke mně přichází můj Pán?“ Ona se obrací se přímo *k matce*, a proto zde můžeme vnímat neoddělitelné spojení mezi posláním Krista a posláním Marie. Alžběta mluví naplněna Duchem Svatým (srov. Lk 1,41), a tak její postoj vůči Marii představuje vzor víry. Slova, která pronáší pohnuta Duchem, znějí: „Požehnaná tys mezi ženami a požehnaný plod života tvého!“ (Lk 1,42). Je pozoruhodné, že působením Ducha nestačí označit za „požehnaného“ jen Ježíše, ale za „požehnanou“ nazývá i jeho matku: v tomto okamžiku mesiášské radosti je kontempluje v jejich nejhlubším spojení. Maria se zde objevuje jako ta, která je „blahoslavená“

9 František, homilie při mimořádném jubileu milosrdenství: Mše svatá a otevření svaté brány (8. prosince 2015): *AAS* 108 (2016), 8.

10 Srov. sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater* (25. března 1987), č. 26: *AAS* 79 (1987), 396.

par excellence: „Blahoslavená, která jsi uvěřila“ (Lk 1,45); „můj duch jásá“ (Lk 1,47); „od této chvíle mě budou blahoslavít všechna pokolení“ (Lk 1,48). To nabývá ještě většího významu, uvědomíme-li si, že v Lukášově evangeliu se toto štěstí nejvíce jako pouhý stav myslí, nýbrž jako naplnění mesiášských zaslíbení určených maličkým (srov. Lk 6,20–22), kteří obdrží velikou odměnu v nebi (srov. Lk 6,23).

9. V prvních stoletích křesťanství se svatí otcové nejprve soustředili na Mariino božské mateřství (*Theotokos*), na její trvalé panenství (*Aeiparthenos*), na její dokonalou svatost, prostou hříchu po celý její život (*Panagia*), na její úlohu nové Evy¹¹ a svou reflexi o Mariině spojení s Kristovým vykoupením soustředili na tajemství vtělení. Mariino „ano“ jako odpověď na pozdrav archanděla Gabriela, aby se Slovo Boží stalo tělem v jejím lůně (srov. Lk 1,26–37), dává člověku možnost být zbožštěn. Proto svatý Augustin nazývá Pannu „spolupracovnicí“ na vykoupení, přičemž zdůrazňuje jak Mariino působení spojené s Kristem, tak její podřízenost jemu, neboť Maria spolupracuje s Kristem, aby se zrodili „v církvi věřící“;¹² proto ji můžeme nazývat *Matkou věřícího lidu*.

10. V prvním tisíciletí se reflexe o Panně Marii v církvi odvíjela od liturgie. Velká a bohatá rozmanitost liturgických tradic křesťanského

11 Vztah mezi Adamem a Kristem, jak se objevuje v textech svatého Pavla (Řím 5,18–19 a 1 Kor 15,22), posloužil svatým otcům k ustanovení paralely Eva–Maria. Například: sv. Justin, *Dialogus cum Tryphone*, 100, 5–6: PG 6, 710CD–711A; sv. Irenej z Lyonu, *Adversus haereses*, III, 22, 4: PG 7/1, 959C–960A; Tertulián, *De carne Christi*, 17, 5: PL 1, 782B. Tato antitetická paralela Eva–Maria představuje první přiblížení svatých otců k tématu spoluúčasti Panny na vykupitelském díle Kristově: jestliže Eva přinesla zkázu, Maria svou vírou přinesla spásu. Velké množství patristických svědectví o tématu Panny Marie jako nové Evy nabízí prvky, které jsou zajímavé z teologického úhlu pohledu: a) *Maria a žena* – protože v Marii se žena vrací ke své původní záři a dosahuje své konečné plnosti; b) *Maria a Kristus* jako nevěsta–společnice, která spolu se svým Synem tvoří vzorovou a spásnou dvojici rekapitulace či mesiášské obnovy; c) *Maria a církev*, neboť v Marii se stanoví dvojí vztah s církví: vztah příkladnosti jakožto prototypu, a vztah Matky církve.

12 Sv. Augustin z Hippoly, *De sancta virginitate*, 6: PL 40, 399.

Východu měla být věrnou ozvěnou Písma svatého, koncilů a církevních otců. *Lex orandi*, která se stala *lex credendi*, utváří východní mariologii – od hymnografie až po ikonografii a lidovou zbožnost.¹³ Například od 5. století se na Východě ustanovují mariánské svátky, které později, v 7. století, přecházejí na Západ. Účast Matky Boží na díle spásy se připomíná nejen v anaforách a eucharistických liturgiích východních církví, ale především v hymnických textech užívaných při kanonických hodinách, přítomných v různých liturgických tradicích křesťanského Východu. V *hymnografii* hojně nacházíme skladby věnované Marii, které používají biblické alegorie,¹⁴ v nichž je vzývána přimlůva Matky Boží. Tyto texty umožňují hlubší ponoření se do základního tajemství vtělení a jeho významu pro vykoupení v Kristu, a to jazykem plným básnického symbolismu, schopným vyjádřit úžas a obdiv těch, kteří sdílejí stejnou přirozenost jako Maria a konTEMPLUJÍ divy, jež v ní učinil Všemohoucí.¹⁵

11. Učení prvních ekumenických koncilů začalo vymezovat dogma o Marii, Matce Boží, které bylo pak slavnostně vyhlášeno na koncilu v Efesu. Křesťanský Východ vždy naukově hájil tato dogmata vymezená prvními koncily – alespoň ty církve, jež přijaly koncily v Efesu a Chalcedonu. Současně do svých liturgických, hymnografických

13 Srov. sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 31: AAS 79 (1987), 402–403.

14 Například: sv. Efrém, *Hymni de Nativitate*: SC 459; sv. Jan Damašský, *In dormitione Deiparae* I, 8: SC 80, 100–104.

15 Například srov. *Octoëchus magnus*, Řím 1885, 152: „Skrze tebe jsme se stali účastnými božské přirozenosti, ó vždy Panno, Bohorodičko, neboť jsi pro nás porodila vtěleného Boha. Proto tě všichni, jak náleží, s oddaností velebíme“ (překlad z původního řeckého z *Theotokionu* poetického *Kathisma* po první *stasis*). Další, ještě významnější příklad mariánské zbožnosti představuje slavný *Hymnus Akathistos* (z 5. století), ve 24 strofách. Název jednoduše znamená, že se tento zpěv „poslouchá vestoje“, nikoli vsedě, podobně jako se vestoje naslouchá evangeliu, na znamení zvláštní úcty k Matce Boží Marii. Básník se v něm obrací k Panně s nejkrásnějšími přívlastky a bohatými metaforami plnými symbolů a prosí ji, aby přijala jeho básnickou oběť a přimlouvala se za spásu lidského pokolení od hříchu. (Srov. E. M. Toniolo, O.S.M., *Akathistos. Inno alla Madre di Dio*, metrické vydání, mystagogie a komentář k textu, *Centro di Cultura Mariana*, Řím 2017.)

a ikonografických tradic přijal lidová mariánská vyprávění a legendy vztahující se k příběhům o Ježíšově dětství a smrti. Tato vyprávění se snaží živit zbožnost Božího lidu a dávat výraz lyrice básnických obrazů, jejichž jediným cílem je vzbudit úžas. Tato úcta k Matce Boží se projevuje také v *ikonografii*, která nabízí vizuální obraz Marie a vtěleného Slova. Je významné, že tradiční ikonografie těchto církví, spjaté s koncily v Efesu a Chalcedonu, znázorňují Marii převážně jako „Theotokos“¹⁶ a byly vytvořeny, aby v ní *kontemplovaly* Pannu Matku, která světu představuje svého syna, dítě Ježíše, a objímá ho, když u něho oroduje za lidstvo. Východní mariánská ikonografie tak jako *kérygma* a vizuální paměť teologie prvních koncilů a Otců chce být vizuálním podáním specifických titulů, které jsou Panně připisovány.¹⁷ Proto je třeba „čist“ ikony s ohledem na liturgii a hymny. Maria není předmětem kultu, jenž by byl postaven vedle Krista, ale vstupuje do Kristova tajemství skrze vtělení.¹⁸ Ona je ikonou, v níž je uctíván sám Kristus. Je *Theotokos*, Panna Matka, která představuje

16 Nejstarší svědectví tohoto titulu pochází z Egypta ze 3. století. Srov. *Papyrus 470* z John Rylands Library (Manchester, UK), který zachovává velkou část řeckého textu této mariánské modlitby. Latinská verze této modlitby je následující: „*Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix. Nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus, sed a periculis cunctis libera nos semper, Virgo gloriosa et benedicta.*“

17 Ikonografická zobrazení Panny následují řadu ustálených modelů, zejména: *Odēghētria* – ta, která ukazuje rukou „cestu“ svému synu Ježíši Kristu ještě v lůně; *Eleousa* čili něžná, kde se projevuje hluboké pouto mezi Matkou a Synem, jenž klade svou tvář na tvář Matky; *Platytera*, „širší než nebesa“, protože v sobě nese Krista, zobrazovaná s malým Ježíšem na hrudi. Z těchto tří vzorů pochází většina ostatních ikonografických typů, jako je: *Galaktotrophousa*, kojící Dítě; *Kyriōtissa* či Paní, která drží dítě na kolehou jako na trůně; *Panagia*, „celá svatá“, oděná do červeného pláště, vyjadřujícího plnost svatosti; *Deēsis*, kde se Panna objevuje po pravici Syna, majestátně trůnícího (*Pantokrator*), a společně se sv. Janem Křtitelem, stojícím po levici, se přimlouvá za nás všechny. V jiných ikonách se Maria objevuje spolu se svatými v přimluvě, mnohokrát společně se sv. Janem Křtitelem, jako poslední představitel Staré smlouvy a zároveň jako první členové nového lidu.

18 Srov. Benedikt XVI., generální audience: Katecheze o sv. Theodoru Studijském (27. května 2009): *L'Osservatore Romano*, 28. května 2009, 1; sv. Řehoř z Nareku, *Prex* 26 a 80: *Ad Deiparam*: SC 78, 160–164; 428–432.

svého syna Ježíše Krista, a je zároveň *Odēgētria*, která svou rukou ukazuje na jedinou cestu, kterou je Kristus.

12. Od 12. století obrací západní teologie¹⁹ svou pozornost ke vztahu, jenž spojuje Pannu Matku s tajemstvím krvavého vykoupení na Kalvárii, a prorocké Simeonovo slovo je spojováno s Kristovým křížem. Mariina přítomnost u paty kříže je chápána jako znamení křesťanské statečnosti plné mateřské lásky. Svatý Bernard ve svém komentáři k Ježíšovu představení v chrámě hovoří o spoluúčasti naší Paní na výkupné oběti.²⁰ Arnaud, Bernardův přítel a benediktinský opat v Bonneval († po r. 1159), jako první výslovně uvažuje o Mariině spoluúčasti na kalvárské oběti – o tom, že Maria jedná spolu se svým synem Ježíšem Kristem.²¹

13. Učitelství úřad církve objasňuje spoluúčast Matky a Syna v díle spásy.²² Jak říká Druhý vatikánský koncil, „právem tedy svatí otcové soudí, že Maria nebyla použita Bohem jen trpně, nýbrž že ze svobodné víry a poslušnosti spolupracovala na lidské spáse“.²³ Tato spoluúčast

19 Východní autoři jako Jakub ze Sarugu († 521), sv. Roman Sladkopěvec († 555–562), sv. Jan Damašský († 749) a Jan Geometr († 1000) již přibližovali téma Mariiny spolupráce s Kristovou obětí na kříži.

20 Srov. sv. Bernard z Clairvaux, *In Purificationem Deiparae*, III, 2: *PL* 183, 370C.

21 Srov. Arnaud z Bonneval, *De laudibus B. M. Virginis*, I, 3 c. 12, 4: *PL* 189, 1727A.

22 V magisteriu předcházejícím II. vatikánskému koncilu se rozlišují: Pius IX., apoštolská konstituce *Ineffabilis Deus* (8. prosince 1854): *Pontificis Maximi Acta. Pars prima*, Romae 1854, 597–619; Lev XIII., encyklika *Iucunda semper expectatione* (8. září 1894): *ASS* 27 (1894–1895), 177–184; týž, encyklika *Adiutricem populi* (5. září 1895): *ASS* 28 (1895–1896), 129–136; sv. Pius X., encyklika *Ad diem illum laetissimum* (2. února 1904): *ASS* 36 (1903–1904), 453; Benedikt XV., encyklika *Inter sodalicia*, Bratrstvu Panny Marie dobré smrti (22. března 1918): *AAS* 10 (1918), 182; Pius XI., encyklika *Miserentissimus Redemptor* (8. května 1928): *AAS* 20 (1928), 165–178; Pius XII., encyklika *Mystici corporis Christi* (29. června 1943): *AAS* 35 (1943), 193–248; týž, encyklika *Ad caeli Reginam* (11. října 1954): *AAS* 46 (1954), 634–635.

23 II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium* (21. listopadu 1964), č. 56: *AAS* 57 (1965), 60.

Panny je přítomna jak v pozemském životě Ježíše Krista (početí, narození, smrt a zmrtvýchvstání), tak i v čase církve.

14. Dogma o Neposkvřněném početí zdůrazňuje prvenství a jedinečnost Krista v díle vykoupení, neboť ta, která je první z vykoupených, je rovněž vykoupěna Kristem a proměněna Duchem ještě před jakoukoli možností vlastního jednání.²⁴ V tomto zvláštním stavu „první vykoupěné“ Kristem a „první proměněné“ Duchem Svatým může Maria tím intenzivněji a hlouběji spolupracovat s Kristem a s Duchem, a stávat se tak prototypem,²⁵ modelem a příkladem toho, co Bůh chce uskutečnit v každé vykoupěné osobě.²⁶

15. Spolupráce Marie na díle spásy má trinitární strukturu, poněvadž je plodem iniciativy Otce, který shlédl na svou *nepatrnou* služebnici (srov. Lk 1,48); vyvěrá z *kenōsis* Syna, který se ponížil, když přijal podobu Služebníka (srov. Flp 2,7–8), a je účinkem milosti Ducha Svatého (srov. Lk 1,28–30), který připravil srdce mladé ženy z Nazareta tak, aby odpověděla jak při zvěstování, tak během celého svého života ve společenství se Synem. Svatý Pavel VI. učil, že „v Panně Marii je všechno vztaženo ke Kristu a vše na něm závisí: kvůli němu ji Bůh Otec od věčnosti vyvolil za Matku zcela svatou a ozdobil ji dary Ducha, jaké nebyly uděleny nikomu jinému“.²⁷ Mariino „ano“ není pouhou předchozí podmínkou něčeho, co by mohlo být uskutečněno i bez jejího souhlasu a spolupráce. Její mateřství není pouze biologické

24 Srov. Pius IX., apoštolská konstituce *Ineffabilis Deus: Pontificis Maximi Acta. Pars prima*, Romae 1854, 616: „... blažená Panna Maria byla v prvním okamžiku svého početí, díky zvláštní milosti a výsadě ze strany všemohoucího Boha, s ohledem na zásluhy Ježíše Krista, Spasitele lidského rodu, uchráněna od jakékoli poskvrny dědičné viny“ (DH 2803); český překlad in Pospíšil, Ctírad, *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů Magisteria*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 2000, 40; II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 53: *AAS* 57 (1965), 58: „Vykoupěna vznešenějším způsobem vzhledem k zásluhám svého syna.“

25 Srov. sv. Ambrož, *Exp. Evangelii secundum Lucam*, II, 7: *PL* 15, 1555.

26 Srov. František, Modlitba Anděl Páně o slavnosti Nanebevzetí Panny Marie (15. srpna 2013): *L'Osservatore Romano*, 17.–18. srpna 2013, 8.

27 Pavel VI., apoštolská exhortace *Marialis cultus*, č. 25: *AAS* 66 (1974), 135.

a pasivní,²⁸ nýbrž je to mateřství „plně aktivní“,²⁹ které se sjednocuje se spásným tajemstvím Krista jako nástroj milovaný Otcem v jeho plánu spásy. Ona „je zárukou toho, že on, jakožto ‚narozený ze ženy‘ (srov. Gal 4,4), je pravým člověkem; zároveň je však také – počínaje vyhlášením nicejského dogmatu – *Theotokos*, ta, která porodila Boha“.³⁰

Tituly, které se vztahují ke spolupráci Marie na spáse

16. Mezi tituly, jimiž byla Maria vzývána (Matka milosrdenství, Naděje chudých, Pomocnice křesťanů, Zastánkyně, Přímělkyně atd.), jsou některé, které se ve větší míře vztahují k její spolupráci na vykupitelském díle Krista, jako například Spoluvykupitelka a Prostřednice.

Spoluvykupitelka

17. Titul *Spoluvykupitelka* se objevuje v 15. století jako oprava invokace *Vykupitelka* (zkrácení titulu Matka Vykupitele), který Maria dostávala od 10. století. Svatý Bernard připisuje Marii úlohu u paty kříže, která dává vzniknout titulu *Spoluvykupitelka*; tento titul nacházíme poprvé v anonymním hymnu z 15. století v Salcburku.³¹ Ačkoli

28 Není to pouze „matka–živitelka“: srov. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater* (25. března 1987), č. 20: *AAS* 79 (1987), 384–387.

29 Benedikt XVI., homilie při eucharistické concelebraci s novými kardinály a při předání kardinálského prstenu (25. března 2006): *AAS* 98 (2006), 330; srov. Pavel VI., apoštolská exhortace *Signum magnum* (13. května 1967), č. 5: *AAS* 59 (1967), 469: „Maria, jakmile byla uklidněna hlasem anděla Gabriela, že ji Bůh volí za neposkrvněnou Matku svého jednorozeného Syna, bez prodlení dala svůj souhlas k dílu, které mělo zaměstnat všechny síly její křehké přirozenosti, a prohlásila: Jsem služebnice Páně: ať se mi stane podle tvého slova! (Lk 1,38).“

30 H. U. von Balthasar, *Teodrammatica. Le persone del dramma*, Milano 1983, 308; srov. Cyril Alexandrijský, *Epistula II ad Nestorium*: DH 251: „Tak se (svatí otcové) odvážili nazývat svatou Pannu Matkou Boží“; Efězský koncil, kán. 1: DH 252.

31 Podle toho, co zatím víme, se tak stalo v 15. století, a to ze strany jednoho benediktinského hymnografa, který nám zanechal následující písemnou modlitbu, uchovávanou v klášteře sv. Petra v Salcburku: „*Pia dulcis et benigna / nullo prorsus luctu digna / si fletum hinc eligeres / ut compassa Redemptori / captivato transgressori / tu corredemptrix fieres.*“ „Zbožná,

označení *Vykupitelka* bylo zachováno v 16. a 17. století, v 18. století zcela zmizelo a bylo nahrazeno titulem *Spoluvykupitelka*. Teologické zkoumání Mariiny spolupráce na vykoupení v průběhu první poloviny 20. století vedlo k hlubšímu pochopení titulu *Spoluvykupitelka*.³²

18. Někteří papežové tento titul používali, aniž by se u něj zastavili a vysvětlili jej.³³ Obvykle jej prezentovali dvěma odlišnými způsoby: ve vztahu k božskému mateřství, poněvadž Maria jako matka

sladká a dobrotivá / vůbec nehodná bolesti / jestliže bys zde vyprosila obrácení / sdílejíc utrpení Vykupitele / pro zajatého hříšníka / stala ses Spoluvykupitelkou“: *De compassione BMV*, 20: G. M. Dreves (ed.), *Analecta Hymnica Medii Aevi*, XLVI, Leipzig 1905, č. 79, 127.

- 32 Teologové chápou titul Spoluvykupitelka různými způsoby: a) *Bezprostřední, christo-typická nebo maximalistická spolupráce*, která klade Mariinu spolupráci jako blízkou, přímou a bezprostřední k téže vykupitelské oběti (k objektivnímu vykoupení). V tomto smyslu by zásluhy Marie, ačkoli jsou dobře podřízeny zásluhám Krista, měly vykupitelskou hodnotu pro spásu; b) *Zprostředkovaná nebo minimalistická spolupráce*, omezená na „ano“ při zvěstování. Jednalo by se o zprostředkovanou spolupráci, která umožňuje vtělení jako předběžný krok k vykoupení; c) *Bezprostřední receptivní nebo eklezio-typická spolupráce*, spočívající ve spoluúčasti na objektivním vykoupení v tom smyslu, že přijala plody vykupitelské oběti Spasitele, a tak zastupovala církev. Byla to spolupráce bezprostřední, avšak vnímavá: Maria totiž jednoduše přijala Kristovo vykoupení, čímž se stala „první církví“.

- 33 Za pontifikátu sv. Pia X. se titul Spoluvykupitelka objevuje v dokumentu Posvátné kongregace pro bohoslužbu a Svatého oficia. Srov. Posvátná kongregace pro bohoslužbu, *Dolores Virginis Deiparae* (13. května 1908): *ASS* 41 (1908), 409; Posvátná kongregace Svatého oficia, dekret *Sunt Quos Amor* (26. června 1913): *AAS* 5 (1913), 364, který chválí zvyklost přidávat ke jménu Ježíš „jméno jeho matky, naší spoluvykupitelky, blahoslavené Marie“; též, *Modlitba smírného zadostiučnění k blahoslavené Panně Marii* (22. ledna 1914): *AAS* 6 (1914), 108, kde je Maria nazvána „spoluvykupitelkou lidského pokolení“. Prvním papežem, který použil výraz Spoluvykupitelka, je Pius XI. v *Breve* z 20. července 1925 o Královně posvátného růžence z Pompeji: „Pamatuj také, že na Kalvárii ses stala Spoluvykupitelkou tím, že jsi spolu s ukřižovaným Synem přispěla k ukřižování svého srdce ke spáse světa“: Pius XI., *Ad B.V.M. a sacratissimo Rosario in Valle Pompeiana*, in *Sacra Poenitentiaria Apostolica, Enchiridion Indulgentiarum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1952², č. 628; srov. též, projev „*Ecco di nuovo*“ *poutníkům z Vicenzy* (30. listopadu 1933): *L'Osservatore Romano*, 1. prosince 1933, 1.

umožnila vykoupení, které uskutečnil Kristus;³⁴ a s ohledem na její spojení s Kristem u vykupitelského kříže.³⁵ Druhý vatikánský koncil se z pastoračních, dogmatických a ekumenických důvodů vyhnul užívání titulu Spoluvykupitelka. Svatý Jan Pavel II. jej použil alespoň při sedmi příležitostech, zejména v souvislosti se spásnou hodnotou našeho utrpení, obětovaného spolu s Kristem, k němuž se Maria připojuje zvláště pod křížem.³⁶

19. Na pravidelném setkání nazvaném Feria IV. dne 21. února 1996 odpověděl kardinál Joseph Ratzinger, prefekt tehdejší Kongregace pro nauku víry, na otázku, zda je přijatelná žádost hnutí *Vox Populi Mariae Mediatrici* o definování dogmatu o Marii jako Spoluvykupitelce či Prostřednici všech milostí, ve svém zvláštním *votum* takto: „*Negative*. Přesný význam titulů není jasný a nauka, jež je v nich obsažena, není vyzrálá. Nauka definovaná *de fide divina* náleží k *depositum fidei*, tedy k božskému zjevení předávanému v Písmu a apoštolské tradici. Stále ještě není jasné, jak je nauka, vyjádřená v těchto titulech, přítomna v Písmu a apoštolské tradici.“³⁷ Později, v roce 2002, veřejně

34 Srov. týž, radioposelství při ukončení Svatého roku vykoupení v Lurdech (28. dubna 1935): *L'Osservatore Romano*, 20.–30. dubna 1935, 1.

