

Duch koncilu

Význam pastorální konstituce *Gaudium et spes* pro interpretaci a aktualizaci II. vatikánského koncilu¹

Ansgar Kreuzer

V těchto jubilejních letech II. vatikánského koncilu existuje nebezpečí, že se nám samou euforií zamlží jasný teologický pohled. V tomto smyslu působí článek, který vyšel před určitou dobou v *Süddeutsche Zeitung*, svými provokativními a humoristicky distančními tóny ke koncilu přímo osvěžujícím a burcujícím způsobem.² Článek pochází z pera Alexandra Kisslera, náboženského a kulturního novináře, který tak „zapřísáhlé fanoušky“ II. vatikánského koncilu, ke kterým se počítám, může alespoň povzbudit k námitce. V první řadě je Kisslerův rétoricky laděný článek recenzí nově vydaného legendárního *Malého kompendia koncilu* Karla Rahnera a Herberta Vorgrimlera; ve druhé řadě obsahuje text prvky fundamentální kritiky II. vatikánského koncilu. Popírá se zde možnost přesvědčivé recepce a dnešní použitelnost koncilových výpovědí. Jsou zde vzneseny dvě námitky: Texty jsou za prvé stylisticky a obsahově tak heterogenní, že je nosná celková interpretace sotva možná. Hovoří se zde o „kostrbatosti“ koncilu.³ Kisslerova druhá námitka je však ještě závažnější. V zásadě totiž zpochybňuje metody koncilu. Nadčasové výpovědi jsou zde prý nerozluštitelně smíchané s výpověďmi dobově podmíněnými, a tudíž je nelze navzájem rozlišit. Naproti tomu Kissler požaduje: „Za dobově podmíněnými přísadami, nesmysly, smělostmi a zúženými musí ten, kdo tyto texty chce oživit, ukázat, co zbude.“⁴ Obě kardinální chyby – obsahovou heterogenitu a metodicky nepřípustné směšování nadčasové teologie s rychle zastaralými diagnózami současnosti – se podle Kisslera týkají zvláště pastorální konstituce, která – reprezentativně pro koncil – je považována za zvláště problematickou. „Není možné rozplést toto klubko z nahodilosti a nutnosti v tomto nejdelším a nejužívanějším dokumentu s 93 paragrafy, pastorální konstituci O církvi v dnešním světě (...).“⁵

Kisslerova kritika se do *Gaudium et spes* pevně zakousla. Tento dokument, příliš fixovaný na aktuálnost, se zdá být povrchní, zůstává – domněle – lpět na dobově podmíněných a druhořadých otázkách. Kissler se rétoricky ptá: „Musí se ‚svatý koncil‘ zamýšlet nad volným časem a dovolenou, nad dopravními předpisy, měnami a zemědělstvím? Má skutečně detailně vypočítávat ohro-

1 Předložený text byl přeložen do českého jazyka a otištěn v tomto časopise se souhlasem nakladatelství Herder. Viz Ansgar KREUTZER, *Das Konzil bei sich: Die Bedeutung von Gaudium et spes zur Auslegung und Aktualisierung des II. Vatikanums*, in: *Geist in Form – Facetten des Konzils*, ed. Thomas DIETRICH – Thomas HERKERT – Pascal SCHMITT, Freiburg im Breisgau: Herder, 2015, s. 116–135.

2 Alexander KISSLER, *Der Anfang eines Anfangs. Schlangenlinien: Die Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, *Süddeutsche Zeitung* 24. 3. 2009, 14 (Internetový archiv SZ, citováno dne 25. 2. 2013).

3 Viz podtitul příspěvku, tamtéž.

4 Tamtéž.

5 Tamtéž.

žení své současnosti, od horečného zbrojení přes chudobu v rozvojových zemích až po ateismus?⁶ Pro kulturního novináře to nejsou nějaké detailní chyby *Gaudium et spes*; celé jeho zaměření je chybné, neboť zde preferovaná metoda, vystavit se dnešku v jeho konkrétnosti a komplexnosti, může dopadnout jen špatně. Tím musí nutně teologické výpovědi zastarat a ztratit svou platnost. Dnešek je přece už zítra včerejškem. „Dnešní přítomnost nelze vyjadřovat tehdejšími termíny. To je osud každého postoje, který argumentuje na vrcholu příslušné doby.“⁷ Kissler uvádí i názorný příklad: Optimismus ohledně pokroku, který vyjadřuje tento dokument, už dávno ustoupil našemu vystřízlivění, co se technického, hospodářského a civilizačního vývoje týče. Víra v pokrok, která se bez obalu nachází v *Gaudium et spes*, prý působí po Černobyli a Fukušimě, po katastrofách hladomoru a po září 2011 značně nemístně. Tak připomínají koncilní výpovědi 60. let celkově „papíry s tezemi diskusního kroužku opojeného budoucností“.⁸

Kissler tedy poskytuje k všeobecnému ochlazení koncilní euforie značně rozčarovanou bilanci k aktuálnosti II. vatikánského koncilu. To je výzva pro „fanouška koncilu“. Avšak co Kisslerovi namítne? Je *Gaudium et spes* skutečně natolik reprezentativní, jak se autor domnívá, takže je na tomto dokumentu možné centrálně zažehnout kritiku celého koncilu? (1). Je pastorální konstituce do té míry zapletena do světských záležitostí, že jí chybí teologická hloubka? (2) A konečně: Je *Gaudium et spes*, a tím i velké části koncilu tak zastaralé, že dnes mají jen „archeologickou relevanci“?⁹ (3)

V následujících úvahách bych se chtěl pokusit o teologické námítky k těmto třem – fejetonisticky značně podnětným – otázkám. Patří přece k podstatě věrných přívrženců, že se nenechají vykolejit při prvních zpochybněních, ale že uvážlivě stojí za svou věcí. Jako fundamentální teolog se pokusím ještě uvést důvody, které hovoří pro teologicky zdůvodněné přívrženectví *Gaudium et spes* a II. vatikánského koncilu.

1. Reprezentativní pro koncil? Hermeneutický význam *Gaudium et spes*

Novinář Kissler není se svým názorem, že se v *Gaudium et spes* nejedná pouze o jeden z 16 koncilních textů, nýbrž o klíčový dokument, osamocen. Ve svých *Malých dějinách II. vatikánského koncilu* frankfurtský dogmatik Knut Wenzel píše: „*Gaudium et spes* není jen nejrozsáhlejší text, který vydal II. vatikánský koncil, ale jistě je i nejvýznamnější.“¹⁰ Bývalý würzburský fundamentální teolog Elmar Klinger z tohoto výjimečného postavení pastorální konstituce vyvozuje koncilní hermeneutiku: „Hlavním dokumentem II. vatikánského koncilu je pastorální konstituce. V procesu společenské modernizace je základem a měřítkem. Církev se může a má podle ní orientovat.“¹¹ Tuto tezi je třeba na jedné straně historicky doložit, na druhé straně je třeba z ní vyvodit systematickoteologické důsledky.

6 Tamtéž.

7 Tamtéž.

8 Tamtéž.

9 Tamtéž.

10 Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, 2005, s. 175.

11 Elmar KLINGER, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, ed. Franz-Xaver KAUFMANN – Arnold ZINGERLE, Paderborn, 1996, s. 171–187, zde s. 172. Lucernský fundamentální teolog E. Arens mluví o *Gaudium et spes* jako o „Magna Charta církve v současné době a současném světě“ a ukazuje recepční linii dokumentu: Edmund ARENS, Novum und Skandalon. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und ihre postkonziliare Rezeption, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 2/2014, s. 166–181, zde s. 166.

1.1 Historický nále: červená nit na koncilu

Z koncilní dynamiky lze – schematicky ve čtyřech krocích – vyčíst kontinuitu koncilní intence Jana XXIII. až ke vzniku pastorální konstituce:¹²

1. Pastorální konstituci je možno považovat za inovaci, která vycházela z koncilní dynamiky. Pozice církve „v dnešním světě“, jak je uvedeno v názvu, byla bezesporu mimo horizont představ koncilních přípravných textů. „Mezi 69 návrhy, které přípravné komise vydaly, se nenachází žádné schéma k pozdější pastorální konstituci. Takový dokument nebyl zamýšlen, ano, jako žánr byl zcela neznámý.“¹³
2. Lze zjistit obsahovou blízkost takového dokumentu ke koncilnímu záměru Jana XXIII. Papež měl zjevně na mysli pružné otevření církve vůči modernímu světu. Jeho slavná úvodní řeč *Gaudet Mater Ecclesia* je tímto duchem prodchnuta. V italském originálu, který sám koncipoval, nastiňuje koncept: Koncilem mu jde primárně o prohloubení víry. Záleží mu – jak říká – na „větším souladu s autentickým obsahem víry“.¹⁴ K tomu však vidí speciální prostředky: autenticitu – věrohodnost víry se zvyšuje, jestliže je uvedena do spojení s řečí, myšlením a vědou moderny. Obsah víry má být, jak říká papež, „zkoumán vědeckými metodami a vykládán jazykovými výrazovými prostředky moderního myšlení (*pensiero moderno*)“.¹⁵
3. Přání papeže otevřít církev modernímu světu nachází v centrálním místě vstup do koncilního dění. Na konci první periody zasedání, 4. 12. 1962, pronáší jeden ze čtyř moderátorů, vlivný belgický kardinál Léon-Joseph Suenens, pamětihodnou řeč.¹⁶ Ve svých memoárech zdůrazňuje, že své tehdejší úvahy konzultoval s tehdy již těžce nemocným papežem.¹⁷ Suenensův plán je obsahově rovněž stejně prostý jako účinný; obsahuje tři zásadní výpovědi:
 - a) Církevní shromáždění potřebuje strukturované hlavní téma (jeden *plan d'ensemble*). Tímto ústředním tématem je sama církev: „Concilium sit Concilium, de Ecclesia“.¹⁸
 - b) K tomuto „hlavnímu bodu pořadu dne“ koncilu patří dva podbody. Církev má být pozorována v tomto velkém procesu hledání sebe samé ve dvou ohledech, a to jednak jak chápe sebe samu ze své teologické identity a jednak jakou má, tak říkajíc pozorováno z venku, pozici ve světě, v moderně, ve společnosti. „Habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*.“¹⁹ Touto dvojí eklesiologickou perspektivou (*ad intra* / *ad extra*) zau-