35 Srov. týž, *Ad B.V.M. a sacratissimo Rosario in Valle Pompeiana*, in *Sacra Poenitentiaria Apostolica, Enchiridion Indulgentiarum*, Romae 1952, č. 628.

36 Srov. sv. Jan Pavel II., generální audience (10. prosince 1980): *Insegnamenti* III/2 (1980), 1646; týž, generální audience (8. září 1982): *Insegnamenti* V/3 (1982), 404; týž, Angelus (4. listopadu 1984): *Insegnamenti* VII/2 (1984), 1151; týž, homilie v mariánské svatyni Panny Marie Alboradské v Guayaquilu (Ekvádor) (31. ledna 1985): *Insegnamenti* VIII/1 (1985), 319; týž, Angelus na Květnou neděli (31. března 1985): *Insegnamenti* VIII/1 (1985), 890; týž, projev k poutníkům z Opera Federativa Trasporto Ammalati a Lourdes (OFTAL) (24. března 1990): *Insegnamenti* XIII/1 (1990), 743; týž, Angelus (6. října 1991): *Insegnamenti* XIV/2 (1991), 756. Po zasedání Feria IV. tehdejší Kongregace pro nauku víry dne 21. února 1996 sv. Jan Pavel II. už titul Spoluvykupitelka nepoužije. Je však důležité poznamenat, že tento titul se neobjevuje ani v encyklice *Redemptoris Mater* z 25. března 1987, což je dokument, ve kterém sv. Jan Pavel II. nejvýrazněji vysvětluje roli Marie v díle vykoupení.

37 J. Ratzinger, Záznam ze zasedání Feria IV. z 21. února 1996, v Archivu Dikasteria pro nauku víry.

vyjádřil svůj nesouhlas s užíváním tohoto titulu: „Výraz ‚Spoluvykupitelka‘ se příliš vzdaluje od jazyka Písma a Otců, a vyvolává tak nedorozumění... Všechno pochází od něj, jak to říkají zvláště listy Efezským a Koloským; i Maria je vším, čím je, skrze něj. Výraz *Spoluvykupitelka* by tento původ zatemňoval.“ Kardinál Ratzinger nepopíral, že v návrhu používat tento titul existují dobré úmysly a cenné aspekty, avšak tvrdil, že byly „vyjádřeny“ nesprávným způsobem.³⁸

20. Tehdejší kardinál zmiňoval listy Efezským a Koloským, kde slovník a teologická dynamika hymnů představují jedinečnou vykupitelskou centralitu a původ vykoupení ve vtěleném Synu takovým způsobem, že vylučují možnost přidávat další prostřednictví, neboť „rozmanité duchovní dary“ jsou nám darovány, „protože jsme spojení s Kristem“ (Ef 1,3), protože v něm jsme adoptivními dětmi (srov. Ef 1,5) a v něm jsme byli omilostněni (srov. Ef 1,6); „v něm máme vykoupení skrze jeho krev“ (Ef 1,7) a on nám „projevil“ (Ef 1,8) svou milost. *Skrze něho* „jsme se stali Božím majetkem“ (Ef 1,11) a byli jsme předurčení. Bůh také chtěl, aby se v něm „usídlila veškerá plnost“ (Kol 1,19) a že „*skrze něho* usmíří se sebou všechno tvorstvo“ (Kol 1,20). Tato chvála, týkající se jedinečného postavení Krista, vyzývá jednak k tomu, aby byla každá stvořená bytost chápána ve zřejmě přijímající roli, jednak ke zbožné a obezřetné prozíravosti, kdykoli se uvažuje o jakékoli možné spolupráci v oblasti vykoupení.

21. Papež František vyjádřil alespoň při třech příležitostech svůj jasný nesouhlas s užíváním titulu *Spoluvykupitelka*, když zdůraznil, že Maria „*pro sebe nikdy nechtěla něco, co náleží jejímu Synu. Nikdy se nepředstavila jako spolu-vykupitelka, ale jako učednice.*“³⁹ Dílo vykoupení bylo dokonalé a nepotřebuje žádné doplnění. Proto „Panna Maria nechtěla odejmout Ježíši žádný titul [...]. Nežádala pro sebe, aby byla jakousi kvazi-vykupitelkou nebo spolu-vykupitelkou: ne.

38 J. Ratzinger – P. Seewald, *Bůh a svět. Rozhovory o základních věcech křesťanství a budoucnosti církve*, Barrister & Principal, Brno 2005, s. 209.

39 František, homilie na svátek Panny Marie Guadalupské (12. prosince 2019): *AAS* 112 (2020), 9.

Vykupitel je jen jeden a tento titul se nezdvojuje⁴⁰. Kristus „je jediný Vykupitel: s Kristem nejsou žádní spolu-vykupitelé.“⁴¹ Neboť „oběť kříže, přinesená s milujícím a poslušným srdcem, představuje zadostiučinění nadmíru dostatečné a nekonečné“.⁴² Ačkoli můžeme prodlužovat její účinky ve světě (srov. Kol 1,24), ani církev, ani Maria nemohou nahradit nebo dovršit vykupitelské dílo vtěleného Božího Syna, které bylo dokonalé a nepotřebuje žádných doplnění.

22. Vzhledem k potřebě vysvětlit podřízenou roli Marie vůči Kristu v díle vykoupení *by bylo nevhodné* používat titul Spoluvykupitelka pro označení Mariiny spolupráce. Tento titul totiž nese riziko, že zastře jediné spásné prostřednictví Krista, a proto může vyvolat zmatek a narušit harmonii pravd křesťanské víry, *neboť* „v nikom jiném není spásy. Neboť pod nebem není lidem dáno žádné jiné jméno, v němž bychom mohli dojít spásy“ (Sk 4,12). Když výraz vyžaduje četná a neustálá vysvětlování, aby se zabránilo odchýlení od správného významu, neslouží víře Božího lidu a stává se *nevhodným*. V tomto případě nepomáhá vyzdvihnout Marii jako první a největší spolupracovnici na díle vykoupení a milosti, protože nebezpečí, že zastře výlučnou roli Ježíše Krista, Božího Syna, který se stal člověkem pro naši spásu a jako jediný je schopen nabídnout Otci oběť nekonečné hodnoty, by nepředstavovalo skutečnou poctu Matce. Ve skutečnosti ona jako „služebnice Páně“ (Lk 1,38) ukazuje na Krista a žádá nás, abychom činili „všechno, co nám řekne“ (srov. Jan 2,5).

Prostřednice

23. Pojem „zprostředkování“ se ve východní patristice začal užívat od 6. století. V následujících staletích tento titul používají svatý

40 Týž, *Každodenní meditace: Bolestná, učednice a matka* (3. dubna 2020): *L'Osservatore Romano*, 4. dubna 2020, 8.

41 Týž, generální audience (24. března 2021): *L'Osservatore Romano*, 24. března 2021, 8.

42 Pius XII., encyklika *Haurietis Aquas* (15. května 1956), č. 10: *AAS* 48 (1956), 321.

Ondřej Krétský,⁴³ svatý Germán Konstantinopolský⁴⁴ a svatý Jan Damašský,⁴⁵ a to v různých významech. Na Západě se s ním setkáváme častěji již od 12. století, ačkoli jako nauková teze se prosadil až v 17. století. V roce 1921 kardinál Mercier, arcibiskup z Mechelenu, za vědecké spolupráce Katolické univerzity v Lovani a s podporou biskupů, kléru a belgického lidu, požádal papeže Benedikta XV. o dogmatické definování univerzálního Mariina prostřednictví; papež to však neudělal a schválil pouze svátek se zvláštní mší a officium Panny Marie Prostřednice.⁴⁶ Od té doby až do roku 1950 probíhalo teologické zkoumání této otázky, které mělo dospět do přípravné fáze Druhého vatikánského koncilu. Koncil se však nepustil do dogmatických prohlášení⁴⁷ a dal přednost tomu, že nabídne rozsáhlou syntézu „katolické nauky ohledně místa, jaké přesvatá Panna Maria zaujímá v tajemství Krista a církve“.⁴⁸

43 Srov. sv. Ondřej Krétský, *In Nativitatem Mariae*, IV: PG 97, 865A.

44 Srov. sv. Germán Konstantinopolský, *In Annuntiationem s. Deiparae*: PG 98, 322BC.

45 Srov. sv. Jan Damašský, *In dormitionem Deiparae* I: PG 96, 712B–713A.

46 Dne 12. ledna 1921 Benedikt XV., na žádost kardinála Désiré-Josepha Merciera, udělil belgické církvi officium a mši o Panně Marii „Prostřednici všech milostí“, které se měly slavit 31. května. Apoštolský stolec později udělil – po předchozí žádosti – totéž officium a mši i mnoha dalším diecézím a řeholním kongregacím: srov. *AAS* 13 (1921), 345.

47 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 62: *AAS* 57 (1965), 63; Papežská mezinárodní mariánská akademie, *Un nuovo dogma mariano?: L'Osservatore Romano*, 4. června 1997, s. 10: „Konstituce *Lumen gentium*, která po uvážené volbě neobsahuje dogmatické vymezení mediace, byla schválena 2151 hlasy pro z 2156 hlasujících [...]. Pouhých 33 let po promulgaci *Lumen gentium* se církevní, teologický a exegetický horizont podstatně nezměnil.“ Toto prohlášení Papežské mezinárodní mariánské akademie se připojuje k deklaraci teologické komise vytvořené v rámci XII. mezinárodního mariologického kongresu (Čenstochová, 12.–24. srpna 1996), která považovala za nevhodné pokračovat v dogmatickém vyhlášení Marie jako „prostřednice“, „spoluvykupitelky“ a „přímluvkyně“. Srov. Teologická komise čenstochovského kongresu, *Richiesta di definizione del dogma di Maria Mediatrix, Corredentrice e Avvocata. Dichiarazione della Commissione teologica del Congresso di Czestochowa: L'Osservatore Romano*, 4. června 1997, 10.

48 Sv. Pavel VI., promluva při zakončení třetího zasedání II. vatikánského koncilu (21. listopadu 1964): *AAS* 56 (1964), 1014. Český překlad in

24. Biblické tvrzení vztahující se k výlučnému prostřednictví Krista je zřejmé. Kristus je jediný Prostředník: „Je totiž jenom jediný Bůh a jenom jediný prostředník mezi Bohem a lidmi: člověk Kristus Ježíš, který vydal sám sebe jako výkupné za všechny“ (1 Tim 2,5–6). Církev toto jedinečné postavení Krista vysvětlila tím, že jako věčný a nekonečný Syn hypostaticky spojuje sám se sebou lidství, které na sebe vzal. Toto postavení přísluší výlučně jeho lidství a důsledky z něho vyplývající lze vztáhnout pouze na Krista. V tomto přesném smyslu je role vtěleného Slova výlučná a jedinečná. Před touto evidencí zjeveného Božího slova je nezbytná zvláštní opatrnost při užívání titulu „Prostřednice“ ve vztahu k Marii. Vzhledem k tendenci rozšiřovat rozsah Mariiiny spolupráce vycházející z tohoto termínu je vhodné přesně vymežit jak jeho cenný dosah, tak i jeho meze.

25. Na jedné straně nemůžeme přehlížet velmi časté užití pojmu „prostřednictví“ v nejrůznějších oblastech společenského života, kde je chápán jednoduše jako spolupráce, pomoc, přímluva. Z tohoto důvodu je pak nevyhnutelně aplikován i na Marii v podřízeném smyslu a v žádném případě si nečiní nárok přidat jakoukoli účinnost či moc k jedinému prostřednictví Ježíše Krista, pravého Boha a pravého člověka.

26. Na druhou stranu je zřejmé, že Maria měla skutečnou prostřednickou roli, která umožnila vtělení Božího Syna do našeho lidství, neboť bylo nutné, aby Vykupitel byl „narozen z ženy“ (srov. Gal 4,4). Vyprávění o zvěstování ukazuje, že nešlo o prostřednictví pouze biologické, protože zdůrazňuje aktivní přítomnost Marie, která se dotazuje (srov. Lk 1,29–34) a přijímá s rozhodností: „*Fiat*“ (Lk 1,38). Tato Mariina odpověď otevřela brány vykoupění, které očekávalo celé lidstvo a svatí ji popsali s poetickým dramatismem.⁴⁹ Také na svatbě v Káně sehrává Maria roli prostřednice, když Ježíši předkládá potřeby

C. Pospíšil (ed.), *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2013, s. 136.

49 Srov. sv. Bernard z Clairvaux, *Hom. in laudibus Virginis Matris*, IV, 8: PL 183, 83CD–84AB.

novomanželů (srov. Jan 2,3) a když žádá služebníky, aby se řídili Ježíšovými pokyny (srov. Jan 2,5).

27. V rámci Druhého vatikánského koncilu se pojem *prostřednictví* vztahuje především na Krista a někdy také na Marii, avšak ve zjevně podřízeném smyslu.⁵⁰ Koncil však ve vztahu k Marii upřednostnoval jinou terminologii, zaměřenou na spolupráci⁵¹ nebo na mateřskou pomoc.⁵² Učení koncilu jasně formuluje perspektivu Mariiny *mateřské přímlyvy* výrazy jako „mnohonásobná přímlyva“ a „mateřská ochrana“.⁵³ Tyto dva aspekty spolu tvoří specifickou podobu Mariiny spolupráce na působení Krista skrze Ducha. Ve vlastním smyslu nemůžeme hovořit o jiném prostřednictví milosti než o té, kterou je vtělený Boží Syn.⁵⁴ Z tohoto důvodu je třeba vždy připomínat – a neskrývat – křesťanské přesvědčení, že „je třeba pevně věřit, jako ve stálý prvek víry církve, v pravdu o Ježíši Kristu, Božím Synu, Pánu a jediném spasiteli, který v události svého vtělení, smrti a vzkříšení dovršil dějiny spásy, jež mají v něm svou plnost a svůj střed“.⁵⁵

Maria v jediném prostřednictví Krista

28. Zároveň je třeba připomenout, že jedinečnost Kristova prostřednictví je „inkluzivní“, to znamená, že Kristus umožňuje různé formy účasti na uskutečňování svého spásného plánu, protože ve společenství s ním můžeme být všichni – určitým způsobem – spolupracovníky Božími, „prostředníky“ jedni pro druhé (srov. 1 Kor 3,9). Právě proto, že má Kristus svrchovanou a nekonečnou moc, může své bratry uschopnit k tomu, aby byli schopni skutečné spolupráce při naplňování jeho záměrů. Druhý vatikánský koncil potvrdil, že „jediné prostřednictví Vykupitele nevylučuje, nýbrž vyvolává rozličnou

50 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 55–62: *AAS* 57 (1965), 59–63.

51 Srov. tamtéž, č. 53, 56, 61, 63: *AAS* 57 (1965), 59; 60; 63; 64.

52 Srov. tamtéž, č. 60, 62, 63, 65: *AAS* 57 (1965), 62; 63; 64; 65.

53 Srov. tamtéž, č. 62: *AAS* 57 (1965), 63.

54 Srov. František, generální audience (24. března 2021): *L'Osservatore Romano*, 24. března 2021, 8.

55 Kongregace pro nauku víry, Deklarace *Dominus Iesus* (6. srpna 2000), č. 13: *AAS* 92 (2000), 754–755.

spolupráci tvorů, vyplývající z účasti na jediném zdroji“.⁵⁶ Proto „je třeba prohloubit obsah této účasti na prostřednictví, jež musí vždycky zůstat poměřována principem jediného prostřednictví Kristova“.⁵⁷ Platí, že církev se rozprostírá v čase a všude sděluje účinky velikonoční události Krista⁵⁸ a že Maria zaujímá jedinečné místo v srdci matky církve.⁵⁹

29. Účast Marie na díle Kristově se stává zřejmou, vychází-li se z přesvědčení, že zmrtvýchvstalý Pán povznáší, proměňuje a uschopňuje věřící, aby s ním spolupracovali na jeho díle. To se neděje z nějaké slabosti, neschopnosti či potřeby samotného Krista, nýbrž právě z jeho slavné moci, která je nás schopna velkoryse a nezištně zapojit jako spolupracovníky jeho díla. V tomto případě je potřeba zvláště zdůraznit právě toto: když nám dovoluje jej doprovázet a pod vlivem jeho milosti ze sebe vydávat to nejlepší, jsou to jeho moc a jeho milosrdenství, které jsou nakonec oslavovány.

Plodní v oslaveném Kristu

30. Následující text je v souvislosti s tímto tématem zvlášť poučný: „Kdo věří ve mne, i ten bude konat skutky, které já konám, ba ještě větší bude konat, protože já odcházím k Otci“ (Jan 14,12). Věřící, sjednocení s Kristem vzkříšeným, tím, který se navrátil do Otcova lůna, mohou konat skutky, jež převyšují zázraky pozemského Ježíše, vždy však díky svému spojení vírou s oslaveným Kristem. To se projevilo například v obdivuhodném rozmachu prvotní církve, protože Zmrtvýchvstalý dal své církvi účast na tomto svém díle (srov. Mk 16,15). Tak se jeho sláva nezmenšila, nýbrž se ještě více zjevila tím, že se

56 II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 62: AAS 57 (1965), 63.

57 Kongregace pro nauku víry, Deklarace *Dominus Iesus*, č. 14: AAS 92 (2000), 755.

58 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 1: AAS 57 (1965), 5; František, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium* (24. listopadu 2013), č. 112: AAS 105 (2013), 1066.

59 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 65: AAS 57 (1965), 64–65; František, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium*, č. 288: AAS 105 (2013), 1136.

ukázala jako moc schopná proměňovat věřící a činit je plodnými společně s ním.

31. U církevních otců našlo toto pojetí zvláštní výraz v komentáři k Janově evangeliu (7,37–39), protože někteří vykládali Kristův příslib „proudu živé vody“ jako odkaz na věřící. To znamená, že samotní věřící, proměnění Kristovou milostí, se stávají prameny pro druhé. Órigenés vysvětloval, že Pán naplňuje to, co oznámil v Jan 7,38, protože z nás nechává vytrysknout proudy vody: „Duše lidské bytosti, která je obrazem Boha, může v sobě obsahovat a ze sebe vydávat studny, prameny a řeky.“⁶⁰ Svatý Ambrož doporučoval pít z otevřeného boku Kristova, „aby se v tobě rozmnožil pramen vody tryskající k životu věčnému“.⁶¹ Svatý Tomáš Akvinský to vyjádřil tvrzením, že pokud se věřící „spěchá dělit s ostatními o různé dary milosti, které přijal od Boha, z jeho nitra tryská živá voda“.⁶²

32. Jestliže to platí o každém věřícím, jehož spolupráce s Kristem se stává tím plodnější, čím více se nechává proměňovat milostí, tím spíše to musí být řečeno o Marii, a to jedinečným a vrcholným způsobem. Ona je „milostiplná“ (Lk 1,28), která řekla, aniž by kladla překážky Božímu dílu: „Jsem služebnice Páně: ať se mi stane podle tvého slova!“ (Lk 1,38). Je Matkou, která dala světu Původce vykoupení a milosti, která stála pevně pod křížem (srov. Jan 19,25), když trpěla spolu se Synem a obětovala bolest svého mateřského srdce probodeného mečem (srov. Lk 2,35). Zůstala s Kristem spojená od vtělení až po kříž a zmrtvýchvstání způsobem výlučným a převyšujícím vše, co se může stát jakémukoli věřícímu.

33. To vše ne pro její vlastní zásluhy, ale proto, že na ni byly plně, zvláštním a předem daným způsobem aplikovány zásluhy Krista ukřižovaného, ke slávě jediného Pána a Spasitele.⁶³ Maria je zkrátka

60 Órigenés, *Hom. in Numeros*, XII, 1: PG 12, 657.

61 Sv. Ambrož, *Epistula* 11, 24: PL 16, 1106 D.

62 Sv. Tomáš Akvinský, *Super Ioannem*, cap. 7, lect. 5.

63 Srov. Pius IX., apoštolská konstituce *Ineffabilis Deus* (8. prosince 1854): *Pontificis Maximi Acta. Pars prima*, Romae 1854, 616: „... blažená Panna Maria v prvním okamžiku svého početí, díky zvláštní milosti a výsadě ze

chvalozpěvem na účinnost Boží milosti, takže jakékoli dosvědčování její krásy okamžitě odkazuje k oslavě zdroje veškerého dobra: Trojice. Nesrovnatelná velikost Marie spočívá v tom, co přijala, a v její důvěřivé ochotě nechat se naplnit Duchem. Když se snažíme přičítat jí aktivní funkce paralelní s funkcemi Krista, vzdalujeme se té nesrovnatelné krásy, která je jí vlastní. Výraz „sdílené prostřednictví“ může vyjadřovat přesný a cenný význam Mariina postavení, avšak není-li náležitě pochopen, může jej snadno zastřít, či dokonce mu protiřечit. Kristovo prostřednictví, které může být v určitých ohledech „inkluzivní“ či sdílené, je v jiných ohledech výlučné a nesdílitelné.