12 K rekonstrukci historie textu *Gaudium et spes* pod vůdčí perspektivou, která představuje pastorální konstituci jako klíč koncilu, srov. Elmar KLINGER, *Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution*, zvl. s. 173–183.

13 Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, s. 173.

14 JAN XXIII., *Gaudet Mater Ecclesia*, čl. 15, cit. podle Ludwig KAUFMANN – Nikolaus KLEIN, *Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg, 1990, s. 107–153. Cituji překlad italského originálu promluvy, jak je tam uvedena, vykazující odchylky od pozdější latinské verze. Ke vzniku zahajovací promluvy a významu, jaký italská originální verze zjevně měla pro papeže Jana XXIII., viz Ludwig KAUFMANN – Nikolaus KLEIN, *Prophetie im Vermächtnis*, zvl. s. 107–115. Přiblížení se moderní společnosti, kterou papež spojoval s II. vatikánským koncilem, vychází zřetelněji z volby slov v italské verzi. K tomu a k důsledkům, které z toho byly vyvozeny pro modernisticky teoretický výklad koncilu, viz Ansgar KREUTZER, „Mit den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens“ (Johannes XXIII.). *Die Selbstmodernisierung von Kirche und Theologie durch das II. Vatikanische Konzil*, in: *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie*, ed. Ansgar KREUTZER – Günther WASSILOWSKY, Frankfurt/M., 2014, s. 303–325.

15 JAN XXIII., *Gaudet Mater Ecclesia*, čl. 15.

16 Projev kardinála Suenense se nalézá v koncilních aktech: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, sv. 1/4, Città del Vaticano, 1962 ff (= AS), s. 222–227. K tomuto projevu srov. Ansgar KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck – Wien, 2006, s. 191–196.

17 Ke svědectví kardinála Suenense srov. Ansgar KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft*, s. 191–193, zvláště odkazy na literaturu v poznámce 551.

18 AS 1/4, s. 223.

19 Tamtéž.

jímá Suenens hledisko a formulaci, které použil také papež Jan XXIII. v promluvě v rádiu měsíc před zahájením koncilu.²⁰

- c) Třetí bod Suenensova plánu je konečně syntéza obou uvedených. Koncil má podle něho sám jednat o církvi, a sice pod dvěma hledisky *ad intra* / *ad extra* vzájemně se k sobě vztahujícími. To znamená, že církev nalezne svůj vnitřní střed tím, že se bude obracet směrem ven. Suenensův plán se stává zřejmým: Církev, která není „mimo sebe“, která si vystačí sama se sebou, která se neodvází moderny, mívá samu sebe.²¹

4. Plán kardinála Suenense nachází své uskutečnění v koncilu. V centru konciliárních debat je církev. Jsou vydávány konstituce o církvi, které již reprezentují oba centrální aspekty *ad intra* a *ad extra*. *Lumen gentium* objasňuje jako „dogmatická konstituce o církvi“ její teologickou identitu a pastorální konstituce *Gaudium et spes* pojednává o církvi „v dnešním světě“. Obě konstituce jsou podle třetího bodu Suenensova plánu striktně vztaženy jedna k druhé. Toto nerozlučitelné spojení vnitřku a vnějšku církve popsal salzburský dogmatik Hans-Joachim Sander trefným obrazem elipsy se dvěma ohnisky: „Když tuto (církvní, pozn. autora) identitu pozorujeme geometricky, pak vykazuje eliptický průběh. Není to totiž kruh, který spočívá sám v sobě a sleduje pouze své vlastní síly, ale má excentrickou pozici, v níž je vystavena vlastním i cizím silám.“²² Z této přehledné rekonstrukce vznikajícího konciliárního obrazu církve se ukazuje centrální konciliárně hermeneutický význam *Gaudium et spes*: Neplánovaná, a tudíž inovativní pastorální konstituce vzniká z dynamiky samotné konciliární události. Vnější orientace církve, která je v ní obsažena, odpovídá konciliární intenci Jana XXIII. Dokument *Gaudium et spes* vděčí centrálnímu architektonickému zaměření Suenensova plánu za dvojí a vzájemně propojenou orientaci toho, jak na sebe církev nahlíží – směrem dovnitř (*ad intra*) a směrem ven (*ad extra*). Základní zaměření konečně nachází realizaci ve dvou velmi významných církevních konstitucích, *Gaudium et spes* a *Lumen gentium*.