Matka věřících

34. V případě Marie se toto prostřednictví uskutečňuje *materšským* způsobem,⁶⁴ právě tak, jak jednala v Káně⁶⁵ a jak to bylo potvrzeno pod křížem.⁶⁶ Papež František to vysvětlil takto: „Ona je Matka. A toto je titul, který dostala od Ježíše právě tam, v okamžiku kříže (srov. Jan 19,26–27). Tvoji synové, ty jsi Matka. [...] dostala dar být jeho Matkou a povinnost doprovázet nás jako Matka, být naší Matkou.“⁶⁷

35. Titul *Matka* má své kořeny v Písmu svatém a u svatých otců. Byl předložen Magisteriem a jeho obsah se rozvinul až k formulaci Druhého vatikánského koncilu⁶⁸ a k výrazu *duchovního mateřství* v encyklice *Redemptoris Mater*.⁶⁹ Toto duchovní mateřství Marie pramení

strany všemohoucího Boha, s ohledem na zásluhy Ježíše Krista, Spasitele lidského rodu, byla uchráněna od jakékoli poskvrny dědičné viny“ (DH 2803); český překlad in C. Pospíšil, *Nanebevzetí Bohorodičky ve světle dokumentů Magisteria*, Matice cyrilometodějská, Olomouc 2000, s. 40.

64 Srov. sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 38: *AAS* 79 (1987), 411.

65 Srov. tamtéž, č. 21: *AAS* 79 (1987), 387–389.

66 Srov. tamtéž, č. 23: *AAS* 79 (1987), 390–391.

67 František, *Denní meditace: Bolestná Matka, učednice a matka* (3. dubna 2020): *L'Osservatore Romano*, 4. dubna 2020, 8.

68 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 55–62: *AAS* 57 (1965), 59–63.

69 Srov. sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 44: *AAS* 79 (1987), 421.

z jejího tělesného mateřství Syna Božího. Tím, že skrze své svobodné a ve víře přijaté poslání fyzicky zrodila Krista, zrodila Panna ve víře všechny křesťany, kteří jsou údy mystického Těla Kristova, to znamená, zrodila *celého Krista*, hlavu i údy.⁷⁰

36. Účast Panny Marie jako Matky na životě Syna – od vtělení až po kříž a zmrtvýchvstání – propůjčuje její spolupráci na vykupitelském díle Krista jedinečný a neopakovatelný rys a má zvláštní význam pro církev, „když uvažuje o duchovním mateřství Marie vůči všem údům mystického Těla; když ji v důvěřivé prosbě vzývá a zakouší její přímluvu jako své Přímluvkyně a Pomocnice“.⁷¹ Tento mateřský aspekt charakterizuje vztah Panny ke Kristu i její spolupráci ve všech okamžicích díla spásy. Ve svém poslání Matky má Maria jedinečný vztah k Vykupiteli a také k vykoupeným, mezi nimiž je tou první ona sama. „Maria je *typos* (vzor) církve a nového zrození, které se v ní uskutečňuje“, ale ještě více je symbolem a „syntézou samotné církve“.⁷² Je to mateřství, které se rodí z jejího úplného darování sebe samé a z povolání stát se služebnicí tajemství.⁷³ V tomto mateřství Marie je shrnuto vše, co můžeme říci o mateřství podle milosti a o současném postavení Marie ve vztahu ke všem členům církve.

70 Srov. sv. Pavel VI., promluva na závěr III. zasedání II. vatikánského koncilu (21. listopadu 1964): *AAS* 56 (1964), 1015: Maria byla prohlášena „za Matku církve, tedy všech věřících i pastýřů“; český překlad in Pospíšil (ed.), *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2013, s. 138; *Katechismus katolické církve*, č. 963.

71 Sv. Pavel VI., apoštolská exhortace *Marialis cultus*, č. 22: *AAS* 66 (1974), 133.

72 Srov. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*. 3. díl: *Le persone del dramma*, Milano 1983, 308.

73 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 56: *AAS* 57 (1965), 60: „zasvětila se cele jako služebnice Páně osobě a dílu svého syna a pod ním a s ním – z milosti všemohoucího Boha – sloužila tajemství vykoupení.“

37. Duchovní mateřství Marie má několik charakteristických rysů:

a) Zakládá se na tom, že je Matkou Boží, a rozvíjí toto mateřství směrem k učedníkům Kristovým⁷⁴ a také ke všem lidem.⁷⁵ V tomto smyslu je Mariina spolupráce jedinečná a odlišuje se od spolupráce „ostatních tvorů“.⁷⁶ Její přímluva nemá povahu kněžského zprostředkování, jaké náleží Kristu, ale spadá do řádu a analogie mateřství.⁷⁷ Pán ke svému dílu připojuje Mariinu přímluvu a dary, které k nám od něj přicházejí, tak jsou mateřské, naplněné něhou a blízkostí Matky,⁷⁸ o kterou se s námi Ježíš rozhodl podělit (srov. Jan 19,27).

b) Mariina mateřská spolupráce je v Kristu, a tudíž je *sdílená*, to znamená, že jde o „úcast na tomto jediném prameni, jímž je vlastní Kristovo prostřednictví“.⁷⁹ Maria zcela osobním způsobem vstupuje do jediného Kristova prostřednictví.⁸⁰ Mateřská funkce Marie „nikterak nezastiňuje ani nezmenšuje toto jedinečné prostřednictví Krista, ale ukazuje jeho účinnost. Veškerý spasitelný vliv blahoslavené Panny na lidi“ pramení „z nadbytku Kristových zásluh; proto

74 Srov. sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 23: AAS 79 (1987), 391.

75 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 69: AAS 57 (1965), 66: „Matka Boží a matka lidí.“

76 Sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 38: AAS 79 (1987), 411; srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 61: AAS 57 (1965), 63. Obsah duchovního mateřství Marie je přítomen v nejstarších patristických textech a má svůj biblický základ především v Janově evangeliu, konkrétně ve scéně pod křížem.

77 Srov. sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 21: AAS 79 (1987), 388: „[v Janově popisu v Káně se rýsuje to, čím se konkrétně] projevuje toto nové mateřství duchovní, a ne jenom tělesné. Projevuje se totiž v Mariině starostlivé péči o lidi, v tom, jak jim vychází vstříc v celé šíři jejich potřeb a nedostatků.“

78 Srov. František, *Homilie na slavnost Matky Boží Marie*. 53. světový den míru (1. ledna 2020): AAS 112 (2020), 19.

79 Sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 38: AAS 79 (1987), 411–412; srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 62: AAS 57 (1965), 63.

80 Srov. sv. Jan Pavel II., generální audience: Maria, jedinečná spolupracovnice vykoupění (9. dubna 1997), č. 2: *L'Osservatore Romano*, 10. dubna 1997, 4: „Mariina spolupráce se uskutečnila během samotné události a z titulu matky; vztahuje se tedy na celé Kristovo dílo spásy.“

se zakládá na jeho prostřednictví, zcela na něm závisí a z něho čerpá veškerou svou účinnost“.⁸¹ Ve svém mateřství Maria *není překážkou mezi lidmi a Kristem*; naopak, její mateřská funkce je nerozlučně spojena s Kristovou a je k němu orientována. Takto chápané Mariino mateřství si nečiní nárok oslabit jedinečnou úctu, která náleží pouze Kristu, nýbrž ji má podněcovat.⁸² Je proto nutné vyvarovat se titulů a výrazů vztahovaných na Marii, které by ji představovaly jako jakýsi „hromosvod“ tváří v tvář Pánově spravedlnosti, jako by Maria byla nutnou alternativou k nedostatečnému Božímu milosrdenství. Druhý vatikánský koncil připomněl, jaká má být úcta vzdávaná Marii: úcta nasměrovaná „ke christologickému středu křesťanské víry tak, že ,když je ctěna Matka, je náležitě poznáván, milován a oslavován i Syn““.⁸³ Nakonec je mateřství Marie podřízeno⁸⁴ Otcovu vyvolení, dílu Kristovu a působení Ducha Svatého.

c) Církev není pouze referenčním bodem Mariina duchovního mateřství: právě svátostná dimenze církve je místem, v němž se její mateřská funkce neustále projevuje.⁸⁵ Maria působí s církví, v církvi a pro církev. Výkon jejího mateřství se uskutečňuje v církevním společenství, nikoli mimo něj; vede církev a doprovází ji. Církev se od Marie učí vlastnímu mateřství:⁸⁶ v přijímání Božího slova, které evangelizuje, přivádí k obrácení a ohlašuje Krista; v daru svátostného života křtu a eucharistie; a v mateřské výchově a formaci, jež pomáhá

81 II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 60: *AAS* 57 (1965), 62; *Katechismus katolické církve*, č. 970.

82 Srov. František, generální audience (24. března 2021): *L'Osservatore Romano*, 24. března 2021, 8: „[Maria] ukazuje na Prostředníka: ona je *Hodégéttria*. V křesťanské ikonografii je její přítomnost všude, někdy i velmi výrazná, ale vždy ve vztahu k Synu a ve funkci, která se k němu vztahuje. Její ruce, její oči, její postoj jsou ,živým katechismem‘ a vždy ukazují na osu, na střed: Ježíše. Maria je zcela obrácena k němu.“

83 Sv. Jan Pavel II., apoštolský list *Rosarium Virginis Mariae* (16. října 2002), č. 4: *AAS* 95 (2003), 8; cituje II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 66: *AAS* 57 (1965), 65.

84 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 62: *AAS* 57 (1965), 63: „podřízená Mariina úloha“.

85 Srov. sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 40: *AAS* 79 (1987), 414–415.

86 Srov. tamtéž, č. 43: *AAS* 79 (1987), 420.

Božím dětem rodit se a růst.⁸⁷ Proto lze říci, že „plodnost církve je též plodnost jako plodnost Marie; uskutečňuje se v životě jejích členů v té míře, v jaké ‚v malém‘ znovuprožívají to, co žila Matka, totiž když milují podle lásky Ježíšovy“.⁸⁸ Maria jako Matka, podobně jako církev, doufá, že v nás bude zrozen Kristus,⁸⁹ a nikoli že by zaujala jeho místo. Proto „díky hojnému prameni, který prýští z otevřeného Kristova boku, se církev, Maria a všichni věřící různým způsobem stávají proudy živé vody. Tímto způsobem ukazují Kristus svou slávu v naší malosti a skrze ni.“⁹⁰

Přímluva

38. Maria je spojena s Kristem jedinečným způsobem díky svému mateřství a díky tomu, že je plná milosti. To naznačuje andělský pozdrav (srov. Lk 1,28), který používá slovo (*kecharitōmenē*), jež se nachází pouze zde a nikde jinde v Bibli. Ta, která ve svém lůně přijala moc Ducha Svatého a stala se Matkou Boží, se prostřednictvím téhož Ducha stává Matkou církve.⁹¹ Pro tuto zvláštní jednotu mateřství a milosti má její modlitba za nás hodnotu a účinnost, které nelze srovnat s žádnou jinou přímluvou. Svatý Jan Pavel II. spojoval titul „prostřednice“ s touto funkcí mateřské přímluvy, protože ona „se staví ‚doprostřed‘, tedy působí jako prostřednice, ne jako někdo cizí, ale z pozice matky si je vědoma, že jako taková může – ba ‚má právo‘ – předkládat Synu potřeby lidí“.⁹²

87 Srov. František, proslov při modlitbě svatého růžence v papežské bazilice Santa Maria Maggiore (4. května 2013): *L'Osservatore Romano*, 6.–7. května 2013, 7.

88 Lev XIV., homilie při Jubileu Svatého stolce (9. června 2025): *L'Osservatore Romano*, 10. června 2025, 2.

89 Srov. František, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium*, č. 285: *AAS* 105 (2013), 1135.

90 Týž, Encyklika *Dilexit nos. O lidské a božské lásce Srdce Ježíše Krista* (24. října 2024), č. 176: *AAS* 116 (2024), 1424.

91 Srov. týž, generální audience (18. listopadu 2020): *L'Osservatore Romano*, 18. listopadu 2020, 11.

92 Sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 21: *AAS* 79 (1987), 388–389.

39. Katolická víra čte v Písmu, že ti, kdo jsou s Bohem v nebi, mohou nadále konat podobné skutky lásky tím, že se za nás přimlouvají a doprovázejí nás. Vidíme například, že andělé jsou „poslání k tomu, aby sloužili těm, kdo mají jako dědictví dostat spásu“ (Žid 1,14). Mluví se o poslání, která andělé vykonávají (srov. Tob 5,4; 12,12; Sk 12,7–11; Zj 8,3–5). Jsou andělé, kteří pomáhají Ježíši na poušti, když byl pokoušen (srov. Mt 4,11), a v okamžicích jeho utrpení (srov. Lk 22,43). V žalmu nám je slíbeno, že Bůh „svým andělům vydal o tobě příkaz, aby tě střežili na všech tvých cestách“ (Ž 91,11).

40. Tyto texty nám ukazují, že nebe není zcela odděleno od země. To otevírá možnost, aby pro nás byla získána přímluva těch, kdo jsou v nebi. Kniha Zachariášova nám představuje Božího anděla, který říká: „Hospodine zástupů, jak dlouho ještě nebudeš mít slitování s Jeruzalémem a judskými městy, na které se hněváš? Je to už sedmdesátý rok!“ (Zach 1,12). Podobně mluví Apokalypsa o „zabitých“, o mučednících v nebi, kteří zasahují tím, že prosí Boha, aby jednal na zemi a vysvobodil nás z nespravedlnosti: „Uviděl jsem pod oltářem duše těch, kteří byli zabiti pro Boží slovo a pro svědectví, které vydali. A volali ze všech sil: ‚Pane svatý a věrný, kdy konečně vykonáš soud a potrestáš obyvatele země za to, že prolili naši krev?‘“ (Zj 6,9–10). Již v židovsko-helénistické tradici existovalo přesvědčení, že se spravedliví po smrti přimlouvají za lid (srov. 2 Mak 15,12–14).

41. Maria, která v nebi miluje „ostatní ze svého potomstva“ (srov. Zj 12,17) – stejně jako kdysi doprovázela modlitbu apoštolů, když přijali Ducha Svatého (srov. Sk 1,14) – i nyní doprovází naše modlitby svou mateřskou přímlovou. Tím pokračuje v postoji služby a soucit, který projevila na svatbě v Káně (srov. Jan 2,1–11), a i dnes se obrací k Ježíši se slovy: „Už nemají víno“ (Jan 2,3). V jejím chvalozpěvu vidíme Marii jako ženu svého lidu, která chválí Boha, protože „ponížené povýšil, hladové nasýtil dobrými věcmi“ (Lk 1,52–53), protože se ujal „svého služebníka Izraele, pamatoval na své milosrdenství, jak slíbil našim předkům“ (Lk 1,54–55). A rozpoznáváme její pohotovost, když se bez prodlení vydala na pomoc sestřenici Alžbětě (srov. Lk 1,39–40). Proto Boží lid pevně důvěřuje její přímlově.

42. Mezi vyvolenými a oslavenými spolu s Kristem je jeho Matka na prvním místě, a proto můžeme tvrdit, že existuje jedinečná spolupráce Marie na spasitelném díle, které Kristus uskutečňuje ve své církvi. Jde o přimluvu, jež ji činí mateřským znamením Pánova milosrdenství. Tímto způsobem, protože to tak on svobodně chtěl, propůjčuje Pán svému jednání vůči nám mateřskou tvář.⁹³

Mateřská blízkost

43. Přítomnost různých mariánských pobožností, obrazů a svatyní dosvědčuje ono konkrétní Mariino mateřství, které se přibližuje životu svých dětí. Jako příklad může posloužit zjevení Matky svatému indiánu Juanu Diegovi na hoře Tepeyac. Maria jej oslovuje něžnými slovy matky: „Mé malé dítě, můj Juanito.“ A tváří v tvář nesnázím, které jí svatý Juan Diego vyjadřuje při plnění svěřeného poslání, Maria odhaluje sílu svého mateřství: „Copak zde nejsem já, která jsem tvou Matkou? [...] Nejsi snad v záhybu mého pláště, v mém náručí?“⁹⁴

44. Zkušenost Mariiny mateřské něhy, kterou prožil svatý Juan Diego, je osobní zkušeností křesťanů, kteří přijímají Mariinu náklonnost a svěřují do jejích rukou „potřeby každodenního života a s důvěrou otevírají své srdce, aby prosili o její mateřskou přimluvu a získali její uklidňující ochranu“.⁹⁵ Kromě mimořádných projevů její blízkosti existují neustálé a každodenní projevy jejího mateřství v životě všech jejích dětí. I když nežádáme o její přimluvu, projevuje se nám jako Matka, aby nám pomohla rozpoznat Otcovu lásku, kontempletovat spásný dar Krista a přijímat posvěcující působení Ducha. Její význam pro církev je tak velký, že pastýři musí zabránit jakékoli politické instrumentalizaci této mateřské blízkosti. Papež František opakovaně varoval a vyjádřil své znepokojení nad „ideologicko-kulturními

93 Srov. František, homilie na slavnost Matky Boží Marie (1. ledna 2024): AAS 116 (2024), 20.

94 J. L. Guerrero Rosado, *Nican Mopohua: Aquí se cuenta... el gran acontecimiento*, Cuautitlan 2003, č. 23, 119.

95 Sv. Jan Pavel II., generální audience (13. srpna 1997), č. 4: *L'Osservatore Romano*, 14. srpna 1997, 4.

návrhy různého druhu, které se chtějí zmocnit setkání jednoho lidu s jeho Matkou“.⁹⁶

Matka milosti

45. Toto chápání titulu „Matka věřících“ nám umožňuje hovořit také o působení Panny Marie ve vztahu k našemu životu milosti. Je však třeba poznamenat, že určité výrazy, které mohou být teologicky přijatelné, se mohou snadno zatížit obrazotvorností a symbolikou, jež ve skutečnosti předávají jiné, méně přijatelné obsahy. Maria je například představována tak, jako by měla zvláštní zásobu *milosti* oddělenou od Boha, přičemž se už tak zřetelně nepostřehne, že Pán ve své štedrě a svobodné všemohoucnosti chtěl, aby byla přidružena ke sdílení onoho božského života, který vyvěrá z jediného středu, jímž je Kristovo srdce, nikoli Maria.⁹⁷ Často je též představována nebo si ji lidé představují jako pramen, z něhož tryská každá milost. Vezmeme-li v úvahu, že přebývání Trojice [v člověku, pozn. překl.] (nestvořená milost) a účast na božském životě (stvořená milost) jsou neoddělitelné, nemůžeme se domnívat, že by toto tajemství mohlo být podmíněno „průchodem“ skrze Mariiny ruce. Takové představy povznášejí Marii způsobem, který může způsobit, že centralita samotného Krista zmizí, nebo je přinejmenším podmíněna. Kardinál Ratzinger vysvětloval, že titul *Marie, Prostřednice všech milostí* nemá jasné zakotvení v božském Zjevení,⁹⁸ a v souladu s tímto přesvědčením lze uznat obtíže, které s sebou nese jak v teologické reflexi, tak ve spiritualitě.

46. Abychom se těmto obtížím vyhnuli, je třeba chápat Mariino mateřství v řádu milosti jako *dispoziční* [tj. připravující k přijetí milosti,

96 František, homilie o svátku Panny Marie Guadalupské (12. prosince 2022): *AAS* 115 (2023), 53; srov. týž, homilie o svátku Panny Marie Guadalupské (12. prosince 2023): *AAS* 116 (2024), 12.

97 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 8: *AAS* 57 (1965), 11; František, encyklika *Dilexit nos* (24. října 2024), č. 96: *AAS* 116 (2024), 1398.

98 Srov. J. Ratzinger, zápis ze zasedání Feria IV. dne 21. února 1996, v Archivu Dikasteria pro nauku víry.

pozn. překl.]. Na jedné straně kvůli jeho *přímluvné* povaze,⁹⁹ neboť mateřská přímluva je výrazem oné „mateřské ochrany“,¹⁰⁰ která nám umožňuje rozpoznat v Kristu jediného Prostředníka mezi Bohem a lidmi. Na druhé straně *mateřská přítomnost* Marie v našem životě nevylučuje její různé skutky, které podněcují otevřenost našich srdcí působení Krista v Duchu Svatém. Tak nám rozličným způsobem pomáhá *disponovat se k životu milosti*, který do nás může vlít pouze Pán.

47. Naše spása je výhradním dílem spásné milosti Krista a nikoho jiného. Svatý Augustin tvrdil, že „toto království smrti ničí v každém člověku jedině milost Spasitele“¹⁰¹ a jasně to vysvětloval na vykoupení nespravedlivého člověka: „Kdo by však chtěl zemřít za bezbožného, za ničemu, za nepravého, ne-li Kristus sám, jenž je natolik nevinný, že může ospravedlnit i nespravedlivé? Proto jsme, moji bratři, neměli žádný zásluhový čin, ale pouze provinění. Avšak i když jsou lidské skutky takové, jeho milosrdenství [...] namísto zaslouženého trestu darovalo nezaslouženou milost [...] ne za cenu zlata či stříbra, ale za cenu jeho krve, již prolil.“¹⁰² Když se proto svatý Tomáš Akvinský ptá, zda může někdo jiný zasluhovat milost pro druhého, odpovídá, že „nikdo nemůže jinému předem zaslužit milost, leda Kristus sám“.¹⁰³ Žádný jiný člověk si ji nemůže v přísném smyslu (*de condigno*) zaslužit a o tomto bodě není žádná pochybnost: „Nikdo nemůže být spravedlivým, leda pro účast na zásluhách utrpení našeho Pána Ježíše Krista.“¹⁰⁴

99 Srov. sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 21: *AAS* 79 (1987), 389. Tento *rys přímluvné povahy* Mariina mateřského prostřednictví je stálým učením posledních papežů. Srov. Pius IX., apoštolská konstituce *Ineffabilis Deus: Pontificis Maximi Acta. Pars prima*, Romae 1854, 597–619; Lev XIII., encyklika *Adiutricem populi: ASS* 28 (1895–1896), 129–136; Pius X., encyklika *Ad diem illum: AAS* 36 (1903–1904), 455; Pius XII., encyklika *Ad Caeli Reginam*, č. 17: *AAS* 46 (1954), 636.