1.2 Systematickoteologické důsledky: Hermeneutika *aggiornamenta*

Z této historické linie, která sahá od intence koncilu až po vznik pastorální konstituce, lze vyvodit teologické důsledky, což se týká přiměřené interpretace koncilu:

1. Proti Kisslerovu dojmu, že koncil je tak heterogenní, že i „ve zpětném zrcátku“ zanechává pouze teologické „hadí stopy“,²³ lze při veškeré zůstávající pluralitě přece jen rozpoznat „červenou nit“ v obrazu církve. Koncil není nějaké „nahromadění navzájem si konkurujících výpovědí, které si vzájemně odporují; koncil spíše vytváří celkovou výpověď, které je třeba jednotlivé výpovědi přiřadit“.²⁴
2. Tuto vůdčí linii koncilu, která poskytuje interpretační rámec jednotlivým výpovědím, lze označit takto: Jestliže vytvoříme, jak se zde stalo, spojovací linii mezi intencí koncilu, Suenen-

20 Srov. Johannes XXIII., Radiobotschaft vom 11. September 1962, in: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, sv. II/1, Città del Vaticano, 1960 ff (= AD), s. 348–355 (německý překlad: Herder Korrespondenz 17 [1962/63], s. 43–46). Ve svém projevu ke koncilu poukazuje Suenens výslovně na tuto souvislost s papežem Janem. Srov. AS 1/4.

21 Tento obraz excentrické církve, která má být „mimo sebe sama“, zastává v podobné formě i papež František. Zasazuje se o církev, která vychází ven, i když se při tom „zašpiní“ a „utrží boule“. Srov. FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium*, čl. 49.

22 Hans-Joachim SANDER, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: *Herders Theologischer Kommentar IV*, 2009, s. 581–869, zde s. 590. Takovýto pohled na církev vede konečně k opuštění dichotomní metaforiky „vně“ a „uvnitř“ v eklesiologii.

23 Alexander KISSLER, Der Anfang eines Anfangs.

24 Elmar KLINGER, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, s. 174.

sovým plánem a církevní a pastorální konstitucí, lze chápat *Gaudium et spes*, zaměření církve směrem ven, jako důležitou formaci a realizaci slov programu, který koncilu určil Jan XXIII., tedy aggiornamento. „Druhý vatikánský koncil je koncilem aggiornamento pastorální konstituce. Ztělesňuje jeho celý program.“²⁵

Ve své instruktivní disertační práci ke konceptu aggiornamento se M. Bredeck pokusil tento vůdčí pojem, který je těžko pochopitelný, poněkud upřesnit. Jedná se zde, zvláště v terminologii Jana XXIII., o „spojení prohlubování víry a vztahu k době“.²⁶ Zvláštní interpretační hodnota aggiornamento spočívá v jeho široké recepci. Osvědčilo se to zjevně pro charakterizování II. vatikánského koncilu, a sice v perspektivě směrem „dovnitř“ a „ven“. Tak např. známý koncilní otec, mnichovský kardinál J. Döpfner, se uchyluje k aggiornamento, aby ze svého (vnitřního) pohledu charakterizoval koncil jako celek: „Církev má být na koncilu konfrontována s problémy dnešní doby. Z této konfrontace by měla být nalezena taková podoba, která je dnešní církvi přiměřená. V centru koncilu je reforma jako taková, aggiornamento, přizpůsobení se současnosti v souladu s posláním církve.“²⁷ I v Döpfnerově pojetí se tedy nacházejí dva podstatné znaky aggiornamento: Jde o prohloubení víry, o projekt identity církve („nalézt podobu“). To je však spojeno s určitou strategií, a sice s otevřením se navenek, přiměřeným „přizpůsobením se přítomnosti“.

I z vnějšího pohledu je aggiornamento, které se ve zvláštní míře odráží v pastorální konstituci, vnímáno jako charakteristikum koncilu. Známe americký náboženský sociolog José Casanova píše ve svých posledních spisech o aggiornamento koncilu jako o „úspěšné adaptaci (církve) na sekulární modernu a její vypořádání se s ní“.²⁸ Pro Casanovu má proto katolické aggiornamento centrální význam, protože se v něm ukazuje model zdomácnění náboženství v demokratické moderně s právními státy – model, který je v neposlední řadě krajně zajímavý pro slučitelnost islámu a demokracie. V tomto smyslu hovoří Casanova s nadějí o možném „(m)uslimském aggiornamento“.²⁹

V celkovém pohledu se tak zřetelně objeví význam *Gaudium et spes* pro koncil a jeho interpretaci: Pastorální konstituce reprezentuje ve zvláštní míře základní linii koncilu: nalézání identity církve otevřením se moderní společnosti. *Gaudium et spes* lze tedy interpretovat jako programatické rozvinutí a metodickou realizaci koncilní vůdčí myšlenky aggiornamento. Tento reprezentativní význam pastorální konstituce pro koncil jako celek pochopil Kissler správně. Koncil byl v tomto dokumentu „sám sebou“. Je však *Gaudium et spes* tak „zsvětštělé“, jak mu tento novinář podsouvá?