100 II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 62: *AAS* 57 (1965), 5–71, 63.

101 Sv. Augustin z Hippony, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 11, 13: CSEL 60, 14.

102 Týž, *Sermo* 23/A: CCSL 41, 322.

103 Sv. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, I–II, q. 114, a. 6, co.

104 Tridentýský koncil, 6. zasedání: *Dekret o ospravedlnění*, 7: DH 1530. Český překlad in A. Hrdina (ed.), *Dokumenty tridentského koncilu*, Krystal

Nicméně plnost milosti u Marie existuje také proto, že ji obdržela zcela nezištně, před jakýmkoli úkonem, „s ohledem na zásluhy Ježíše Krista, Spasitele lidského pokolení“.¹⁰⁵ Pouze zásluhy Ježíše Krista, který se vydal až do krajnosti, se uplatňují v našem ospravedlnění, jež má „jako poslední cíl věčné dobro účasti na Božím životě a je dílem větším než stvoření nebe i země“.¹⁰⁶

48. Můžeme se však podílet tím, že si přejeme dobro druhého, a je rozumné (*congruo*), že Bůh vyslyší toto přání lásky, které osoba vyjadřuje „svou modlitbou“ nebo „skrze skutky milosrdenství“.¹⁰⁷ Je pravda, že tento dar milosti může vylít pouze Bůh, protože „přesahuje míru přirozenosti“¹⁰⁸ a mezi naší přirozeností a jeho božským životem je nekonečná vzdálenost.¹⁰⁹ Nicméně Bůh to může učinit a naplnit touhy Matky, která se takto radostně připojuje k božskému dílu jako pokorná služebnice.

49. Stejně jako v Káně, Maria Kristu neříká, co má dělat. Ona se přimlouvá tím, že Kristu představuje naše nedostatky, potřeby a utrpení, aby on mohl jednat svou božskou mocí.¹¹⁰ „Už nemají víno“ (Jan 2,3). Také dnes nám pomáhá disponovat se k Božímu působení:¹¹¹ „Udělejte všechno, co vám řekne“ (Jan 2,5). Její slova nejsou pouhým návrhem, ale stávají se skutečnou mateřskou pedagogikou, která nás pod působením Ducha uvádí do hlubokého smyslu Kristova

OP, Praha 2015, s. 37.

105 Pius IX., apoštolská konstituce *Ineffabilis Deus: Pontificis Maximi Acta, Pars prima*, Romae 1854, 616.

106 Sv. Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, I–II, q. 113, a. 9, co.

107 Tamtéž, q. 114, a. 6, ad 3.

108 Tamtéž, q. 114, a. 5, co.

109 Srov. tamtéž, q. 114, a. 1, co.

110 Srov. sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 21: AAS 79 (1987), 389.

111 Srov. František, generální audience (8. června 2016): *L'Osservatore Romano*, 9. června 2016, 8.

tajemství.¹¹² Maria naslouchá, rozhoduje se a jedná,¹¹³ aby nám pomohla otevřít naši existenci Kristu a jeho milosti,¹¹⁴ neboť jedině on jedná v nejtajnějším nitru našeho bytí.

Kam může dosáhnout pouze Bůh

50. Jak nám připomíná *Katechismus*, posvěcující milost je „především a hlavně darem Ducha, který nás ospravedlňuje a posvěcuje“.¹¹⁵ Není to pouze pomoc, energie či schopnost, kterou člověk „vládne“, ale „nezasloužený dar, který nám Bůh dává ze svého života, vlitého do naší duše Duchem Svatým“,¹¹⁶ který lze popsat jako přebývání Trojice v nejhlubším nitru, jako přátelství s Bohem, jako smlouvu s Pánem. Pouze Bůh to může učinit, protože to znamená překonání „nekonečné“¹¹⁷ disproporce. Toto sebedarování Trojice, skrze které Bůh sám „vstoupí“ (*illabitur*) do duše,¹¹⁸ implikuje inherentní proměnu v nejhlubším nitru věřícího.¹¹⁹ Když svatý Tomáš Akvinský vysvětloval toto proniknutí do nitra lidského bytí, používal sloveso *illabi*, vyhrazené pouze Bohu, neboť jedině Bůh, který není stvořenou bytostí, může vstoupit do osobního nitra, aniž naruší svobodu a identitu osoby.¹²⁰ Jedině Bůh dosahuje nejvnitřnějšího středu osoby, aby ji povzněl a proměňoval, když se dává jako přítel, a proto „žádná stvořená bytost nemůže udělit milost“.¹²¹ Svatý Tomáš to opakuje i v souvislosti

112 Srov. týž, generální audience (24. března 2021): *L'Osservatore Romano*, 24. března 2021, 8; *Katechismus katolické církve*, č. 2764.

113 Srov. týž, *Slova při modlitbě svatého růžence* (31. května 2013): *L'Osservatore Romano*, 2. června 2013, 8.

114 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 61: *AAS* 57 (1965), 63.

115 *Katechismus katolické církve*, č. 2003.

116 Tamtéž, č. 1999.

117 Sv. Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, I–II, q.114, a. 1, co.; týž, *Quaestiones disputatae de Veritate*, 27, a. 3, ad 10.

118 Srov. týž, *Summa Theologiae*, III, q. 64, a. 1, co.: „[...] *solus Deus illabitur animae*“.

119 Srov. Tridentýský koncil, 6. zasedání, *Dekret o ospravedlnění*, 7: DH 1528–1531; *Kánony o ospravedlnění*, 11: DH 1561.

120 Srov. sv. Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 28, a. 2, ad 8; týž, *Summa contra gentiles*, II, cap. 98, n. 18; tamtéž, III, cap. 88, 6.

121 Srov. týž, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 27, a. 3, s.c. 5.

se svátostnou milostí: jako *první příčina* „pouze Bůh působí vnitřní účinek svátostí. A to jednak proto, že jedinež Bůh proniká do duše, v níž se svátostný účinek uskutečňuje, a na druhé straně žádná věc nemůže bezprostředně působit tam, kde není. A také proto, že milost, která je vnitřním účinkem svátostí, pochází výlučně od Boha.“¹²²

51. Podobně se vyjadřovali i jiní autoři;¹²³ mezi nimi stojí za zmínku svatý Bonaventura, který učil, že když Bůh působí posvěcující milostí v člověku, činí jej naprosto *bezprostředním*¹²⁴ vůči sobě. Bůh se prostřednictvím milosti zcela přibližuje člověku, s absolutní bezprostředností, s takovým „proniknutím“ do nitra, které může uskutečnit pouze on.¹²⁵ Samotná stvořená milost pak nepůsobí jako „prostředník“, nýbrž je přímým účinkem Božího přátelství, které se dotýká přímo lidského srdce. A tak, jelikož je to Bůh, kdo uskutečňuje proměnu osoby, když se dává jako přítel, není mezi Bohem a proměněným člověkem žádný prostředník.¹²⁶ Jen Bůh je schopen takto hluboce proniknout, aby posvěcoval, až se stává *naprosto bezprostředním*, a pouze on to může učinit, aniž by osobu zničil.¹²⁷

52. Věčný Syn, který má božskou přirozenost,¹²⁸ přijal ve vtělení lidskou přirozenost, která zaujímá jedinečné místo v ekonomii spásy. Hypostaticky sjednocena se Synem milostí, která „je bezpochyby nekonečná“,¹²⁹ se v tomto lidství „nachází milost ve své nejvyšší dokonalosti. Proto mu přemíra milosti, již obdržel, umožňuje [*competit sibi*],

122 Týž, *Summa Theologiae*, III, q. 64, a.1 co.

123 Mezi jinými: Gennadius z Marseille, *De Ecclesiasticis Dogmatibus*, 83: PL 58, 999B; také sv. Jan Kassián, *Collationes*, VII, 13: PL 49, 683A; dále Didymos Slepý, *O Duchu Svatém*, 60: PL 23, 158C.

124 Srov. sv. Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron*, XXI, 18: *Opera Omnia*, V, Quaracchi 1891, 434.

125 Srov. týž, *Sententiarum Lib.* I, d. 14, a. 2, q. 2, ad 2: *Opera Omnia*, I, Quaracchi 1891, 250.

126 Srov. tamtéž, q. 2, fund. 3, 251.

127 Srov. tamtéž, q. 2, fund. 8 a 4, 251–252.

128 Srov. sv. Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, I, q. 33. a. 3; tamtéž, III, q. 23, a. 4.

129 Týž, *Compendium theologiae*, I, č. 215; srov. týž, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 10.

aby ji sdílel druhým. To je jeho úkol jako hlavy.¹³⁰ Toto lidství má účast na udílení posvěcující milosti, která z něho přetéká či se „rozhojňuje“.¹³¹ Proto „*podle svého lidství* je principem veškeré milosti“, jako hlava, od níž milost přichází k druhým („*in alios transfunditur*“).¹³² Tato lidská přirozenost je neoddělitelná od naší spásy, neboť „vtělením se všechny spásonosné akce Božího Slova vždycky dějí v jednotě s lidskou přirozeností, kterou na sebe vzalo pro spásu všech lidí“.¹³³ Skrze tuto přijatou lidskou přirozenost „se jistým způsobem spojil s každým člověkem, on sám, Boží Syn“ a „svobodně prolil svou krev, a tak nám zasloužil život“.¹³⁴ Prostřednictvím milosti jsou věřící spojeni s Kristem a účastní se jeho velikonočního tajemství, takže s ním mohou prožívat důvěrné a jedinečné sjednocení, které svatý Pavel vyjadřoval těmito slovy: „Už nežiji já, ale žije ve mně Kristus“ (Gal 2,20).

53. Žádná lidská osoba, dokonce ani apoštolové či přesvatá Panna, nemůže vystupovat jako univerzální správce milosti. Jedině Bůh může darovat milost¹³⁵ a činí tak prostřednictvím Kristova lidství¹³⁶, neboť „Kristus-Člověk má plnost milosti jakožto jednorozený Syn Otce“.¹³⁷ Ačkoli je přesvatá Panna Maria v jedinečném smyslu „plná milosti“ a „Matka Boží“, je i ona – jako my – adoptivní dcerou Otce a také, jak píše básník Dante Alighieri, „dcerou svého Syna“.¹³⁸ Spolupůsobí v ekonomii spásy účastí odvozenou a podřízenou; proto je třeba

130 Týž, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 5, co.; srov. tamtéž, q. 2, a. 12; q. 7, a. 9; q. 48, a. 1.

131 Týž, *Compendium theologiae*, I, č. 214.

132 Týž, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 29, a. 5 co.

133 Kongregace pro nauku víry, deklarace *Dominus Iesus* (6. srpna 2000), č. 10: *AAS* 92 (2000), 750–751; srov. František, encyklika *Dilexit nos*, č. 59–63: *AAS* 116 (2024), 1386–1387.

134 II. vatikánský koncil, Pastorální konstituce *Gaudium et spes* (7. prosince 1965), č. 22: *AAS* 58 (1966), 1042–1043.

135 Srov. sv. Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, I–II, q. 112, a. 1, co.

136 Srov. týž, *Super Ioannem*, cap. I, v. 16, lectio 10; týž, *Summa Theologiae*, I–II, q. 112, a. 1, ad 1.

137 Týž, *Compendium theologiae*, I, č. 214.

138 Dante Alighieri, *Ráj*, XXXIII, 1.

jakékoli vyjádření o jejím „prostřednictví“ milosti chápat pouze ve vzdálené analogii s Kristem a jeho jediným prostřednictvím.¹³⁹

54. V dokonalé bezprostřednosti mezi člověkem a Bohem při sdílení milosti nemůže zasahovat ani Maria. Ani přátelství s Ježíšem Kristem, ani přebývání Trojice [v člověku, pozn. překl.] nelze chápat jako skutečnosti, které by k nám přicházely skrze Marii nebo svaté. V každém případě můžeme říci, že Maria toto dobro pro nás žádá a prosí o ně spolu s námi. Liturgie, která je rovněž *lex credendi*, nám dovoluje znovu potvrdit tuto spolupráci Marie, nikoli při zprostředkování milosti, nýbrž v mateřské přímlově. V liturgii slavnosti Neposkvrněného početí se totiž uvádí, když se vysvětluje, v jakém smyslu bylo Marii uděleno privilegium pro dobro lidu, že byla ustanovena jako „přímlovkyně milosti“,¹⁴⁰ tedy ta, která se přímlová a vyprošuje nám dar milosti.

55. Jak učí Druhý vatikánský koncil, „celý spasitelný vliv blahoslavené Panny na lidi [...] však nijak nepřekáží přímému spojení věřících s Kristem, nýbrž spíše jej podporuje“.¹⁴¹ Z tohoto důvodu je třeba vyvarovat se jakéhokoli popisu, který by navozoval – v novoplatónském smyslu – jakýsi postupný sestup milosti, jako by Boží milost přicházela prostřednictvím různých prostředníků – například Marie –, zatímco její pramen, Bůh, by zůstával oddělen od našeho srdce. Taková pojetí narušují správné chápání důvěrného, přímého a bezprostředního setkání, jež milost uskutečňuje mezi Pánem a srdcem věřícího.¹⁴² Faktem je, že jediné

139 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 60, 62: *AAS* 57 (1965), 62–63; sv. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, III, q. 26.

140 *Missale Romanum ex Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate S. Pauli PP. VI promulgatum S. Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, editio typica tertia, Typis Vaticanis 2008, 879. Český překlad preface ke slavnosti Panny Marie počaté bez poskvrny prvotního hříchu tuto formulaci (*advocatam gratiae*) neobsahuje. Pozn. překl.

141 II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 60: *AAS* 57 (1965), 62.

142 Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 2002.

Bůh ospravedlňuje.¹⁴³ Jedině trojjediný Bůh, jedině on nás pozvedá k překonání nekonečné disproporce, která nás odděluje od božského života; jedině on v nás uskutečňuje přebývání Trojice; jedině on do nás vstupuje, proměňuje nás a dává nám účast na svém božském životě. Marii se neprokazuje čest, když se jí připisuje jakékoli prostřednictví při uskutečňování tohoto výhradně božského díla.

Prýštící živá voda

56. Přestože je Maria plná milosti a dobro má vždy tendenci se sdílet, snadno vznikne představa jakéhosi „přetékání“ milosti, kterou Maria má – představa, žež může mít přiměřený význam pouze tehdy, pokud neodporuje tomu, co bylo dosud řečeno. Nevytváří žádnou obtíž, pokud se jedná především o ty formy spolupráce, které jsme již zmínili (přímluva a mateřská blízkost, žež vybízí k otevření srdce posvěcující milosti) a které Druhý vatikánský koncil představil jako různé formy spolupráce ze strany tvora „vyplývající z účasti na jediném zdroji“.¹⁴⁴

57. Zásadně dispozitivní charakter spolupráce věřících – a především Marie – při sdílení milosti se odráží v tradičním výkladu „proudů vod“, které tryskají ze srdce věřících (srov. Jan 7,38). Ačkoli jde o mocný obraz, jenž by mohl být chápán tak, jako by věřící byli kanály dokonalého předávání posvěcující milosti, otcové církve – když mají vyložit způsob tohoto proudění řek Ducha – jej přece jen vztahují k úkonům dispozitivního rázu. Jde například o kázání, vyučování a další formy předávání daru zjeveného slova.

58. Órigenés vztahuje „obraz proudů vod“ k poznávání Písma nebo k vnímání [jeho] duchovních smyslů.¹⁴⁵ Pro svatého Cyrila Alexandrijského je toto přetékání vod vyučováním o tajemstvích víry¹⁴⁶, „čistou

143 Srov. sv. Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a.3, ad 4. *Ospravedlnit*, stejně jako *tvorit*, „může být učiněno bezprostředně pouze Bohem“.

144 II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 62: *AAS* 57 (1965), 63.

145 Srov. Órigenés, *Hom. in Genesim*, XIII, 3–4: PG 12, 232B–234CD.

146 Srov. sv. Cyril Alexandrijský, *Comm. in Ioannis*, II, 4, 13–14: PG 73, 300C.

mystagogií“ v jejím hlubokém významu, jež není pouze intelektuální, ale dotýká se disponovanosti či přípravě celého člověka.¹⁴⁷ Svatý Cyril Jeruzalémský má za to, že se jedná o učení Písma, když vede ke světu.¹⁴⁸ Svatý Jan Zlatoústý zmiňuje moudrost Štěpána či autoritu Petrova slova.¹⁴⁹ Svatý Ambrož říká: „Řekami jsou ti, kdo svýma ušima Boží slovo slyší a mluví, aby vkládali Slovo do srdcí jednotlivých lidí,¹⁵⁰ a aplikuje to takto: „Ať tryská voda nebeské nauky [...] ať rosa Pánova slova“ – srdce všech¹⁵¹ – „nasákne.“¹⁵² Také pro svatého Jeronýma je voda učení Spasitele,¹⁵³ stejně jako pro svatého Řehoře Velikého, jenž zároveň učí, že jde o „zbožnou vůli vůči bližnímu“.¹⁵⁴ Tyto výklady proudí živé vody, které proudí z věřících a soustředí se na poznání Písma a příslušných tajemství, neodkazují obecně k pouhému intelektuálnímu poznání, nýbrž k poznání moudrosti a k osvětlení srdce, aby se otevřelo samotné skutečnosti tajemství.

59. U různých Otců a učitelů církve nacházíme navíc širší výklad, v němž jsou kromě kázání a katecheze zahrnuty také skutky pomoci bližnímu v jeho potřebách či svědectví lásky. Tak svatý Hilarius chápe řeky živé vody jako díla Ducha Svatého skrze ctnosti, které působí k dobru bližních.¹⁵⁵ Svatý Augustin vztahuje tento obraz k „dobrotě, s níž se touží pomoci bližnímu“.¹⁵⁶ Ve středověku toto pojetí pokračovalo až k svatému Tomáši Akvinskému, pro něhož se řeky živé vody projevují tehdy, když „někdo spěchá dávat bližnímu rady a sdílet s druhými různé dary milosti, které obdržel od Boha; z jeho nitra pak tryskají živé vody“.¹⁵⁷

147 Srov. týž, *Comm. in Isaiam*, V, II, 1–2: PG 70, 1220A.

148 Srov. sv. Cyril Jeruzalémský, *Catechesis mystagogica* XVI, 11: PG 33, 932C.

149 Srov. sv. Jan Zlatoústý, *Hom. in Ioannem*, 51, 1: PG 59, 283.

150 Sv. Ambrož, *Explanatio Psalmorum* XII, Ps. 48, 4, 2: PL 14, 1157A.

151 Týž, *De Noe*, 19, 70: PL 14, 395A.

152 Srov. týž, *Explanatio Psalmorum* XII, Ps. 48, 4, 2: PL 14, 1157A.

153 Srov. sv. Jeroným, *Comm. in Zachariam*, III, 14, 8.9: PL 25, 1528C.

154 Sv. Řehoř Veliký, *Hom. in Ezechielem*, I, 10, 6: PL 76, 888B.

155 Sv. Hilarius, *Tractatus in Psalmos*, 64, 14: PL 9, 421B.

156 Sv. Augustin z Hippo, *In Ioannes Evangelium*, 32, 4: PL 35, 1643D.

157 Sv. Tomáš Akvinský, *Super Ioannem*, cap. 7, lect. 5.

60. Když svatý Tomáš mluví o „rozličných darech milosti“ pro službu bližnímu, odkazuje na různé charismatické dary, neboť „jak se říká (1 Kor 12,10), jednomu je dán dar jazyků, jinému dar uzdravování atd.“.¹⁵⁸ Tento rozměr je přítomen také u svatého Cyrila Jeruzalémského, který uvádí, že proudy vody Ducha, jež se sdílejí skrze věřící, se projevují tehdy, když si Duch „slouží jazykem někoho jako charismatem moudrosti; jiným osvěcuje mysl darem prorocství; tomuto uděluje ducha vyhánění démonů [...] v některých posiluje mírnost a v jiných pravé milosrdenství; dalším ještě ukazuje, jak zachovávat půst a askezi“.¹⁵⁹

61. Něco podobného lze říci o výkladu Janova evangelia 14,12, kde se mluví o věřících, kteří konají „větší skutky“ (*meizona*) než pozemský Kristus. Věřící mají účast na Kristově díle v tom smyslu, že i oni určitým způsobem probouzejí víru druhých hlásáním slova. Je to jasně řečeno v Janovi 17,20b: „Kdo pro jejich slovo uvěří ve mne.“ Totéž naznačuje Jan 14,6–11, kde Kristovy skutky jsou ty, které zjevují Otce (v. 8). Skutky věřících, soustředěné na hlásání evangelia skrze slovo, se kladou do paralely ke Kristovým skutkům. Ježíš praví: „Když zachovali moje slovo, budou zachovávat i vaše“ (Jan 15,20c). A protože ten, kdo slyší Kristovo slovo, má život věčný (srov. Jan 5,24), Ježíš oznamuje, že další uvěří skrze slovo věřících (srov. Jan 17,20). Nejde však jen o slova, nýbrž také o výmluvné svědectví věřících, a právě proto Ježíš prosí Otce, aby byli věřící jedno, „aby svět uvěřil“ (Jan 17,21).

Láska, která se sděluje světu

62. Janovo evangelium těsně spojuje bratrskou lásku s tímto sdílením dobra. Výrok: „Jestliže mě milujete, budete zachovávat má přikázání“ (Jan 14,15) je totiž paralelní s výrokem: „Kdo věří ve mne, i ten bude konat skutky, které já konám“ (Jan 14,12). Když Kristus mluví o ovoci, které očekává od svých učedníků, nakonec jej ztotožňuje s bratrskou láskou (srov. Jan 15,16–17). Svatý Pavel pak – poté, co hovořil o různých mimořádných skutcích, které věřící mohou konat

158 Tamtéž; srov. týž, *Summa Theologiae*, II–II, q.178 a. 1 s. c.

159 Sv. Cyril Jeruzalémský, *Catechesis mystagogica* XVI, 12: PG 33, 934B.

(srov. 1 Kor 12) – ukazuje cestu ještě vznešenější, když říká: „Usilujte horlivě o větší dary (*ta meizona*). A ukážu vám cestu nejvznešenější (*kath'hyperbolēn*)“: lásku (1 Kor 12,31). Skutky lásky k bližnímu, ba i každodenní práce nebo úsilí proměňovat tento svět se tak stávají způsobem spolupráce na Kristově díle spásy.

63. V tomto smyslu se vyjadřovali také nedávni papežové. Svatý Jan XXIII. učil, že „když člověk koná své úkoly, i když mají časnou povahu, v jednotě s Ježíšem, božským Vykupitelem, každý čin se stává jakoby pokračováním jeho díla, proniknutým vykupitelskou mocí [...] a přispívá tak k rozšíření na druhé plodů vykoupení“.¹⁶⁰ Svatý Jan Pavel II. chápal tuto spolupráci jako obnovování dobra, společně s Kristem, které bylo ve světě poškozeno hříchem, protože „si Kristovo Srdce přeje, abychom s ním spolupracovali na obnově dobra a krásy“, a „to je to pravé zadostiučnění, které žádá Spasitelovo Srdce“.¹⁶¹ Papež Benedikt XVI. tvrdil, že „ti, kdo přijímají Boží lásku, jsou lidé ustanovení k tomu, aby byli nositeli lásky, jsou povoláni učinit ze sebe nástroje milosti, aby se Boží láska šířila a aby se vytvářely svazky vzájemné lásky. Na tuto dynamiku přijaté a darované lásky odpovídá sociální nauka církve.“¹⁶² A papež František učil, že podle svaté Terezie z Lisieux „nejde jen o to, dovolit Kristovu Srdci skrze naši naprostou důvěru rozlévat krásu své lásky v našem srdci, ale také o to, aby se skrze náš život dostala k druhým a proměňovala svět [...]. Nachází vyjádření ve skutečích bratrské lásky, jimiž budeme hojit rány církve a světa. Tak se uzdravující síle Kristova Srdce nabídnou nové způsoby vyjádření.“¹⁶³

64. Toto je spolupráce umožněná Kristem a podnícená působením Ducha, která se v případě Marie odlišuje od spolupráce jakéhokoli

160 Sv. Jan XXIII., encyklika *Mater et Magistra* (15. května 1961), č. 237: *AAS* 53 (1961), 462.

161 Sv. Jan Pavel II., dopis generálnímu představenému Tovaryšstva Ježíšova (Paray-le-Monial, 5. října 1986): *L'Osservatore Romano*, 19. října 1986, 7; cit. v: František, encyklika *Dilexit nos*, č. 182: *AAS* 116 (2024), 1427.

162 Benedikt XVI., encyklika *Caritas in veritate* (29 června 2009), č. 5: *AAS* 101 (2009), 643.

163 František, encyklika *Dilexit nos*, č. 198, 200: *AAS* 116 (2024), 1432.

jiného člověka materským charakterem, který jí přisoudil z kříže sám Kristus.

Kritéria

65. Jakýkoli jiný způsob chápání Mariiiny spolupráce v řádu milosti, zejména pokud by se Marii chtělo přisuzovat nějakou formu zásahu či zdokonalující instrumentality nebo druhotné příčiny při udělování posvěcující milosti,¹⁶⁴ by měl věnovat zvláštní pozornost několika kritériím již naznačeným v dogmatické konstituci *Lumen gentium*:

a) Máme promýšlet, jak Maria napomáhá naší „přímé“¹⁶⁵ jednotě s Pánem, kterou uskutečňuje on sám tím, že udílí milost, již můžeme přijmout pouze od Boha,¹⁶⁶ avšak aniž bychom chápali jednotu s Marií jako bezprostřednější než jednotu s Kristem. Toto riziko se objevuje zvláště v představě, že by nám Kristus dával Marii jako nástroj nebo druhotnou a dokonalou příčinu při udílení své milosti.

b) Druhý vatikánský koncil zdůraznil, že „celý spasitelný vliv blahoslavené Panny na lidi totiž neplyne z nějaké nutnosti, nýbrž jedně z Božího svobodného rozhodnutí“.¹⁶⁷ Tento vliv lze chápat pouze na základě svobodného rozhodnutí Boha, jenž – třebaže je jeho vlastní působení překypující a nadměrné – ji chce svobodně a nezištně přidružit ke svému dílu. Proto není dovoleno představovat Mariino působení tak, jako by ji Bůh potřeboval, aby mohl uskutečnit spásu.

164 Srov. sv. Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, I–II, q. 5, a. 6, co. e ad 1; týž, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 27, a. 3, s. c. 5. Tomášovy argumenty, které vysvětlují, proč žádné stvoření nemůže udělovat milost, ale jen Bůh, nemohou být považovány za překonané, ani v jeho vlastním díle, ani později.

165 Srov. II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 60: *AAS* 57 (1965), 62; srov. sv. Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, I, q. 25, art. 3, ad 4; týž, *Scriptum super Sententiis*, II, d. 26, q. 1, a. 2, co.; tamtéž, IV, d. 5, q. 1, a. 3, qc. 1, ad 1.

166 Srov. týž, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 27, a. 3, s. c. 5. Znovu připomínáme: „Sed mentem, in qua est gratia, nulla creatura illabitur.“

167 II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 60: *AAS* 57 (1965), 62.

c) Mariino prostřednictví musíme chápat nikoli jako doplnění, aby Bůh mohl plně působit s větší bohatostí a krásou, nýbrž „tak, že se tím důstojnosti a účinnosti jediného prostředníka Krista nic neubírá a nic nepřidává“.¹⁶⁸ Když se vysvětluje Mariino prostřednictví, je třeba zdůraznit, že Bůh je jediný Spasitel, který výlučně uplatňuje zásluhy Ježíše Krista, jediné nutné a zcela postačující pro naše ospravedlnění. Maria nezastupuje Pána v ničem, co by on nedělal (neubírá), ani jej nedoplňuje (nepřidává). Jelikož při sdílení milosti k vykupitelskému Kristovu prostřednictví nic nepřidává, nesmí být Maria považována za prvotní nástroj tohoto darování.¹⁶⁹ Jestliže doprovází nějaký Kristův úkon – skrze působení samotného Krista –, nesmí být v žádném případě chápána jako nějaké paralelní prostřednictví. Spíše tím, že je k němu přidružena, přijímá Maria od Syna dar, který ji přesahuje, protože jí je umožněno doprovázet dílo Páně svým mateřským charakterem. Vracíme se tedy k nejjistějšímu bodu: k *dispozitivnímu* přínosu Marie, díky němuž lze uvažovat o činnosti, v níž ona sama přináší něco vlastního, v míře, v jaké „může nějakým způsobem disponovat“¹⁷⁰ druhé. Neboť „nejvyšší moci přísluší vést k poslednímu cíli, zatímco ty nižší napomáhají tím, že [subjekt] *disponují* k dosažení toho cíle“.¹⁷¹

66. To, co bylo řečeno, Marii neumenšuje ani neponižuje, protože celé její bytí je zaměřeno k jejímu Pánu. „Velebí má duše Hospodina“ (Lk 1,46): pro ni není jiné slávy než Boží. Jako Matka dvojnásobně zakouší radost, když vidí Krista, jak zjevuje nevyčerpatelnou a překypující krásu své slávy, uzdravuje, proměňuje a naplňuje sebou srdce těch dětí, *kteře ona doprovázela na jejich cestě k Pánu*. Proto jakýkoli pohled na ni, který by nás odvracel od Krista nebo ji stavěl na stejnou úroveň jako Božího Syna, by byl cizí vlastní dynamice autenticky mariánské víry.

168 Tamtéž, č. 62: *AAS* 57 (1965), 63.

169 Srov. sv. Tomáš Akvinský, *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 21, n. 7. Nástroj přispívá čímsi vlastním: „Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi.“

170 Tamtéž, lib. 3, cap. 147, n. 6; srov. týž, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5 co.

171 Týž, *Summa Theologiae*, I–II, q. 5, a. 6, ad 1.

Milosti

67. Některé tituly, jako například *Prostřednice všech milostí*, mají své limity, které neulehčují správné pochopení Mariiny jedinečné role. Ona, která je první vykoupnou, totiž nemohla být prostřednicí milosti, kterou sama přijala. Nejde o detail zanedbatelné důležitosti, protože odhaluje něco zásadního: že také v jejím případě ji dar milosti předchází a vychází z naprosto nezištné iniciativy Trojice, v předvídání Kristových zásluh. Ona si, stejně jako my všichni, nezasloužila své ospravedlnění žádným předchozím skutkem¹⁷² ani žádným pozdějším skutkem.¹⁷³ I pro Marii bude přátelství s Bohem skrze milost vždy zdarma daným darem. Její vzácná postava je nejvyšším svědectvím věřící otevřenosti toho, kdo se více a lépe než kdokoli jiný s poslušností a plnou důvěrou otevřel Kristovu působení, a zároveň nejlepším znamením proměňující síly této milosti.

68. Na druhou stranu titul *Prostřednice všech milostí* přináší riziko, že Marii představí jako tu, která rozdává dobra nebo duchovní energie bez souvislosti s naším osobním vztahem k Ježíši Kristu. Nicméně výraz „milosti“, vztahovaný k Mariině mateřské podpoře v různých okamžicích života, může mít přijatelný význam. Množné číslo vyjadřuje veškerou pomoc, i materiální, kterou nám může Pán udělit, když vyslyší přímlovu Matky; pomoc, která zároveň připravuje srdce, aby se otevřelo Boží lásce. Tímto způsobem má Maria jako Matka v každodenním životě věřících přítomnost mnohem vyšší, než může mít jakýkoli jiný světec.

69. Svou přímlovou může vyprošovat vnitřní podněty Ducha Svatého, které nazýváme „aktuální milosti“. Jde o ty pomoci Ducha Svatého,

172 Srov. Tridentský koncil, 6. zasedání, *Dekret o ospravedlnění*, 8: DH 1532.

173 Srov. sv. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, I–II, q. 114, a. 5, co.: „Když je člověk v milosti, milost, kterou již přijal, nemůže být zasloužena.“ Přestože ospravedlněná osoba může mít zásluhy na růstu v životě milosti, samotný fakt ospravedlnění – být Božím přítelem skrze milost – je vždy naprosto nezasloužený.

kteře působí i v hříšnících, aby je připravily k ospravedlnění,¹⁷⁴ a stejně tak v těch, kteří jsou již ospravedlněni posvěcující milostí, aby je povzbudily k růstu. V tomto přesném smyslu je třeba chápat titul „Matka milosti“. Maria pokorně spolupracuje na tom, abychom mohli otevřít srdce Pánu, který jediný nás může ospravedlnit působením posvěcující milosti: to znamená, když do nás on vlévá svůj trinitární život, přebývá v nás jako přítel a dává nám účast na svém božském životě. Toto je výlučné dílo samotného Pána, avšak nevylučuje, že skrze mateřské působení Marie mohou věřící dosáhnout těch slov, obrazů a různorodých povzbuzení, které jim pomáhají pokračovat v životě a disponovat srdce pro milost, kterou Pán vlévá, stejně jako růst v životě milosti, přijaté zdarma.

70. Tyto pomoci, které k nám přicházejí od Pána, se nám představují s mateřským charakterem, naplněné něhou a blízkostí Matky, kterou s námi chtěl Ježíš sdílet (srov. Jan 19,25–28). Maria tak rozvíjí jedinečné působení, aby nám pomohla otevřít naše srdce Kristu a jeho posvěcující milosti, která povznáší a uzdravuje. Když ona působí a vyvolává různá „hnutí“, musí být vždy chápána jako povzbuzení k otevření našeho života tomu Jedinému, který působí v nehlubším nitru našeho bytí.

Naše sjednocení s Marií

71. Koncil dal přednost tomu, nazývat Marii „matkou v řádu milostí“,¹⁷⁵ což je výraz, který lépe vyjadřuje univerzálnost Mariiny mateřské spolupráce a který je v přesném smyslu nepopíratelný: ona je Matkou Krista, který je Milostí *par excellence* a Původcem veškeré milosti.

174 To, co sv. Tomáš nazývá „finální dispozicí“, která se děje současně s darem posvěcující milosti, je bezprostředním dílem téže milosti. Jedná se o „poslední dispozici, po níž nutně následuje forma“, viz sv. Tomáš Akvinský, *Sententiae Metaphysicae*, lib. 5, lect. 2, n. 5; srov. též, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 17, q.2, a.3, co.; též, *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 19, n. 6; též, *Compendium theologiae*, I, č. 105.

175 II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 61: *AAS* 57 (1965), 63.

72. Tato mateřská role Marie v *řádu milosti* – která prýští z velikonocního tajemství Krista – dále znamená, že každý učedník navazuje s Marií „jedinečný a neopakovatelný vztah“. Svátý Jan Pavel II. hovořil o „mariánském rozměru života Kristových učedníků“, který se projevuje jako „odpověď“ na lásku určité osoby, obzvláště pak na lásku matky¹⁷⁶. Život milosti zahrnuje náš vztah s Matkou. Sjednání s Kristem skrze milost nás zároveň spojuje s Marií vztahem důvěry, něhy a bezvýhradné náklonnosti.

První učednice

73. Maria je „první učednicí, tou, která se nejlépe naučila Ježíšovým věcem“¹⁷⁷. Ona je první z těch, „kdo slyší Boží slovo a zachovává jí ho“ (Lk 11,28); je první, kdo se řadí mezi pokorné a chudé Páně, aby nás učila doufat a s důvěrou přijímat spásu, která přichází jen od Boha. Maria „se takto stala v jistém smyslu ‚učednicí‘ svého Syna, první, které asi řekl: ‚Pojď za mnou,‘ a to ještě dřív, než takto povolal apoštoly nebo kohokoli jiného (srov. Jan 1,43)“¹⁷⁸. Ona je modelem víry a lásky pro církev díky své poslušnosti vůči vůli Otce, své spolupráci na vykupitelském díle Syna a své otevřenosti působení Ducha Svatého¹⁷⁹. Svátý Augustin proto říkal, že „pro Marii znamenalo více být Kristovou učednicí než Kristovou matkou“¹⁸⁰. A papež František zdůraznil, že „je více učednicí než matkou“¹⁸¹. Maria je v konečném důsledku „první a nejdokonalejší Kristovou učednicí“¹⁸².

176 Sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 45: *AAS* 79 (1987), 422–423.

177 František, generální audience (18. listopadu 2020): *L'Osservatore Romano*, 18. listopadu 2020, 11.

178 Sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 20: *AAS* 79 (1987), 387.

179 II. vatikánský koncil, Dogmatická konstituce *Lumen gentium*, č. 53: *AAS* 57 (1965), 58–59.

180 Sv. Augustin z Hippony, *Sermo* 72/A, 7: CCSL 41Ab, 117.

181 František, *Generální audience* (24. března 2021): *L'Osservatore Romano*, 24. března 2021, 8.

182 Sv. Pavel VI., apoštolská exhortace *Marialis cultus*, č. 35: *AAS* 66 (1974), 147.

74. Maria je pro každého křesťana „tou, která první ‚uvěřila‘. S touto snoubeneckou a mateřskou vírou touží působit na všechny, kdo se jí svěří jako její děti.“¹ A činí tak s něhou plnou znamení blízkosti, která jim pomáhá růst v jejich duchovním životě tím, že je učí nechat stále více působit Kristovu milost. V tomto vztahu něhy a důvěry učí ona, „milostiplná“, každého křesťana přijímat milost, střežit ji a rozjímat o díle, které Bůh koná v jeho životě (srov. Lk 2,19).

75. V případě domnělých nadpřirozených jevů, které již obdržely pozitivní soud církve, je třeba tam, kde se vyskytují některé z výše zmíněných výrazů či titulů, mít na paměti, že „v případě, že dikasterium udělí *Nihil obstat* [...], nestávají se tyto jevy předmětem víry – to znamená, že věřící nejsou povinni s nimi souhlasit“.²

Matka věřícího lidu

76. „Maria, první učednice, je Matkou.“³ Na kříži nám Kristus dává Marii, a tak „nás k ní vede, protože nechce, abychom kráčeli bez matky“.⁴ Ona je věřící Matka, která se stala „Matkou všech věřících“,⁵ a zároveň je „Matkou evangelizující církve“,⁶ jež nás přijímá tak, jak nás Bůh chtěl shromáždit: nejen jako izolované jednotlivce, ale jako putující lid.⁷ „Naše Matka Maria chce vždy kráčet s námi, být nablízku, pomáhat nám svou přímluvou a svou láskou.“⁸ Ona je Mat-

1 Sv. Jan Pavel II., Encyklika *Redemptoris Mater* (25. března 1987), č. 46: *AAS* 79 (1987), 424.

2 Dikasterium pro nauku víry, *Normy pro postup při rozlišování údajných nadpřirozených jevů* (17. května 2024), č. 12: *AAS* 116 (2024), 782.

3 František, generální audience (16. února 2022): *L'Osservatore Romano*, 16. února 2022, 2.

4 Týž, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium*, č. 285: *AAS* 105 (2013), 1134–1135.

5 Benedikt XVI., encyklika *Deus caritas est* (25. prosince 2005), č. 42: *AAS* 98 (2006), 217–252, 252.

6 František, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium*, č. 284: *AAS* 105 (2013), 1134.

7 Srov. tamtéž, č. 113: *AAS* 105 (2013), 1067.

8 Lev XIV., první apoštolské požehnání „Urbi et Orbi“ (8. května 2025): *L'Osservatore Romano*, 9. května 2025, 3.

kou věřícího lidu, která „kráčí uprostřed svého lidu, vedena starostlivou něhou, a bere na sebe jeho úzkosti a útrapy“.⁹

Láska se zastavuje, kontempluje tajemství, v tichosti se raduje

77. Věřící lid se nevzdaluje od Krista ani od evangelia, když se přibližuje k Marii; naopak zůstává schopen číst „v onom mateřském obrazu všechna tajemství evangelia“.¹⁰ Neboť v této mateřské tváři vidí odraz Pána, který nás hledá (srov. Lk 15,4–8), který nám jde vstříc s otevřenou náručí (srov. Lk 15,20), který se u nás zastavuje (srov. Lk 18,40), který se nad námi sklání a pozvedá nás ke své tváři (srov. Oz 11,4), který na nás hledí s láskou (srov. Mk 10,21) a který nás neodsuzuje (srov. Jan 8,11; Oz 11,9). V její mateřské tváři mnozí chudí rozpoznávají Pána, jenž „mocné sesadil z trůnu a ponížené povýšil“ (Lk 1,52). Tato tvář ženy zpívá tajemství vtělení. V této tváři Matky, probodené mečem (srov. Lk 2,35), lid Boží rozpoznává tajemství kříže, a v této tváři ozářené velikonočním světlem zakouší, že Kristus je živý. A ona, která přijala v plnosti Ducha Svatého, je tou, která podpírá apoštoly shromážděné k modlitbě ve večeradle (srov. Sk 1,14). Proto můžeme říci, že „víra Marie se jakýmsi způsobem, na základě apoštolského svědectví církve, neustále stává vírou putujícího Božího lidu“.¹¹

78. Jak zdůraznili biskupové Latinské Ameriky, chudí „nalézají něhu a lásku Boha v Mariině tváři. V ní se odráží podstatné poselství evangelia.“¹² Prostý a chudý lid neodděluje oslavenou Matku od Marie z Nazareta, kterou poznáváme v evangeliích. Naopak: rozpoznává jednoduchost za slávou a ví, že Maria nepřestala být jednou z nich. Je tou, která jako každá matka nosila svého syna pod srdcem, kojila jej, s láskou jej vychovávala s pomocí svatého Josefa a nevyhnuly

9 František, *Poselství ke 37. Světovému dni mládeže* (15. srpna 2022): AAS 114 (2022), 1255.

10 Týž, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium*, č. 285: AAS 105 (2013), 1135.

11 Sv. Jan Pavel II., encyklika *Redemptoris Mater*, č. 28: AAS 79 (1987), 398.

12 Latinskoamerická biskupská rada, *V. generální konference biskupů Latinské Ameriky a Karibiku* (Aparecida, 13.–31. května 2007), č. 265.

se jí otřesy a pochybnosti mateřství (srov. Lk 2,48–50). Je tou, která zpívá Bohu, jenž „hladové nasýtil dobrými věcmi a bohaté propustil s prázdnou“ (Lk 1,53), která trpí s novomanželý, jimž došlo víno pro jejich slavnost (srov. Jan 2,3), která umí pospíšet na pomoc sestřenici v nouzi (srov. Lk 1,39–40), která se nechává zraňovat jako probodená mečem kvůli dějinám svého lidu, jehož Syn je „znamení, kterému se bude odporovat“ (Lk 2,34); je tou, která chápe, co znamená být migrantem či vyhnancem (srov. Mt 2,13–15), která může ve své chudobě nabídnout jen dvě holoubata (srov. Lk 2,24) a která ví, co to je být pohrdaná, protože patří do rodiny chudého tesaře (srov. Mk 6,3–4). Trpící národy rozpoznávají Marii, která kráčí po jejich boku, a proto hledají Matku, aby prosily o její pomoc.¹³

79. Blížkost Matky vyvolává „lidovou“ mariánskou zbožnost, která má v různých národech různé podoby. Mnohotvárné Mariiny tváře – korejská, mexická, konžská, italská a mnohé další – jsou formami inkulturace evangelia, jež na každém místě země odrážejí „otcovskou něhu Boží“,¹⁴ která zasahuje do nitra našich národů.

80. Kontemplujme víru Božího lidu, v níž nesčetné zástupy věřících bratří a sester spontánně rozpoznávají Marii jako Matku tak, jak nám ji z kříže dal sám Kristus. Boží lid s láskou koná poutě k různým mariánským svatyním, kde nalézá útěchu a sílu pokračovat dál – jako ten, kdo uprostřed námahy a bolesti přijímá mateřské pohlazení. Konference v Aparecidě dokázala jasným a nádherným způsobem vyjádřit hlubokou teologickou hodnotu této zkušenosti. Není nic lepšího než tuto *Nótu* uzavřít takovými slovy:

„Vyzdvihujeme poutě, v nichž lze rozpoznat putující Boží lid. Tam věřící slaví radost z toho, že se cítí ponořeni mezi tolik bratří, kteří kráčeji společně k Bohu, jenž je očekává. Kristus sám se stává poutníkem a jako vzkříšený kráčí mezi chudými. Rozhodnutí vydat se na cestu do svatyně je již vyznáním víry; putování je pravým zpěvem naděje;

13 Srov. sv. Jan Pavel II., Encyklika *Redemptoris Mater*, č. 35: AAS 79 (1987), 407.

14 František, homilie o slavnosti Panny Marie, Matky Boží (1. ledna 2024): AAS 116 (2024), 20.

a příchod je setkáním lásky. Pohled poutníka spočine na obrazu, který symbolizuje Boží něhu a blízkost. Láska se zastavuje, kontempluje tajemství a v tichosti je vychutnává. I on je pohnut, vylévá veškerou tíhu své bolesti i svých snů. Upřímná prosba, která plyne s důvěrou, je nejlepším výrazem srdce, jež se zřeklo soběstačnosti a uznává, že ničeho nemůže dosáhnout samo. Krátký okamžik v sobě shrnuje živou duchovní zkušenost.“¹⁵

Matko věřícího lidu, oroduj za nás.