2. Bez teologické hloubky? Metodické a teologické základy *Gaudium et spes*

Novinář Kissler se ptá, zda se „svatý koncil“ musí zabývat zemědělstvím, volným časem a horečným zbrojením.³⁰ Naráží přitom na konkrétní otázky, jimž se pastorální konstituce věnuje. Skutečně, dokument si velmi všímá lidí a světa jejich doby. Za tím však stojí teologicky zdůvodněná metoda, kte-

25 Tamtéž, s. 173.

26 Michael BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn, 2007, s. 29.

27 Julius Kardinál Döpfner (1964), cit. podle Michael BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, s. 28.

28 José CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin, 2009, s. 64. Viz také José CASANOVA, *Kosmopolitismus, der Kampf der Kulturen und multiple Modernen*, in: *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, ed. Ansgar KREUTZER – Franz GRUBER, Freiburg, 2013, s. 162–188.

29 José CASANOVA, *Europas Angst vor der Religion*, s. 48.

30 Viz pozn. pod čarou 6.

rou lze označit za „induktivní teologii“.³¹ Termín „indukce“ je převzat z teorie vědy. Označuje postup vytváření závěrů na základě empiricky podchycené skutečnosti a z toho vyvozuje obecné teorie.³² Uplatníme-li tuto analogii z teorie vědy, pak lze teologii *Gaudium et spes* označit za induktivní. Vychází totiž z empirie, z konkrétního popisu člověka a světa, a pokouší se odtud proniknout k teologii, výkladu těchto skutečností ve světle víry. Tato „induktivní teologie“ pastorální konstituce se ukazuje na dvou rovinách: v její metodě, která se odráží i v její struktuře, a v jejích teologických základech.³³

2.1 Induktivní metoda. Struktura *Gaudium et spes*

Ve své hrubé struktuře sestává pastorální konstituce ze čtyř částí, programatického *rámce* jako předmluvy (GS 1–3) a závěru (GS 91–93), v nichž se vyjadřuje spojitost církve s celým světem a ochota k dialogu. Na předmluvu navazuje úvod ve formě analýzy doby (GS 4–10). První *hlavní část* (GS 11–45) obsahuje teologickou antropologii, pohled na člověka očima víry; druhá *hlavní část* (GS 46–90) se věnuje jednotlivým etickým otázkám (manželství a rodině, kultuře, hospodářství, politice, míru). Metodická indukce, vycházení z empirické skutečnosti, aby se odtud došlo k teologickým výkladům, se ukazuje v návaznosti různých částí:

1. Pro projekt pastorální konstituce má ústřední význam na předmluvu navazující „Úvod“, v němž je provedena diagnóza přítomnosti 60. let. Je základem induktivního postupu orientovaného na skutečnost a svět. Zde naplňuje církev prohlášení o solidaritě uvedené v první větě, že sdílí „radost a naději, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí“,³⁴ neboť zde církev ukazuje, že má analytickou kompetenci skutečně vnímat radosti, naděje, starosti a úzkosti lidí. Jsou popisovány změny, hospodářský a technický pokrok a již tehdy se ukazující globalizace. Podchycuje se změna mentality, vzrůstající vliv dějinného myšlení a myšlení přírodovědeckého. Konečně je vnímána i změna hodnot a zvláště vzrůstající význam svobody. Toto hodnocení stavu však neprobíhá naivně, ale spíše diferencovaně a ambivalentně. V žádném případě se nechválí jen pokroky. Hovoří se zde rovněž o „narušení rovnováhy“,³⁵ o fatálních osobních, národních a mezinárodních „napětích“.³⁶
2. Metoda přechodu od analýzy současnosti k teologickému výkladu je zřetelná i ve druhé hlavní části, v „důležitých jednotlivých otázkách“. Konstrukce uvnitř jednotlivých kapitol je vždy paralelní. Sleduje tři kroky, zakotvené v práci s křesťanskou mládeží a uplatňované v teologii osvobození: „vidět – posoudit – jednat“.³⁷ Teologický výklad („posoudit“) je tak v rámci umístěn mezi empirií a praxí. Vychází z analýzy situace („vidět“) a navrácí se k praxi („jednat“).

31 K vývoji induktivní teologie v historii textů *Gaudium et spes* srov. Ansgar KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft*, s. 206n.