Papež Lev XIV. dne 7. října 2025, na liturgickou památku Blahoslavené Panny Marie Růžencové, schválil tuto Nótu, projednanou na řádném zasedání tohoto Dikasteria dne 26. března 2025, a nařídil její zveřejnění.

Dáno v Římě, v sídle Dikasteria pro nauku víry, dne 4. listopadu 2025, na liturgickou památku svatého Karla Boromejského

Víctor Manuel kard. Fernández
Prefekt

Mons. Armando Matteo
Sekretář pro naukovou sekci

Lev XIV.
7. 10. 2025

15 Latinskoamerická biskupská rada, *V. generální konference biskupů Latinské Ameriky a Karibiku* (Aparecida, 13.–31. května 2007), č. 259.

4. APOŠTOLSKÝ LIST NAKRESLIT NOVÉ MAPY NADĚJE PAPEŽE LVA XIV. U PŘÍLEŽITOSTI 60. VÝROČÍ KONCILNÍ DEKLARACE *GRAVISSIMUM EDUCATIONIS*

Úvod

1.1. Nakreslit nové mapy naděje. 28. října 2025 si připomínáme 60. výročí koncilní deklarace *Gravissimum educationis* o mimořádném významu a aktuálnosti vzdělání v životě člověka. Druhý vatikánský koncil tímto textem připomněl církvi, že vzdělávání není vedlejší činností, ale představuje samotnou podstatu evangelizace – je to konkrétní způsob, jakým se evangelium stává výchovným gestem, vztahem, kulturou. Dnes, tváří v tvář rychlým změnám a matoucí nejistotě, toto dědictví vykazuje překvapivou odolnost. Tam, kde se pedagogická společenství nechávají vést Kristovým slovem, nejsou na ústupu, ale naopak se obnovují, nestaví zdi, ale budují mosty. Reagují tvořivě a otevírají nové možnosti předávání vědomostí a smyslu ve školách, na univerzitách, v odborném a občanském vzdělávání, v pastorační dětí i mládeži a ve výzkumu, protože evangelium nestárne, ale „všechno tvoří nové“ (Zj 21,5). Každá generace ho poslouchá jako něco nového, co obnovuje. Každá generace je odpovědná za evangelium a za objevení síly jeho semen a násobného užitku.

1.2. Žijeme ve složitém, roztržitém a digitalizovaném vzdělávacím prostředí. Právě z tohoto důvodu je moudré zastavit se a znovu se zahledět na „kosmologii křesťanské *paideie*“ – vizi, která se v průběhu staletí dokázala obnovovat a pozitivně inspirovat všechny mnohostranné aspekty vzdělávání. Evangelium od samého počátku vytvářelo „výchovné konstelace“ – pokorné a zároveň silné zkušenosti, schopné číst dobu, zachovávat jednotu mezi vírou a rozumem, mezi myšlením a životem, mezi poznáním a spravedlností. V bouřích

byly kotvou spásy a v klidných dobách napnutou plachtou. Majákem v noci, aby řídily plavbu.

1.3. Deklarace *Gravissimum educationis* neztratila na aktuálnosti. Od jejího přijetí se zrodila celá řada děl a charismat, která dodnes udávají směr: školy a univerzity, hnutí a instituty, laická sdružení, řeholní kongregace a národní i mezinárodní sítě. Tyto živé subjekty společně upevnily duchovní a pedagogické dědictví schopné obstát v 21. století a reagovat na nejnaléhavější výzvy. Toto dědictví není strnulé, je to kompas, který stále ukazuje směr a vypráví o kráse cesty. Dnešní očekávání nejsou o nic menší než mnohá, s nimiž byla církev konfrontována před šedesáti lety. Naopak, rozšířila se a stala se komplexnějšími. Jak můžeme zůstat nečinní tváří v tvář mnoha milionům dětí na světě, které stále nemají přístup k základnímu vzdělání? Jak bychom mohli necítit naléhavou potřebu obnovit naše úsilí vzhledem k dramatickým krizovým situacím v oblasti vzdělávání způsobeným válkami, migrací, nerovnostmi a různými formami chudoby? Vzdělávání – jak jsem připomněl ve své apoštolské exhortaci *Dilexi te* – „je jedním z nejvyšších projevů křesťanské lásky“¹. Svět potřebuje tuto formu naděje.

2. Dynamické dějiny

2.1. Dějiny katolického vzdělávání jsou dějinami působení Ducha Svatého. Církev, „matka a učitelka“², nikoliv svou nadřazeností, ale službou podněcuje k víře a doprovází v růstu svobody, přebírá poslání božského Mistra, aby všichni „měli život a měli ho v hojnosti“ (Jan 10,10). Vzdělávací styly, které následovaly, ukazují pohled na člověka jako na Boží obraz, povoláný k pravdě a dobru, a pluralitu metod ve službě tomuto povolání. Vzdělávací charismata nejsou rigidní poučky, jsou to originální odpovědi na potřeby každé doby.

1 Lev XIV., apoštolská exhortace *Dilexi te* (4. října 2025), s. 68.

2 Srov. Jan XXIII., encyklika *Mater et Magistra* (15. května 1961).

2.2. V prvních staletích učili pouštní otcové moudrosti pomocí podobenství a apoftegmat. Znovuobjevili cestu podstatného, kázeň jazyka a péči o srdce, předávali pedagogiku pohledu, který všude a ve všem rozpoznává Boha. Svatý Augustín, který narouboval biblickou moudrost na řecko-římskou tradici, pochopil, že autentický učitel vzbuzuje touhu po pravdě, vychovává ke svobodě číst znamení a naslouchat vnitřnímu hlasu. Mnišství přeneslo tuto tradici i do těch nejdostupnějších míst, kde se po desetiletí studovala, komentovala a vyučovala klasická díla. Bez této tiché práce ve službách kultury by se do naší doby nezachovalo tolik mistrovských děl. „Ze srdce církve“ potom vzešly univerzity, které se od samého počátku jevily jako „místa neporovnatelné tvůrčí síly a šíření vědy k prospěchu lidského rodu“³. V jejich posluchárnách nalezlo kritické myšlení prostřednictvím žebravých řádů možnost vytvořit pevnou strukturu a posunout se na hranice vědy. Nemálo řeholních kongregací učinilo první kroky do těchto oblastí poznání a obohatilo vzdělávání pedagogicky novátorským a sociálně vizionářským způsobem.

2.3. To se projeví mnoha různými způsoby. V *Ratio Studiorum* se bohatství scholastické tradice snoubí s ignaciánskou spiritualitou a přizpůsobuje učební plán, který je zároveň výstižný, interdisciplinární i otevřený experimentům. V Římě 17. století otevřel svatý Josef Kalasanský bezplatné školy pro chudé, protože vnímal, že gramotnost a počty jsou mnohem více otázkou důstojnosti než otázkou kompetence. Ve Francii si svatý Jan Křtitel de La Salle „uvědomil nespravedlnost způsobenou vyloučením dětí dělníků a rolníků ze vzdělávacího systému“⁴ a založil Kongregaci školských bratří. Na počátku 19. století, taktéž ve Francii, se svatý Marcellin Champagnat „v době, kdy přístup ke vzdělání byl stále výsadou nemnohých, z celého srdce věnoval poslání vzdělávat a evangelizovat děti a mládež“.⁵ Podobně i svatý Jan Bosco svou „preventivní metodou“ proměnil kázeň v rozumnost a blízkost. Odvážné ženy, jako byly Vincencie Maria López y Vicuña,

3 Jan Pavel II., apoštolská konstituce *Ex corde Ecclesiae* (15. srpna 1990), s. 1.

4 Lev XIV., apoštolská exhortace *Dilexi te*, s. 69.

5 Tamtéž, s. 70.

Františka Cabrini, Josefína Bakhita, Marie Montessori, Kateřina Drexelová nebo Alžběta Anna Setonová, otevřely dveře dívkám, migrantům a lidem na okraji společnosti. Zdůrazňuji to, co jsem jasně vyjádřil v *Dilexi te*: „Pro křesťanskou víru není vzdělávání chudých laskavostí, ale povinností.“⁶ Tato genealogie praktického jednání svědčí o tom, že v církvi není pedagogika nikdy odtrženou teorií, ale tělem, vášní a dějinami.

3. Živá tradice

3.1. Křesťanské vzdělávání je společným dílem – nikdo nevzdělává sám. Vzdělávací komunitou jsme „my“, kde se učitelé, studenti, rodiny, administrativní a pomocný personál, duchovní a občanská společnost spojují, aby vytvářeli život.⁷ Toto „my“ zabráňuje, aby voda ustrnula v bažině pojetí „vždycky se to tak dělalo“, a nutí ji proudit, vyživovat, zavlažovat. Základ zůstává stejný – člověk, obraz Boží (Gn 1,26), schopný pravdy a vztahu. Proto otázka vztahu víry a rozumu není volitelnou kapitolou: „Náboženská pravda je zkrátka nejen součástí, nýbrž podmínkou všeobecného poznání.“⁸ Tato slova svatého Johna Henryho Newmana – a mám tu radost prohlásit ho spolu se svatým Tomášem Akvinským v souvislosti s tímto Jubileem školství za spolupatrona vzdělávacího poslání církve – jsou výzvou k obnovení našeho úsilí k poznání, které je intelektuálně odpovědné a přísné, ale i hluboce lidské. A musíme si také dávat pozor, abychom nespadli do pasti osvícenství *fides*, které je pouze přívěskem *ratio*. Musíme se vynořit z mělčiny tím, že obnovíme empatický pohled, který je otevřený lepšímu pochopení toho, jak dnešní člověk rozumí sám sobě, abychom mohli rozvíjet a prohlubovat jeho učení. Proto se touha a srdce nesmí oddělovat od poznání – znamenalo by to rozpolcení člověka. Katolické univerzity a školy jsou místy, kde se otázky nezamlčují a pochybnosti se nevyhánějí, ale doprovázejí. Srdce zde vede dialog se srdcem

6 Lev XIV., apoštolská exhortace *Dilexi te*, s. 72.

7 Srov. Kongregace pro katolickou výchovu, Směrnice „Identita katolické školy ve prospěch kultury dialogu“ (25. ledna 2022), s. 32.

8 John Henry Newman, *Idea univerzity*, Praha, Krystal OP 2014, s. 84.

a metodou je naslouchání, které uznává druhého jako dobro, nikoli jako hrozbu. *Cor ad cor loquitur* bylo kardinálské heslo svatého Johna Henryho Newmana, převzaté z dopisu svatého Františka Saleského: „Upřímnost srdce, a ne hojnost slov, se dotýká lidských srdcí.“

3.2. Vzdělávání je aktem naděje a vášně, která se obnovuje, protože vyjadřuje příslib, který vidíme v budoucnosti lidstva.⁹ Specifičnost, hloubka a šíře vzdělávací činnosti je dílem – stejně tajemným jako skutečným – „rozvíjení bytí [...], je péčí o duši“, jak čteme v Platónově *Apologii Sokratově* (30a–b). Je to „řemeslo slibů“: slibuje čas, důvěru, dovednosti, slibuje spravedlnost a milosrdenství, slibuje odvahu pravdy a balzám útěchy. Vzdělávání je úkolem lásky, která se předává z generace na generaci, opravuje zprerhané tkanivo vztahů a obnovuje váhu slibu slov: „Každý člověk je schopen pravdy, je však velmi snesitelná cesta, když člověk kráčí vpřed s pomocí bližního.“¹⁰ Pravda se hledá ve společenství.

4. Kompas Gravissimum educationis

4.1. Koncilní deklarace *Gravissimum educationis* znovu potvrzuje právo každého člověka na vzdělání a označuje rodinu za první školu lidskosti. Církevní společenství je povoláno podporovat prostředí, která integrují víru a kulturu, respektují důstojnost každého člověka a vedou dialog se společností. Dokument varuje před omezováním vzdělávání na funkční výcvik nebo ekonomický nástroj – člověk není „profil dovedností“, není redukován na předvídatelný algoritmus, ale má tvář, historii, povolání.

4.2. Křesťanská formace zahrnuje celou osobu: duchovní, intelektuální, citovou, sociální i tělesnou. Nestaví proti sobě praktické a teoretické, vědu a humanismus, techniku a svědomí, ale vyzývá k tomu, aby

9 Srov. Kongregace pro katolickou výchovu, *Instrumentum laboris Vychovávat dnes a zítra. Vášně, která se obnovuje* (7. dubna 2014), Úvod.

10 ROBERT F. PREVOST, O.S.A., homílie na Katolické univerzitě Santo Toribio de Mogrojevo (2018).

profesionalita byla zabydlena etikou a aby etika nebyla abstraktním slovem, ale každodenní praxí. Hodnota vzdělání se neměří pouze na ose efektivity, posuzuje se podle důstojnosti, spravedlnosti, schopnosti sloužit společnému dobru. Tato integrální antropologická vize musí zůstat páteří katolické pedagogiky. Jde – po vzoru myšlenek svatého Johna Henryho Newmana – proti ryze merkantilistickému přístupu, který dnes často nutí hodnotit vzdělání z hlediska funkčnosti a praktické užitečnosti.¹¹

4.3. Tyto zásady nejsou vzpomínkou na minulost. Jsou to pevné hvězdy. Říkají, že pravdu hledáme společně, že svoboda není rozmarem, ale odpovědí, že autorita není nadvládou, ale službou. V kontextu vzdělávání nesmíme „vztyčovat prapor vlastnictví pravdy, ať už jde o analýzu problémů, nebo o jejich řešení“¹². Spíše „je důležitější vědět, jak k nim nejlépe přistupovat než poskytovat okamžité odpovědi na to, proč se věci dějí nebo jak je překonat. Cílem je naučit se čelit problémům, které jsou vždy jiné, protože každá generace je nová a čelí novým výzvám, snům a otázkám“¹³. Katolické vzdělávání má za úkol obnovit důvěru ve světě poznamenaném konflikty a strachem a připomínat, že jsme děti, a ne sirotci. Z tohoto vědomí se rodí bratrství.

5. Ústřední postavení člověka

5.1. Postavit člověka do středu zájmu znamená vychovávat s Abrahámovým nadhledem (Gn 15,5), tedy nechat člověka objevit smysl života, nezczizitelnou důstojnost a odpovědnost vůči druhým. Vzdělávání není jen předávání obsahu, ale i výchova ke ctnostem. Formuje občany schopné sloužit a věřící schopné vydávat svědectví, muže a ženy, kteří jsou svobodnější a kteří již nejsou sami. A formace nemůže být improvizací. S láskou vzpomínám na roky, které jsem strávil v milované diecézi Chiclayo, na návštěvy Katolické univerzity San Toribio

11 Srov. John Henry Newman, *Scritti sull'Università* (2001).

12 Lev XIV., audience pro členy nadace Centesimus annus pro pontefice (17. května 2025).

13 Tamtéž.

de Mogrovejo, na příležitosti, kdy jsem mohl oslovit akademickou obec a říci: „Profesionálem se člověk nerodí, každá univerzitní dráha se buduje krok za krokem, knihu za knihou, rok za rokem, obět' za obětí.“¹⁴

5.2. Katolická škola je prostředím, kde se prolíná víra, kultura a život. Není to pouhá instituce, ale živé prostředí, v němž křesťanská vize prostupuje každým předmětem a každou interakcí. Pedagogové jsou povoláni k odpovědnosti, která přesahuje jejich pracovní smlouvu – jejich svědectví je stejně cenné jako jejich výuka. Proto je formace učitelů – vědecká, pedagogická, kulturní a duchovní – zcela zásadní. Při sdílení společného vzdělávacího poslání je také nutná společná cesta formace, „počáteční i trvalá, která je schopna odpovědět na momentální výzvy pro výchovu a nabídnout co nejúčinnější nástroje, aby se jim dalo čelit. [...] To vyžaduje od vychovatelů schopnost učit se a rozvíjet znalosti, obnovovat a aktualizovat metodologii, ale žádá se též jejich duchovní a náboženská formace a formace ke sdílení“¹⁵. A technické aktualizace nestačí, je nezbytné zachovat si srdce, které naslouchá, pohled, který povzbuzuje, inteligenci, která rozlišuje.

5.3. Rodina zůstává prvním místem vzdělávání. Katolické školy s rodiči spolupracují, nenahrazují je, protože „povinnost výchovy, zvláště náboženské, patří především jim“¹⁶. Výchovné spojenectví vyžaduje záměrnost, naslouchání a společnou odpovědnost. Je budováno pomocí procesů, nástrojů a sdíleného ověřování. Je to námaha i požehnání – když funguje, vzbuzuje důvěru, když selhává, vše se stává křehčím.

14 Robert F. Prevost, O.S.A., homilie na Katolické univerzitě Santo Toribio de Mogrovejo (prosinec 2016).

15 Kongregace pro katolickou výchovu, oběžník *Vychovávat společně v katolické škole* (8. září 2007), s. 20.

16 II. vatikánský koncil, pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (29. června 1966), s. 48.

6. Identita a subsidiarita

6.1. Již *Gravissimum educationis* uznal velký význam principu subsidiarity a skutečnost, že okolnosti se liší podle různých místních církevních kontextů. Druhý vatikánský koncil však formuloval právo na vzdělání a jeho základní principy jako univerzálně platné. Zdůraznil odpovědnost, která je kladena jak na samotné rodiče, tak na stát. Poskytování vzdělání, které žákům umožňuje „správné posuzování mravních hodnot“¹⁷, považoval za „svaté právo“ a vyzval civilní orgány, aby toto právo respektovaly. Varoval také před tím, aby bylo vzdělávání podřízeno trhu práce a často kruté a nelidské logice financí.

6.2. Křesťanské vzdělávání je jako choreografie. Můj zesnulý předchůdce, papež František, při proslovu ke studentům vysokých škol na Světovém dni mládeže v Lisabonu řekl: „Buďte protagonisti nové choreografie, která staví do centra člověka. Buďte choreografy tance života.“¹⁸ Formovat „celistvou“ osobnost znamená vyhnout se rozdělení na jednotlivé části. Víra, je-li pravdivá, není přidanou „hmotou“, ale dechem, který okysličuje všechnu ostatní hmotu. Katolické vzdělávání se tak stává kvasem v lidském společenství – vytváří vzájemnost, překonává redukcionismus a otevírá se sociální odpovědnosti. Úkolem dnešní doby je odvážit se dosáhnout integrálního humanismu, který se zabývá otázkami naší doby, aniž by ztratil ze zřetele svůj zdroj.

7. Kontemplace stvoření

7.1. Křesťanská antropologie je základem vzdělávacího stylu, který podporuje respekt, osobní doprovázení, rozlišování a rozvoj všech dimenzí člověka. Mezi nimi není duchovní inspirace druhořadá a naplňuje se a posiluje také prostřednictvím kontemplace stvoření. Tento

17 II. vatikánský koncil, deklarace *Gravissimum educationis* (28. října 1965), s. 1.

18 František, promluva ke studentům vysokých škol při příležitosti Světového dne mládeže (3. srpna 2023).

aspekt není v křesťanské filozofické a teologické tradici nový, neboť i studium přírody mělo za cíl ukázat stopy Boha (*vestigia Dei*) v našem světě. Ve spise *Collationes in Hexaemeron* píše svatý Bonaventura z Bagnoregia: „Celý svět je stínem, cestou, otiskem. Je knihou psanou zvenčí (Ez 2,9), protože v každém tvorů je odraz božského vzoru, avšak smíšený s temnotou. Svět je tedy cestou podobnou nepřehlednosti smíšené se světlem, v tomto smyslu je to cesta. Stejně jako vidíš, jak se paprsek světla pronikající oknem zabarvuje podle různých částí skla, božský paprsek se odráží v každém stvoření jinak a nabývá různých vlastností.“¹⁹ To platí i pro flexibilitu výuky přizpůsobené různým charakterům, které se v každém případě sbíhají v kráse stvoření a jeho ochraně. Vyžaduje to vzdělávací projekty podle kritéria „inter- a trans-disciplinarit uplatňované moudře a kreativně“²⁰.

7.2. Zapomínáme-li na naši společnou lidskost, vznikají rozkoly a násilí, a když trpí země, nejvíce trpí chudí. Katolické vzdělávání nemůže mlčet – musí spojovat sociální spravedlnost a environmentální spravedlnost, podporovat střídmost a udržitelný životní styl, formovat svědomí schopné volit nejen to, co je výhodné, ale i to, co je správné. Každé malé gesto – předcházení plýtvání, zodpovědné rozhodování, obrana společného dobra – je kulturní a morální gramotností.

7.3. Ekologická odpovědnost nekončí u technických údajů. Ty jsou sice nezbytné, ale ne dostačující. Je zapotřebí vzdělávání, které zahrnuje mysl, srdce a ruce, nové návyky, společenské styly, ctnostné postupy. Mír není nepřítomnost konfliktu, je to jemná síla, která odmítá násilí. Vzdělávání k míru, které je „neozbrojené a odzbrojující“²¹, učí odložit zbraně agresivního slova a odsuzujícího pohledu, abychom se naučili jazyku milosrdenství a smířené spravedlnosti.

19 Sv. Bonaventura z Bagnoregia, *Collationes in Hexaemeron*, XII, in *Opera Omnia* (a cura di Peltier), Vives, Paříž, svazek IX (1867), s. 87–88.

20 František, apoštolská konstituce *Veritatis gaudium* (8. prosince 2017), s. 4c.

21 Lev XIV., pozdrav z lodě baziliky sv. Petra po zvolení (8. května 2025).

8. Souhvězdí vzdělávání

8.1. Mluvím o „souhvězdí“, protože svět katolického vzdělávání je živou a rozmanitou sítí: farní školy a kolegia, univerzity a vysoké školy, odborná učiliště, hnutí, digitální platformy, iniciativy v oblasti service-learningu a školní, univerzitní a kulturní pastorační programy. Každá „hvězda“ má svůj vlastní jas, ale společně určují směr. Tam, kde v minulosti panovala rivalita, dnes žádáme instituce, aby se sblížovaly. Jednota je naší největší prorockou silou.

8.2. Metodologické a strukturální rozdíly nejsou břemenem, ale zdrojem. Rozmanitost charismat, jsou-li dobře koordinována, vytváří soudržný a plodný rámec. V propojeném světě se hraje na dvou úrovních: lokální a globální. Je třeba organizovat sdílení učitelů a studentů, společné projekty mezi kontinenty, vzájemné uznávání osvědčených postupů, misijní a akademickou spolupráci. Budoucnost vyžaduje, abychom se naučili více spolupracovat a společně růst.

8.3. Souhvězdí odráží své vlastní světlo v nekonečném vesmíru. Stejně jako v kaleidoskopu se jejich barvy mísí a vytvářejí další barevné variace. To se děje v katolických vzdělávacích institucích, které jsou otevřené setkávání a naslouchání občanské společnosti, politickým a správním orgánům i zástupcům výrobních odvětví a profesních skupin. Jsou povolány k ještě aktivnější spolupráci s nimi s cílem sdílet a zlepšovat vzdělávací postupy tak, aby teorie byla podpořena zkušenostmi a praxí. Historie nás také učí, že naše instituce přijímají i studenty a rodiny, které nevěří nebo vyznávají jiná náboženství, ale touží po skutečně lidském vzdělání. Z tohoto důvodu – jak se ostatně již děje – musíme i nadále podporovat participativní vzdělávací komunity, v nichž laici, řeholníci, rodiny a studenti sdílejí odpovědnost za vzdělávací poslání spolu s veřejnými a soukromými institucemi.

9. Prozkoumávání nových oblastí

9.1. Před šedesáti lety zahájilo *Gravissimum educationis* období důvěry – povzbudilo modernizaci metod a jazyků. Dnes je tato důvěra

zkoušena digitálním prostředím. Technologie musí sloužit člověku, nikoli ho nahrazovat, musí obohacovat proces učení, nikoli ochuzovat vztahy a společenství. Univerzita a katolická škola bez vize se vystavují riziku bezduché efektivity a standardizace vědomostí, což vede k duchovnímu ochuzení.

9.2. Abychom dokázali působit v digitálním prostředí a využít jeho možností, je potřeba pastorační kreativita – posílení vzdělávání učitelů také v oblasti digitálních technologií, ocenění aktivní didaktiky, podpora *service-learningu* a odpovědného občanství, vyhýbání se jakékoli technofobii. Náš postoj k technologiím nikdy nesmí být nepřátelský, protože „technologický pokrok je součástí Božího plánu pro stvoření“²². To však vyžaduje rozlišování v oblasti koncepce vzdělávání, hodnocení, platform, ochrany dat a spravedlivého přístupu k technologiím. Žádný algoritmus nemůže v žádném případě nahradit to, co činí vzdělávání lidským: poezii, ironii, lásku, umění, představitost, radost z objevování, a dokonce i výchovu k tomu, že chyby jsou příležitostí k růstu.

9.3. Rozhodující není technologie, ale způsob jejího využití. Umělá inteligence a digitální prostředí musí být orientovány na ochranu důstojnosti, spravedlnosti a práce, musí se řídit kritérii veřejné etiky a participace, musí je doprovázet adekvátní teologická a filozofická reflexe. Katolické univerzity mají zásadní úkol: nabídnout „diakonii kultury“, méně kateder a více stolů, u kterých můžeme společně sedět bez zbytečné hierarchie, dotýkat se ran historie a hledat v Duchu moudrost, která pramení ze života národů.

10. Severní hvězda Paktu o vzdělávání

10.1. Mezi hvězdami, které nás vedou na naší cestě, je Globální pakt o vzdělávání. S vděčností přijímám toto prorocké dědictví, které nám svěřil papež František. Je to výzva navazovat spojení a vytvářet

sítě za účelem výchovy k univerzálnímu bratrství. Jeho sedm cest zůstává naším základem – klást do středu člověka, naslouchat dětem a mladým lidem, podporovat důstojnost a plnou účast žen, uznat rodinu jako prvního vychovatele, být otevřený přijetí a inkluzi, obnovovat ekonomiku a politiku ve službě lidstvu, pečovat o náš společný domov. Tyto „hvězdy“ inspirovaly školy, univerzity a vzdělávací komunity po celém světě a daly vzniknout konkrétním procesům humanizace.

10.2. Šedesát let od *Gravissimum educationis* a pět let od Paktu nás dějiny vyzývají s novou naléhavostí. Rychlé a hluboké změny vystavují děti, dospívající a mladé lidi nebývalé křehkosti. Nestací jen udržovat, musíme znovu nastartovat. Žádám všechny vzdělávací instituce, aby zahájily období, které osloví srdce nových generací a obnoví znalosti a smysl, kompetence a odpovědnost, víru a život. Pakt je součástí širší Globální vzdělávací konstelace: charismata a instituce, ačkoli jsou různorodé, tvoří jednotný a jasný plán, který vede naše kroky v temnotě současné doby.

10.3. K oněm sedmi cestám připojuji tři priority. První se týká vnitřního života – mladí lidé touží po hloubce, potřebují prostor pro ztišení, rozlišování, dialog se svědomím a s Bohem. Druhá se týká digitálního člověka – vychováváme k moudrému využívání technologií a umělé inteligence, upřednostňujeme člověka před algoritmem a uvádějme do harmonie technickou, emocionální, sociální, duchovní a ekologickou inteligenci. Třetí se týká neozbrojeného a odzbrojujícího míru – vzděláváme k nenásilnému jazyku, smíření, mostům, a ne zdem. „Blahoslavení tvůrci pokoje“ (Mt 5,9) ať se stane metodou i obsahem vzdělávání.

10.4. Jsme si vědomi, že síť katolického vzdělávání má výjimečný dosah. Jedná se o konstelaci zahrnující všechny kontinenty, se zvláštním zřetelem na oblasti s nízkými příjmy. Je to konkrétní příslib vzdělávací mobility a sociální spravedlnosti.²³ Tato konstelace vyžaduje kvalitu a odvahu – kvalitu v pedagogickém plánování, ve vzdělávání učitelů, v řízení; odvahu při zajišťování přístupu pro nejchudší, při podpoře

křehkých rodin, při prosazování stipendií a inkluzivní politiky. Evangelijní bezplatnost není rétorikou, je to styl vztahu, metoda a cíl. Tam, kde je přístup ke vzdělání stále privilegiem, musí církev otevírat dveře a vymýšlet nové cesty, protože „ztráta chudých“ znamená ztrátu samotné školy. To platí i pro univerzity – inkluzivní přístup a péče o srdce chrání před standardizací, duch služby oživuje představivost a rozněcuje lásku.

11. Nové mapy naděje

11.1. U příležitosti 60. výročí vydání *Gravissimum educationis* církev oslavuje plodné dějiny vzdělávání, ale zároveň stojí před nutností aktualizovat své návrhy ve světle znamení doby. Katolické *vzdělávací konstelace* jsou inspirativním příkladem toho, jak se tradice a budoucnost mohou propojit bez rozporů – živá tradice, která se rozšiřuje na nové formy přítomnosti a služby. Konstelace se neomezují na neutrální a zploštělé řetězce různých zkušeností. Místo řetězců se odvažme uvažovat o konstelacích, o jejich propojení plném úžasu a oživení. V nich spočívá schopnost čelit výzvám s nadějí, ale také s odvážnou změnou, aniž bychom ztratili věrnost evangeliu. Jsme si vědomi obtíží: hyperdigitalizace může rozptylovat pozornost, krize vztahů může zranit psychiku, sociální nejistota a nerovnosti mohou uhasit touhu. Právě v tomto ohledu však může být katolické vzdělávání majákem, ne nostalgickým přístavem, ale dílnou rozlišování, pedagogické inovace a prorockého svědectví. Vytváření nových map naděje, to je náležitý úkol.

11.2. Obracím se na vzdělávací komunity: odzbrojte slova, zdvihněte oči a chraňte své srdce. Odzbrojte slova, protože vzdělávání nepostupuje polemikou, ale mírností, která umí naslouchat. Zdvihněte oči. Jak řekl Bůh Abrahámovi: „Pohlédni na nebe a spočítej hvězdy“ (Gn 15,5) – naučte se klást si otázku, kam jdete a proč. Chraňte své srdce. Vztah je přednější než názor, člověk přednější než program. Nepromarněte čas a příležitosti, „cituji výrok sv. Augustina: naše přítomnost je intuice, čas, ve kterém žijeme a který musíme využít,

než nám vyklouzne z rukou“¹. Na závěr, drazí bratři a sestry, přijímám za svou výzvu apoštola Pavla: „Vy však budete zářit jako hvězdy ve vesmíru. Držte se pevně slova života“ (Flp 2,15–16).

11.3. Svěřuji tuto cestu Panně Marii, *Sedes Sapientiae*, a všem svatým vychovatelům. Prosím pastýře, zasvěcené osoby, laiky, vedoucí institucí, učitele a studenty: buďte služebníky světa vzdělávání, choreografy naděje, neúnavnými hledači moudrosti, věrohodnými tvůrci projevů krásy. Méně nálepek, více příběhů, méně neplodných protikladů, více harmonie v Duchu. Pak bude naše souhvězdí nejen zářit, ale také ukazovat směr: k pravdě, která osvobozuje (srov. Jan 8,32), k bratrství, které posiluje spravedlnost (srov. Mt 23,8), k naději, která neklame (srov. Řím 5,5).

Dáno v bazilice sv. Petra dne 27. října 2025, v předvečer 60. výročí Gravissimum educationis

Lev XIV.

1

Robert F. Prevost, O.S.A., Poselství Katolické univerzity Santo Toribio de Mogrovejo u příležitosti 18. výročí od jejího založení (2016).

5. APOŠTOLSKÝ LIST „IN UNITATE FIDEI“ (V JEDNOTĚ VÍRY) PAPEŽE LVA XIV. U PŘÍLEŽITOSTI 1700. VÝROČÍ NICEJSKÉHO KONCILU

1. V jednotě víry hlásané od počátků církve jsou křesťané povoláni kráčet svorně, střežit a s láskou a radostí předávat přijatý dar. Ten je vyjádřen slovy Kréda: „Věříme v Ježíše Krista, jednorozeného Syna Božího, který sestoupil z nebe pro naši spásu“, jak je před 1700 lety zformuloval Nicejský koncil, který se stal prvním ekumenickým shromážděním v dějinách křesťanstva.

Zatímco se chystám uskutečnit apoštolskou cestu do Turecka, přeji si tímto listem povzbudit celou církev, aby obnovila elán pro vyznávání víry, jejíž pravda, která po staletí tvoří sdílené dědictví křesťanů, si zaslouží být vyznávána a poznávána hlouběji, stále novým a aktuálním způsobem. S tímto záměrem byl schválen významný dokument Mezinárodní teologické komise: *Ježíš Kristus, Syn Boží, Spasitel. 1700. výročí ekumenického koncilu v Niceji*. Na něj odkazují, protože nabízí užitečné perspektivy pro prohloubení významu a aktuálnosti Nicejského koncilu, a to nejen teologické a církevní, ale i kulturní a sociální.

2. „Začátek evangelia o Ježíši Kristu, Synu Božím“: tak uvádí svatý Marek své evangelium, čímž shrnuje celé jeho poselství právě v potvrzení božského synovství Ježíše Krista. Stejně tak apoštol Pavel ví, že je povolán zvěstovat Boží evangelium o jeho Synu, který za nás zemřel a vstal z mrtvých (srov. Řím 1,9) a který je definitivním Božím „ano“ završujícím sliby proroků (srov. 2 Kor 1,19–20). V Ježíši Kristu se Slovo, které bylo Bohem přede všemi věky a skrze něž všechno bylo stvořeno – jak říká prolog evangelia svatého Jana –, „stalo tělem a přebývalo mezi námi“ (Jan 1,14). V něm se Bůh stal naším bližním, takže vše, co uděláme kterémukoli z našich bratrů, učinili jsme jemu (srov. Mt 25,40).

Je tedy prozřetelnostní shodou okolností, že v tomto Svatém roce, zasvěceném naší naději, kterou je Kristus, slavíme také 1700. výročí

prvního ekumenického koncilu v Niceji, jenž v roce 325 vyhlásil vyznání víry v Ježíše Krista, Syna Božího. To je srdcem křesťanské víry. Dodnes při nedělní eucharistické slavnosti recitujeme Nicejsko-konstantinopolské vyznání víry, které spojuje všechny křesťany. Dává nám naději v těžkých dobách, jaké prožíváme uprostřed mnoha starostí a obav, hrozeb války a násilí, přírodních katastrof, vážných nespravedlností a stavů nerovnováhy, hladu a bídy, jimiž trpí miliony našich bratří a sester.

3. Doba Nicejského koncilu nebyla o nic méně bouřlivá. Když v roce 325 začal, rány způsobené pronásledováním křesťanů byly stále otevřené. Milánský edikt o toleranci (z roku 313) vydaný dvěma císaři, Konstantinem a Liciniem, zdánlivě ohlašoval úsvit nové éry míru. Po překonání vnějších hrozeb se však v církvi brzy objevily spory a konflikty.

Arius, kněz z egyptské Alexandrie, učil, že Ježíš není skutečným Synem Božím; ačkoli nebyl jen pouhým tvorem, měl být něčím jako bytostí mezi nedosažitelně vzdáleným Bohem a námi. Navíc prý existovala doba, kdy Syn „nebyl“. Tento názor se shodoval s tehdejší převládající mentalitou, a proto se zdál být přijatelný.

Bůh ale svou církev neopouští a vždy povzbuzuje odvážné muže a ženy, kteří svědčí o své víře, a také pastýře, kteří vedou jeho lid a ukazují mu cestu evangelia. Biskup Alexandr z Alexandrie si uvědomil, že Ariovo učení nebylo v žádném případě v souladu s Písmem svatým. Jelikož Arius nebyl smířlivý, svolal Alexandr biskupy z Egypta a Libye na synodu, která Ariovo učení odsoudila. Ostatním biskupům z Východu pak zaslal dopis, aby je podrobně informoval. Na Západě začal jednat biskup Hosius z Córdoby ve Španělsku, který se osvědčil jako horlivý vyznavač víry již během pronásledování za císaře Maximiána a těšil se důvěře římského biskupa, papeže Silvestra.

Avšak také Ariovi následovníci se spojili. To vedlo k jedné z největších krizí v dějinách církve prvního tisíciletí. Důvodem sporu totiž nebyla žádná druhořadá maličkost. Týkala se samotné podstaty křesťanské víry, tedy odpovědi na rozhodující otázku, kterou Ježíš položil učedníkům v Cesareji Filipově: „A za koho mě pokládáte vy?“ (Mt 16,15).

4. Během stupňující se kontroverze si císař Konstantin uvědomil, že spolu s jednotou církve je ohrožena i jednota říše. Svolal proto všechny biskupy na ekumenický, tedy všeobecný koncil do Niceje, aby jednotu obnovil. Synodě, nazvané „synoda 318 Otců“, předsedal císař; počet shromážděných biskupů byl bezprecedentní. Někteří z nich stále na sobě nesli známky mučení, které utrpěli během pronásledování. Většina z nich pocházela z Východu, zatímco západních bylo zřejmě pouze pět. Papež Silvestr se spolehl na teologickou autoritu v osobě biskupa Hosia z Córdoba a vyslal dva římské kněze.

5. Otcové koncilu svědčili o své věrnosti Písmu svatému a apoštolské tradici, jak byla vyznávána při křtu podle Ježíšova pověření: „Jděte tedy a získejte za učedníky všechny národy, křtíte je ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého“ (Mt 28,19). Na Západě již existovaly různé formulace, mezi nimi i takzvané Apoštolské vyznání víry.² Také na Východě se vyskytovalo mnoho křestních vyznání, strukturou si navzájem podobných. Nejednalo se o učený a komplikovaný jazyk, ale spíše – jak bylo později řečeno – o jazyk jednoduchý, srozumitelný rybářům od Galilejského moře.

Se zřetelem k tomu začíná Nicejské krédo vyznáním: „Věřím v *jednoho* Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele... všeho viditelného i neviditelného.“³ Tím koncilní otcové vyjádřili víru v jednoho a jediného Boha. O tom se na koncilu spory nevedly. Diskutovalo se však o druhém článku, který také používá biblický jazyk k vyznání víry „v *jednoho* Pána, Ježíše Krista, Syna Božího“. Debata byla vyvolána nutností odpovědět na otázku vznesenou Ariem, jak má být chápáno tvrzení „Syn Boží“ a jak ho lze uvést do souladu s biblickým mono-teismem. Koncil byl proto povolán definovat správný význam víry v Ježíše jako „Syna Božího“.

Otcové vyznávali, že Ježíš je Syn Boží, protože je „z *podstaty* (*ousia*) Otce [...] zrozený, ne stvořený, jedné *podstaty* (*homooúsios*)

2 Denzinger – Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*, Bologna 2018 (dále jen DH), 30.

3 Tamtéž, 125.

s Otcem“. Touto definicí byla Arioova teze radikálně odmítnuta.⁴ Pro vyjádření pravdy víry koncil použil dvě slova – „podstata“ (*ousia*) a „jedné podstaty“ (*homooúsios*) –, která se v Písmu nenacházejí. Záměrem koncilu nebylo nahradit biblická tvrzení řeckou filosofií. Naopak, použil tyto termíny, aby jasně potvrdil biblickou víru a odlišil ji od Arioova helenizujícího omylu. Obvinění z helenizace se tedy nevztahuje na nicejské Otce, ale na falešné učení Aria a jeho stoupenců.

Nicejští Otcové chtěli pevně setrvat ve věrnosti biblickému monoteismu a realismu vtělení. Chtěli zdůraznit, že jediný pravý Bůh není pro nás nedosažitelně vzdálený, ale naopak se nám stal blízkým a přišel nám vstříc v Ježíši Kristu.

6. K vyjádření svého poselství jednoduchým jazykem Bible a liturgie, který je známý celému Božímu lidu, převzal koncil některé formulace křesťanského vyznání: „Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha“. Koncil tím přejímá biblickou metaforu světla: „Bůh je světlo“ (1 Jan 1,5; srov. Jan 1,4–5). Jako světlo, které vyzařuje a šíří se, aniž by se zmenšovalo, tak i Syn je odleskem (*apaugasma*) Boží slávy a obrazem (*character*) jeho bytí (*hypostasis*) (srov. Žid 1,3; 2 Kor 4,4). Vtělený Syn, Ježíš, je proto světlem světa a života (srov. Jan 8,12). Křtem jsou osvětleny oči našeho srdce (srov. Ef 1,18), abychom i my mohli být světlem ve světě (srov. Mt 5,14).

Navíc Krédo tvrdí, že Syn je „pravý Bůh z pravého Boha“. Na mnoha místech Bible rozlišuje neživé modly od pravého a živého Boha. Pravý Bůh je Bůh, který mluví a jedná v dějinách spásy: Bůh Abrahama, Izáka a Jákoba; Bůh, který se zjevil Mojžíšovi v hořícím keři (srov. Ex 3,14); Bůh, který vidí bídu lidu, slyší jeho volání, vede ho a doprovází pouští v ohnivém sloupu (srov. Ex 13,21), mluví k němu hlasem hromu (srov. Dt 5,26) a má s ním soucit (srov. Oz 11,8–9). Křesťan je tedy povolán obrátit se od neživých model k Bohu živému a pravému (srov. Sk 12,25; 1 Sol 1,9). V tomto smyslu Šimon

4 Z tvrzení svatého Atanáše v *Contra Arianos* I, 9, je zřejmé, že *homooúsios* neznamená „stejně podstaty“, ale „jedné podstaty“ (nebo „téže podstaty“) s Otcem; nejedná se tedy o rovnost podstaty, ale o identitu podstaty mezi Otcem a Synem. Latinský překlad *homooúsios* tedy správně mluví o *unius substantiae cum Patre* (jedné podstaty s Otcem) (srov. DH 125).

Petr v Cesareji Filipově vyznává: „Ty jsi Mesiáš, Syn živého Boha“ (Mt 16,16).

7. Nicejské krédo neformuluje filosofickou teorii. Vyznává víru v Boha, který nás vykoupil skrze Ježíše Krista. Jedná se o živého Boha: on chce, abychom měli život a abychom ho měli v hojnosti (srov. Jan 10,10). Proto Krédo pokračuje slovy křestního vyznání: Syn Boží, který „pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe, ... přijal tělo... a stal se člověkem, ... byl umčen..., třetího dne vstal z mrtvých..., vstoupil do nebe... a přijde soudit živé i mrtvé“. To jasně ukazuje, že christologická vyznání víry koncilu jsou zasazena do dějin spásy odehrávajících se mezi Bohem a jeho stvořeními.

Svatý Atanáš, který se zúčastnil koncilu jako jáhen biskupa Alexandra a později po něm v Egyptě nastoupil na alexandrijský stolec, vícekrát a účinně zdůraňoval soteriologický rozměr Nicejského kréda. Píše totiž, že Syn, který sestoupil z nebe, „nás učinil syny Otce a zbožstil lidi tím, že se sám stal člověkem. Nestal se Bohem z člověka, ale z Boha, jímž byl, se stal člověkem, aby nás mohl zbožstit.“⁵ To je možné, jen pokud Syn je skutečně Bohem; žádná smrtelná bytost nemůže ve skutečnosti porazit smrt a spasit nás; to dokáže jen Bůh. Osvobodil nás ve svém Synu, který se stal člověkem, abychom byli svobodní (srov. Gal 5,1).

V Nicejském krédu si zaslouží být zdůrazněno sloveso *descendit*, „sestoupil“. Svátý Pavel tento pohyb popisuje silnými výrazy: „[Kristus] sám sebe se zřekl, vzal na sebe přirozenost služebníka a stal se jedním z lidí“ (Flp 2,7). Jak píše prolog evangelia svatého Jana: „Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi“ (Jan 1,14). Proto – učí list Židům – „náš velekněz není takový, že by nebyl schopen mít soucit s námi, slabými. Naopak! Vždyť on sám byl vyzkoušen ve všem možném jako my, ale nikdy se nedopustil hříchu“ (Žid 4,15). Večer před svou smrtí se sklonil jako otrok, aby umyl nohy učedníkům (srov. Jan 13,1–17). A apoštol Tomáš, teprve když mohl vložit prsty do rány v boku vzkříšeného Pána, vyznal: „Pán můj a Bůh můj!“ (Jan 20,28).