32 Viz definici teorie vědy ohledně indukce jako „přechodu (nebo také induktivního závěru) od jednotlivých případů (...) ke (...) zevšeobecnění“ (Wilhelm K. ESSLER, Induktion, in: *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, ed. Josef SPECK, sv. 2, Göttingen, 1980, s. 297–307, zde s. 297). Z hlediska teorie vědy ještě diferencovaněji s ohledem na pojetí filosofického pragmatismu Charlese S. Peirce hovoří Sander v pohledu na způsob postupu *Gaudium et spes* o „abdukci“, při níž se při vyvozování závěrů z empirie ještě silněji zdůrazňuje kreativní a překvapivý moment při vytváření tezí a teorií: „V abdukci se na znepokojivé údaje reaguje hledáním teorie, ve které by se tyto údaje zařadily do pochopitelného řádu, pokud je tato teorie správná. Abdukce znamenají krok do nového způsobu znázornění, který je nutný, protože dosavadní způsob znázornění se vzhledem ke znepokojivým veličinám stal neschopným mluvy a protože neschopnost mluvy produkuje tlak na jednání.“ (Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 698).

33 K následujícímu viz Ansgar KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft*, s. 225.

34 *Gaudium et spes*, čl. 1. Dále pouze GS a číslo příslušného oddílu.

35 GS 8.

36 GS 4 aj.

37 Viz Norbert METTE, Sehen – Urteilen – Handeln, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. IX, 2009, s. 402.

3. To, že pastorální konstituce zásadně spojuje teorii s empirií a teologii s praxí, ukazuje také na sepjetí první teologické a druhé etické části. Právě propojení teorie a praxe, dogmatu a pastorační vytváří zvláštní druh nové „pastorální konstituce“. Aby to zdůraznili, připojili koncilní otcové k nadpisu „pastorální konstituce“ ještě vysvětlující poznámku pod čarou, která činí z konstrukce dokumentu teologický program: „Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě se sice skládá ze dvou částí, ale ty spolu tvoří celek. Konstituce se nazývá ‚pastorální‘, protože opřena o naukové zásady chce vyjádřit poměr církve k dnešnímu světu a člověku. Proto ani v první části nechybí záměr pastorální, ani v druhé části záměr naukový.“³⁸

2.2 Teologické podklady induktivní teologie: stvoření a vtělení

Není tedy ani náhodou, ani slabostí, že se pastorální konstituce věnuje zcela konkrétním otázkám člověka své doby. Teologické výroky o Bohu, Kristu a podstatě člověka, které se nacházejí převážně v první části, jsou spojeny s aktuálním životním světem. Příklon ke světu a k člověku, a sice ke konkrétně empiricky popsateľné a humanitními vědami vyložiteľné skutečnosti, má ty nejlepší teologické důvody a je doložený teologickými klíčovými tématy *Gaudium et spes*. Nejen v dobově analytickém, ale i v teologickém ohnisku pastorální konstituce je „svět“. Přitom je to právě ta zvláštnost, že „svět“, tedy dějiny, lidské soužití, lidská psychika, přírodní zákony v biologickém a fyzikálním ohledu, jsou vnímány a ctěny právě ve své jedinečnosti. „Rozumíme-li autonomií pozemských skutečností to, že stvořené věci a společenské útvary mají vlastní zákony a hodnoty, které má člověk postupně poznávat, používat jich a pořádat je, pak je taková autonomie požadavek naprosto oprávněný; nejenže to vyžadují dnešní lidé, je to i shodné s vůlí Stvořitele.“³⁹ Právě ta poslední věta této pasáže je teologicky konsekventní: Světskost světa, jeho emancipace z čistě náboženského výkladu a církevního poručnictví nejsou dějinami ztráty, ale spočívají spíše v logice víry ve stvoření, podle níž Bůh ponechal svět v jeho samostatnosti. „Z toho, jak byly stvořeny, mají všechny věci vlastní trvalost, pravdivost, hodnotu, vlastní zákony i uspořádání; to všechno musí člověk respektovat a uznat právo jednotlivých oborů a techniky na vlastní metody.“⁴⁰ Podobnou perspektivu zaujímá koncil v pohledu na člověka. Dokument se přiznává k určitému teologickému antropocentrismu. „Těžištěm našeho výkladu bude tedy člověk, a to člověk ve své jednotě a úplnosti, s tělem i duší, srdcem i svědomím, myslí i vůlí.“⁴¹ Avšak tato lidská perspektiva je teologicky zdůvodněna, neboť je v logice křesťanské víry ve vtělení, že hledá božské v hluboce lidském. Člověk právě proto požívá takovou úctu v křesťanském světonázoru, že z hlediska víry se Bůh sám stal člověkem, že to božské je možno nalézt v tom lidském: „Protože lidská přirozenost, kterou Ježíš Kristus přijal, v něm nebyla zničena, byla tím i v nás pozdvižena k vznešené důstojnosti. Vždyť svým vtělením se jistým způsobem spojil s každým člověkem, on sám, Boží Syn.“⁴² Tím ruší teologie *Gaudium et spes* v zásadě nekřesťanskou konfrontaci antropocentriky a teocentriky, lidství a božství. Zjednodušeně řečeno: Aby to odpovídalo Boží vůli, zjevené v Kristu, neznamená to vzdalovat se lidství, ale prohlubovat ho. „Kdo následuje Krista, dokonalého člověka, sám se stává více člověkem.“⁴³ A obráceně platí: Kdo usiluje o pravé lidství, stává se – vědomě

38 GS, poznámka pod čarou k názvu *Pastoralni konstituce o cirkvi v dnešnim světe*.

39 GS 36.

40 GS 36. Zde se nachází také sebekritický odkaz na dějiny křesťanství a církve ke konstatujícím nelegitimním zásahům náboženských vzorců výkladu do vědeckých forem poznání: „Budiž nám proto dovoleno vyslovit politování nad některými postoji, které se z nedostatečného pochopení pro oprávněnou autonomii vědy vyskytovaly někdy mezi křesťany.“

41 GS 3.

42 GS 22.

43 GS 41.

či nevědomě – více křesťanem nebo křesťankou. To odpovídá logice vtělení, která vytváří teologický základ *Gaudium et spes*.⁴⁴

Pokud se z tohoto hlediska podíváme na teologickou koncepci konstituce, ukazuje se jiný obraz než strategické přizpůsobení víry světu, vydání nadčasové teologie pomíjivé současnosti. Ve světle teologie stvoření a vtělení platí *konkrétní době, konkrétnímu světu, konkrétním lidem* nerozdělená pozornost teologie. Kisslerova konfrontace nadčasové teologie a zaměření na dobou podmíněnou lidskou skutečností se ukazuje jako chybná alternativa. Sander formuluje v tomto smyslu teologický význam znamení doby: „Znamení doby je třeba vnímat *vždy, poslední otázky* je třeba řešit od generace ke generaci vždy nově. Nesmí být proto zaváděn žádný předmět mezi to, co je nyní markantní, a to, co je pro každou dobu naléhavé, mezi dnešek a to, co je trvalé, mezi to, co je časné, a to, co je věčné.“⁴⁵

3. Zastaralé? K aktuálnosti *Gaudium et spes*

Není pravdou, že *Gaudium et spes* setrvává pouze v aktuálnosti dne. Nalézá se tam minimálně jedna centrální výpověď, která obsahuje téměř věčný moment: Aby církev splnila tento úkol, musí neustále zkoumat znamení doby a vykládat je ve světle evangelia.⁴⁶ Neustálý vztah církve k přítomnosti tedy není disponibilní; znamení doby je za prvé třeba zkoumat stále znovu a za druhé interpretovat je diferencovaně teologicky. Jak by to mohlo vypadat dnes, 50 let po vydání pastorální konstituce?

3.1 „Zkoumat znamení doby“

Budeme-li hledat úkol církve podle znamení doby dnes, všimneme si sociálního vývoje, který je stejně určující jak pro církev, tak pro společnost: individualizace. „Individualizace znamená, že jednotlivci se stávají pro sebe a pro společnost ústředním vztažným bodem.“⁴⁷

Jednotlivé průběhy života a životní rozhodnutí se stále více uvolňují z tradičních daností a společenských vazeb. Tradiční hodnoty a dané biografické vzory ztrácejí na významu stejně jako určující společenství velkých rodin, vesnic nebo církví. Jednotlivcům se tak dostává více prostoru pro rozhodování, ale také více tlaků při rozhodování. Individualizace je ambivalentní: Osobní prostory svobody se otevírají při volbě povolání, výběru partnera, volbě životního stylu, volbě náboženství. Současně jsou však větší i zátěže, které musí jednotlivci, kteří se uvolnili z tradic a vazeb, nyní nést sami.

Individualizace, jedno z nejdůležitějších znamení naší doby, se prosazuje v různých oblastech života různě. V *náboženském sektoru* je s ním spojena ztráta významu institucí ve prospěch individualizo-

44 Překonání stavění do protikladu teologie a antropologie, které je vzhledem k učení o vtělení nepřijatelné, je i základním předmětem tak zvané antropologicky zaměřené teologie Karla Rahnera, jednoho z nevlivnějších koncilních otců. K tomu viz odpovídající a klasické: Karl RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, 1967, s. 43–65. K (i omezenému) vlivu Rahnera na průběh koncilu viz Günther WASSILOWSKY, *Als Kirche Weltkirche wurde. Karl Rahners Beitrag zum II. Vatikanum und seiner Deutung*, in: *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie*, ed. Ansgar KREUTZER – Günther WASSILOWSKY, Frankfurt/M., 2014, s. 33–60.

45 Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, s. 716.