Právě díky Pánovu vtělení se s ním setkáváme v našich potřebných bratřích a sestrách: „Cokoli jste udělali pro jednoho z těchto

5 *Contra Arianos* I, 38, 7 – 39, 1.

mých nejposlednějších bratří, pro mne jste udělali“ (Mt 25,40). Nicejské krédo k nám tedy nemluví o Bohu vzdáleném, nedosažitelném, nehybném, který spočívá v sobě samém, ale o Bohu, který je nám blízko, který doprovází naše kroky po cestách světa a na místech na zemi nejvíce temných. Jeho nesmírnost se projevuje, když se činí malým, zbavuje se své nekonečné majestátnosti a stává se naším bližním v maličkých a chudých. Tato skutečnost převrací pohanské a filosofické představy o Bohu.

Další slova Nicejského kréda jsou pro nás dnes obzvláště výmluvná. Biblické tvrzení „přijal tělo“ je upřesněno vložení výrazu následujícího po něm: „stal se člověkem“. Nicea se tak distancuje od falešného učení, podle něhož by *Logos* přijal pouze tělo jako vnější obal, ale ne lidskou duši, vybavenou rozumem a svobodnou vůlí. Naopak, chce potvrdit to, co později výslovně prohlásil Chalcedonský koncil (roku 451): v Kristu Bůh přijal a vykoupil celou lidskou bytost, s tělem i duší. Syn Boží se stal člověkem – vysvětluje svatý Atanáš –, abychom my lidé mohli být zbožštěni.⁶ Toto jasné pochopení Božího zjevení bylo připraveno svatým Irenejem z Lyonu a Órigénem a poté se s velkou bohatostí rozvíjelo v orientální spiritualitě.

Zbožštění nemá nic společného se sebe-zbožštěním člověka. Naopak, zbožštění nás chrání před prvotním pokušením chtít být jako Bůh (srov. Gn 3,5). Čím je Kristus svou přirozeností, tím se my stáváme milostí. Skrze dílo vykoupení Bůh nejen obnovil naši lidskou důstojnost jako obraz Boží, ale ten, který nás podivuhodným způsobem stvořil, nás ještě podivuhodnějším způsobem učinil účastnými na své božské přirozenosti (srov. 2 Petr 1,4).

Zbožštění je tedy pravá humanizace. Proto lidská existence směřuje nad sebe, hledá něco nad sebou, touží po něčem nad sebou a je neklidná, dokud nespočine v Bohu⁷: *Deus enim solus satiat* (Neboť jen Bůh uspokojuje), jen Bůh uspokojuje člověka!⁸ Jen Bůh ve své nekonečnosti může uspokojit nekonečnou touhu lidského srdce, a proto se Syn Boží chtěl stát naším bratrem a vykupitelem.

6 Srov. *De incarnatione*, 54, *Contra Arianos* I, 39; 42; 45; II, 59 a násl.

7 Sv. Augustin, *Confessiones*, 1.

8 Sv. Tomáš Akvinský, *In Symbolum Apostolorum*, a. 12.

8. Řekli jsme, že Nicea jasně odmítla Ariovo učení. Ale Arius a jeho následovníci se nevzdali. Sám císař Konstantin a jeho nástupci se stále více přikláněli k ariánům. Termín *homooúsios* se stal jablkem sváru mezi nicejskými a anti-nicejskými, čímž vyvolal další vážné konflikty. Zmatek, který nastal, popisuje svatý Basil z Cesareje výmluvnými obrazy, přirovnávajícími jej k noční námořní bitvě v prudké bouři⁹, zatímco svatý Hilarius dosvědčuje pravověrnost laiků v protikladu k arianismu mnoha biskupů a přiznává, že „uši lidu jsou svatější než srdce kněží“.¹⁰

Skalou Nicejského kréda byl svatý Atanáš díky své neoblomné a pevné víře. Přestože byl pětkrát sesazen a vyhnán z biskupského stolce v Alexandrii, pokaždé se tam vrátil jako biskup. I ze svého vyhnanství pokračoval ve vedení Božího lidu svými spisy a dopisy. Stejně jako Mojžíš, ani Atanáš nemohl vstoupit do zaslíbené země církevního míru. Tato milost byla vyhrazena nové generaci, známé jako „mladí nicejští“: na Východě to byli tři kapadočtí otcové, svatý Basil z Cesareje (kolem 330–379), jemuž se dostalo titulu „Veliký“, jeho bratr svatý Řehoř z Nyssy (335–394) a největší Basilův přítel, svatý Řehoř Nazianský (329/30–390). Na Západě se mezi významné postavy řadili svatý Hilarius z Poitiers (kolem 315–367) a jeho žák svatý Martin z Tours (kolem 316–397). Poté především svatý Ambrož Milánský (333–397) a svatý Augustin z Hippo (354–430).

Zásluhou tří Kapadočanů bylo zejména to, že dovedli k dokonalosti formulaci Nicejského kréda, když ukázali, že jednotu a trojici v Bohu nejsou vůbec v rozporu. V této souvislosti byl na Prvním konstantinopolském koncilu v roce 381 formulován článek víry o Duchu Svatém. Krédo, které se od té doby nazývá Nicejsko-konstantinopolské, zní takto: „Věříme v Ducha Svatého, Pána a Dárce života, který

9 Sv. Basil, *De Spiritu Sancto*, 30.

10 Sv. Hilarius, *Contra Arianos, vel Auxentium*, 6. Učený teolog, později kardinál a dnes svatý a učitel církve John Henry Newman (1801–1890), pamětlivý hlasů Otců, zkoumal tento spor a dospěl k závěru, že Nicejské krédo bylo střeženo především skrze *sensus fidei* (smysl pro víru) Božího lidu. Srov. *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859).

vychází z Otce. S Otcem i Synem je zároveň uctíván a oslavován a mluvil ústy proroků.¹¹

Chalcedonským koncilem v roce 451 byl Konstantinopolský koncil uznán jako ekumenický a Nicejsko-konstantinopolské krédo bylo prohlášeno za všeobecně závazné.¹² Tvořilo tedy pouto jednoty mezi Východem a Západem. V 16. století si jej zachovaly i církevní komunity vzešlé z reformace. Nicejsko-konstantinopolské krédo je tak společným vyznáním všech křesťanských tradic.

9. Byla to dlouhá a přímá cesta, která vedla od Písma svatého k vyznání víry v Niceji, pak k jeho přijetí Konstantinopolí a Chalcedonem a dále až do 16. a našeho 21. století. Všichni jsme jako učedníci Ježíše Krista pokřtěni „ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého“, označujeme se znamením kříže a dostáváme požehnání. Modlitbu žalmů v liturgii hodin pokaždé uzavíráme slovy „Sláva Otci i Synu i Duchu Svatému“. Liturgie a křesťanský život jsou tedy pevně zakotveny v Nicejsko-konstantinopolském krédu: to, co vyznáváme ústy, musí vycházet ze srdce, abychom o tom svědčili v životě. Musíme se tedy ptát: Jak je to dnes s vnitřním přijetím Kréda? Cítíme, že se týká i naší dnešní situace? Rozumíme tomu a žijeme to, co každou neděli vyslovujeme? A co tato slova znamenají pro náš život?

10. Nicejské krédo začíná vyznáním víry v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe a země. Pro mnoho lidí dnes nemá Bůh a otázka Boha v životě téměř žádný význam. Druhý vatikánský koncil zdůraznil, že křesťané jsou alespoň částečně zodpovědní za tuto situaci, protože nesvědčí o pravé víře a skrývají pravou tvář Boha životním stylem a činy vzdálenými od evangelia.¹³ Ve jménu Boha byly vedeny války, lidé se zabíjeli, pronásledovali a diskriminovali. Místo zvěstování milosrdného Boha se mluvilo o pomstychtivém Bohu, který nahání hrůzu a trestá. Nicejské krédo nás proto vyzývá ke zpytování

11 DH 150. Tvzení „a vychází ze Syna (*Filioque*)“ se nenachází v konstantinopolském textu; bylo vloženo do latinského Kréda papežem Benediktem VIII. v roce 1014 a je předmětem dialogu mezi pravoslavnými a katolíky.

12 DH 300.

13 Druhý vatikánský koncil, pastor. konst. *Gaudium et spes*, č. 19.

svědomí. Co pro mě znamená Bůh a jak svědčím o víře v něho? Je jediný a jedinečný Bůh skutečně Pánem mého života nebo v něm existují modly důležitější než Bůh a jeho přikázání? Je Bůh pro mě živým Bohem, blízkým v každé situaci, Otcem, k němuž se obrácím se synovskou důvěrou? Je Stvořitelem, jemuž vděčím za vše, čím jsem a co mám, a jehož stopy mohu nalézat v každém stvoření? Jsem ochoten spravedlivě a rovným dílem sdílet statky země, které náleží všem? Jak zacházím se stvořením, které je dílem jeho rukou? Užívám ho s úctou a vděčností, nebo ho vykořisťuji a ničím, místo abych ho chránil a kultivoval jako společný domov lidstva?¹⁴

11. V centru Nicejsko-konstantinopolského kréda stojí vyznání víry v Ježíše Krista, našeho Pána a Boha. To je srdcem našeho křesťanského života. Proto se zavazujeme následovat Ježíše jako Mistra, společníka, bratra a přítele. Nicejské krédo však žádá víc: připomíná nám, abychom nezapomínali, že Ježíš Kristus je Pán (*Kýrios*), Syn Boha živého, který „pro naši spásu sestoupil z nebe“, zemřel „za nás“ na kříži a svým vzkříšením a nanebevstoupením nám otevřel cestu nového života.

Následování Ježíše Krista není široká a pohodlná cesta. Je to stezka, často náročná nebo dokonce bolestivá, která však vždy vede k životu a spáse (srov. Mt 7,13–14). Skutky apoštolů mluví o nové cestě (srov. Sk 19,9.23; 22,4.14–15.22), kterou je Ježíš Kristus (srov. Jan 14,6). Následování Pána zavazuje naše kroky k cestě kříže, která nás skrze pokání vede ke svatosti a zbožštění.¹⁵

Jestliže nás Bůh miluje celým svým bytím, pak se i my musíme milovat navzájem. Nemůžeme milovat Boha, kterého nevidíme, aniž bychom milovali i bratra a sestru, které vidíme (srov. 1 Jan 4,20). Láska k Bohu bez lásky k bližnímu je pokrytectví; radikální láska k bližnímu, zejména láska k nepřátelům, bez lásky k Bohu je hrdinství, které nás přemáhá a utlačuje. Při následování Ježíše vede výstup k Bohu skrze sestup a oddanost bratrům a sestrám, zejména těm nejpošlednějším, nejchudším, opuštěným a postaveným na okraj. Co jsme udělali nejmenšímu z nich, udělali jsme Kristu (srov. Mt 25,31–46).

14 Srov. František, enc. *Laudato si'* (24. května 2015), č. 67, 78 a 124.

15 Srov. týž, apoštol. exhort. *Gaudete et exsultate* (19. března 2018), č. 92.

Tváří v tvář katastrofám, válkám a bídě můžeme svědčit o Božím milosrdenství lidem, kteří o něm pochybují, a to pouze tehdy, když jeho milosrdenství zakusí skrze nás.¹⁶

12. Konečně, Nicejský koncil je aktuální pro svou velkou ekumenickou hodnotu. V tomto ohledu bylo dosažení jednoty všech křesťanů jedním z hlavních cílů posledního koncilu, Druhého vatikánského.¹⁷ Přesně před třiceti lety svatý Jan Pavel II. dále rozvíjel toto koncilní poselství v encyklice *Ut unum sint* (25. května 1995). Spolu s velkým výročím Prvního nicejského ekumenického koncilu tedy slavíme i výročí první ekumenické encykliky. Ta může být považována za manifest, který aktualizoval tytéž ekumenické základy, jež Nicejský koncil položil.

Ekumenické hnutí, díky Bohu, dosáhlo za posledních šedesát let mnoha výsledků. I když nám plná viditelná jednota s pravoslavnými a východními pravoslavnými církvemi a s církevními komunitami vzešlými z reformace dosud nebyla darována, na základě jediného křtu a Nicejsko-konstantinopolského kréda nás ekumenický dialog přivedl tomu, abychom v členech z jiných církví a církevních společenství rozpoznali naše bratry a sestry v Ježíši Kristu a abychom znovuobjevili jedině a univerzální společenství Kristových učedníků po celém světě. Sdílíme stejnou víru v jediného a jedinečného Boha, Otce všech lidí, společně vyznáváme jediného Pána a pravého Syna Božího Ježíše Krista a jediného Ducha Svatého, který nás inspiruje a pobízí k plné jednotě a společnému svědectví evangelia. Toho, co nás spojuje, je skutečně mnohem víc než toho, co nás rozděluje!¹⁸ Ve světě rozděleném a rozervaném mnoha konflikty tak může být jediná univerzální křesťanská komunita znamením míru a nástrojem usmíření, rozhodujícím způsobem přispívajícím ke globálnímu úsilí o mír. Svatý Jan Pavel II. nám připomněl zejména svědectví tolika křesťanských mučedníků pocházejících ze všech církví a církevních

16 Srov. týž, enc. *Fratelli tutti*, 67 a 254.

17 Srov. Druhý vatikánský ekumenický koncil, dekr. *Unitatis redintegratio*, č. 1.

18 Srov. sv. Jan Pavel II., enc. *Ut unum sint* (25. května 1995), č. 20.

společenství; jejich památka nás spojuje a povzbuzuje k tomu, abychom byli svědky a tvůrci míru ve světě.

Abychom mohli tuto službu vykonávat věrohodně, musíme pro dosažení jednoty a usmíření mezi všemi křesťany kráčet společně. Nicejské krédo může být základem a výchozím bodem této cesty. Nabízí nám totiž model pravé jednoty v legitimní rozmanitosti. Jednota v Trojici, Trojice v jednotě, protože jednota bez mnohosti je tyranie, mnohost bez jednoty je roztržičnost. Trinitární dynamika není dualistická, jako vylučující *bud' – anebo (aut – aut)*, nýbrž pouto zahrnující *jak – tak (et – et)*. Poutem jednoty je Duch Svatý, kterého uctíváme spolu s Otcem a Synem. Musíme tedy nechat za sebou teologické kontroverze, které ztratily svůj smysl, abychom rozvíjeli společné myšlení a ještě více společnou modlitbu k Duchu Svatému, aby nás všechny shromáždil v jediné víře a jediné lásce.

To neznamená ekumenismus návratu do stavu před rozdělením ani vzájemné uznání současného *statusu quo* rozmanitosti církví a církevních společenství, ale spíše ekumenismus zaměřený na budoucnost, na usmíření cestou dialogu, výměny našich darů a duchovního dědictví. Obnovení jednoty mezi křesťany nás nečiní chudšími, ale naopak nás obohacuje. Stejně jako v Niceji bude tento záměr možný jen skrze trpělivou, dlouhou a někdy obtížnou cestu vzájemného naslouchání a přijímání. Jedná se o teologickou výzvu a ještě více o výzvu duchovní, která vyžaduje pokání a obrácení ze strany všech. Proto potřebujeme duchovní ekumenismus modlitby, chvály a bohoslužby, jak to vyjadřuje Krédo Niceje a Konstantinopole.

Vzývejme tedy Ducha Svatého, aby nás v tomto díle doprovázel a vedl.

Svatý Duchu Boží, ty vedeš věřící na cestě dějin.

Děkujeme ti, že jsi inspiroval vyznání víry a že v srdci probouzíš radost z vyznávání naší spásy v Ježíši Kristu, Synu Božím, soupodstatném s Otcem. Bez něho nic nemůžeme.

Ty, věčný Duchu Boží, omlazuješ víru církve z generace na generaci. Pomož nám ji prohlubovat a vždy se vracet k podstatnému, abychom ji zvěstovali.

Aby naše svědectví ve světě nebylo nečinné, přijď, Duchu Svátý, se svým ohněm milosti, aby oživil naši víru, zapálil v nás naději, roznítil v nás lásku.

Přijď, božský Utěšiteli, ty, který jsi harmonie, přijď sjednotit srdce a myslí věřících. Přijď a dej nám okusit krásu společenství.

Přijď, Lásko Otce a Syna, a shromáždí nás v jediném Kristově stádcí. Ukaž nám cesty, po nichž máme jít, abychom se s tvou moudrostí vrátili k tomu, čím již jsme v Kristu: být jedno, aby svět uvěřil. Amen.

Dáno ve Vatikánu dne 23. listopadu 2025, o slavnosti Ježíše Krista Krále vesmíru

Lev XIV.

III.

ZMĚNY V KODEXU KANONICKÉHO PRÁVA

1. VYSVĚTLUJÍCÍ POZNÁMKA

DIKASTERIA PRO LEGISLATIVNÍ TEXTY

IL DIRITTO CANONICO

O ZÁKAZU MAZÁNÍ ZÁZNAMŮ

VE FARNÍCH MATRIKÁCH KŘTŮ

Kanonické právo neumožňuje měnit nebo mazat záznamy v matrice křtů, s výjimkou oprav eventuálních chyb v zápisu. Účelem této matriky je zajistit jistotu ohledně určitých úkonů a umožnit ověření jejich skutečné existence.

Kán. 535 CIC ukládá povinnost každé farnosti vést vlastní matriku křtů. Tato matrika, kterou je farnost povinna uchovávat (kán. 535 § 1 CIC), slouží k zaznamenání svátostí, které katolická církev, stejně jako křest, uděluje pouze jednou. Jelikož křest je podmínkou pro přijetí ostatních svátostí, vedle zápisu o křtu se případně zaznamenává i udělení ostatních svátostí, které nelze opakovat (biřmování a svátost svěcení), a také podmínkou pro další úkony, jako je uzavření manželství (které nelze znovu uzavřít, pokud není prohlášeno za neplatné), trvalé sliby v řeholním institutu, které zakazují vstup do manželství (kán. 535 § 2 CIC), změna obřadu (kán. 535 § 2 CIC) a osvojení (kán. 877 § 3 CIC), které v církvi vytváří překážku pro uzavření manželství (kán. 1094 CIC).

Matrika křtů tedy představuje objektivní záznam svátostných úkonů nebo úkonů souvisejících se svátostmi, které byly v minulosti v církvi uděleny. Jedná se o minulé církevní skutečnosti, které je třeba brát v úvahu z důvodu správného administrativního a pastoračního řádu, z teologických důvodů, z důvodu právní jistoty a také z důvodu případné ochrany práv dotyčné osoby a třetích osob.

Proto není povoleno měnit nebo mazat údaje zapsané v matrice, s výjimkou oprav případných chyb v zápisu. I když to kán. 535 CIC výslovně neuvádí, z imperativního znění norem, které předepisují zápis a osvědčení úkonů, lze tento absolutní zákaz bezpochyby vyvodit. Kdyby církev neměla tyto obecné normy o povinnosti zápisu křtu, nebylo by možné, aby církev sama vykonávala svátostnou činnost,

protože „platné“ přijetí svátostí vyžaduje jistotu o přijetí křtu. Vysluhovatel svátosti nemůže povolit slavení dalších svátostí, pokud není potvrzeno přijetí křtu.

Do matriky křtů je však podle zákonných ustanovení nutné zaznamenat veškeré nové významné okolnosti, které vyplývají z kanonického práva a které musí být obvykle oznámeny správci farnosti, jenž je odpovědný za matriku. Jedná se, jak již bylo uvedeno, o přijetí svátosti biřmování, svátosti svěcení, uzavření manželství, řeholní sliby, změnu obřadu a osvojení. Nezapsání těchto úkonů by bránilo běžnému a jednoduchému udělování svátostí v církvi, protože není rozumné, aby se v jednotlivých případech muselo vždy znovu ověřovat, zda byly tyto svátosti skutečně přijaty, což je podmínkou pro platnost dalších svátostí.

Matrika křtů však není seznamem členů, nýbrž záznamem o křtech, které se uskutečnily. Jejím jediným účelem je potvrdit historické církevní „faktum“, a nikoli potvrdit náboženskou víru jednotlivých osob nebo skutečnost, že daná osoba je členem církve. Přijaté svátosti a provedené záznamy totiž nijak neomezují svobodnou vůli těch věřících, kteří se na základě této svobodné vůle rozhodnou církev opustit.

Do matriky křtů musí být případně zapsán „*actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica*“, pokud nějaká osoba projeví vůli katolickou církev opustit. I když údaje obsažené v církevních matrikách nelze vymazat, s ohledem na účel vlastního zájmu a zájmu všech zúčastněných osob je možné na jednoduchou žádost dotyčné osoby v rámci kontradiktorního řízení doplnit její prohlášení o tomto záměru.

Křestní matrika umožňuje vydávat potvrzení o přijetí křtu, pokud má dotyčná osoba v úmyslu přijmout další svátosti. V takovém případě je záznam kromě potvrzení křtu dotyčné osoby zárukou vůči třetím osobám v katolické církvi, a to jak v případě uzavření manželství, tak vůči osobám, které mají za úkol zajistit platné udělení dalších svátostí nebo přijetí konkrétních závazků (jako jsou trvalé sliby v řeholním institutu), pro které je křest podmínkou.

Celý kanonický řád je v souladu s těmito zásadami. Například kán. 869 CIC vůbec nepředstavuje situaci nového udělení křtu. Pouze umožňuje knězi udělit křest *sub conditione* v případech, kdy je

„nejisté“, zda osoba – obvykle dítě – přijala svátost. V takových případech nedochází k novému udělení křtu, protože kněz stanoví jako podmínku účinnosti svého úkonu, že křest neudělí, pokud osoba již byla pokřtěna.

Křest je totiž „objektivní“ prvek a nelze pokřtít toho, kdo je již pokřtěn, protože takový úkon by byl ze svátostného hlediska prostě „neplatný“ (nullus).

Pro zápis úkonů je nutné mít jistě zjištěnou informaci o skutečnosti, která nastala. Proto kán. 875 CIC vyžaduje, aby při křtu – stejně jako u jiných svátostí, které nelze opakovat – byli přítomni svědci, aby jejich potvrzení dalo osobě odpovědné za vedení matriky nezbytnou jistotu o skutečnosti, kterou je povinna zaznamenat. Svědek nemůže nahradit matriku, protože je pouze prvkem jistoty pro osobu, která má zápis provést.

Dáno ve Vatikánu dne 7. dubna 2025

✠ Filippo Iannone O.Carm.
prefekt

✠ Juan Ignacio Arrieta
sekretář