46 GS 4.

47 Matthias JUNGE, *Individualisierung*, Frankfurt/M. – New York, 2002, s. 7.

vané religiozity. Náboženští sociologové hovoří o „náboženském sebezmocnění subjektu“.⁴⁸ Jednotlivec je sám sobě posledním vztažným bodem v posledních otázkách. V rakouské hodnotové studii u mládeže z r. 2008 souhlasila převážná část mládeže s výrokem: „Smysl svému životu musí dát každý člověk sám.“⁴⁹ V hospodářské oblasti se ukazuje individualizace ve vsudypřítomném apelu na „vlastní zodpovědnost“. Freiburský sociolog Ulrich Bröckling formuluje pregnantně ambivalentnost individualistické vlastní zodpovědnosti: „Dovolávání se vlastní zodpovědnosti je bez victim blaming (obvinění oběti) nemožné; radostné poselství, že každý je svého štěstí strůjcem, znamená v obrácené verzi: Každý je sám vinen svým neštěstím.“⁵⁰ Takovýmto individualistickým hodnocením trpí např. nezaměstnaní, kteří jsou často obviňováni, že si za svůj osud mohou sami.⁵¹ Ve studii o mládeži z roku 2006 je reprezentativní výrok: „(...) v Německu je prostě také mnoho nezaměstnaných, kteří nemají chuť pracovat.“⁵² Jak je to však s individualizací z hlediska víry?

3.2 „Vykládat ve světle evangelia“

Pastorální konstituce obsahuje jedno centrální měřítko převzaté z evangelia, které představuje teologickou základní matici koncilu: univerzalismus spásy.⁵³ Pod tím lze – zjednodušeně řečeno – chápat víru v jednoho Boha, který chce spásu všech lidí a nachází cesty k jejímu uskutečnění. „Kristus totiž zemřel za všechny, a protože poslední povolání člověka je ve skutečnosti jen jedno, totiž božské, musíme být přesvědčeni, že Duch svatý všem dává možnost, aby se přičlenili k tomtu velikonočnímu tajemství způsobem, který zná Bůh.“⁵⁴

Pokud se nyní podíváme na shora popsanou *náboženskou individualizaci*, která se prosazuje v procesu odmítání církve, před pozadím univerzalismu spásy, nabízí se těžce uskutečnitelná, avšak teologicky nabízená tolerance, ba přímo solidarita církve i vůči lidem, kteří se od ní stále více, někdy i radikálně vzdalují, neboť podle křesťanského výkladu univerzalismu spásy nemohou být ani oni vyřazeni z prostoru spásy, který vytváří a udržuje univerzální Boží láska. Takovouto solidaritu je ovšem snadné vyžadovat, avšak je těžké ji žít. Jak může vypadat přiměřená církevní solidarita s těmi, u kterých vedla individualizace náboženské příslušnosti ke zcela vědomému kroku vystoupení z církve? Dva důsledky, které spočívají v konciliární logice institucionální církve směrem ven (*ad extra*) a směrem dovnitř (*ad intra*), se zdají být smysluplné: *Směrem ven* je třeba na výstupy z církve reagovat s respektem, který akceptuje jejich rozhodnutí. Zároveň vyžaduje univerzalismus spásy pokročilou solidární spojitost, kterou je možno vyjádřit nesobeckou službou. Pastorální teolog z Grazu R. Bucher se zasazuje o to, aby byli ti, kteří vy-

48 Viz mj. Winfried GEBHARDT, Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung, in: *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, ed. Ansgar KREUTZER – Franz GRUBER, Freiburg, 2013.

49 Christian FRIESEL a kol., *Lieben – Leisten – Hoffen. Die Wertewelt junger Menschen in Österreich*, Wien, 2008, s. 10.

50 Ulrich BRÖCKLING, Diktat des Komparativs. Zur Anthropologie des „unternehmerischen Selbst“, in: *Anthropologie der Arbeit*, ed. Ulrich BRÖCKLING – Eva HORN, Tübingen, 2002, s. 157–173, zde s. 168. K tomu srov. také Ulrich BRÖCKLING, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M., 2007. Z teologického hlediska k tomu viz Ansgar KREUTZER, „Gnade für das unternehmerische Selbst“. Eine theologische Kritik der überzogenen Leistungsgesellschaft, *Stimmen der Zeit* 8/2014, s. 547–557.

51 Srov. Ansgar KREUTZER, Arbeit und Arbeitslosigkeit, in: *Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags*, Münster, 2011, s. 71–100.

52 SHELL DEUTSCHLAND HOLDING (ed.), *Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck*, Frankfurt/M., 2006, s. 408.

53 K univerzalismu spásy jako teologickému vůdčímu motivu koncilních textů viz Michael BÖHNKE, Universaler Heilswille Gottes. Eine Relecture einleitender Formulierungen in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 3/2008, s. 230–242. K základnímu významu teologie univerzalismu spásy také vzhledem ke společenským výzvám a zavržením viz Ansgar KREUTZER, Die Kunst nicht auszuschließen. Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1/2013, s. 69–81.

54 GS 22, zvýraznění autora.

stoupí z církve, brání „jako takoví, čím jsou: Bohem milované děti, hříšní i svatí, jako kdokoliv jiný“.⁵⁵ To by mohlo, abychom uvedli pastorační příklad použití, zhruba znamenat, že se „přislubuje Boží vůle spásy zemřelému (...), neboť si ji výslovně vyprosil“.⁵⁶ Ve *vnitřním prostoru* církve mohou být výstupy chápány jako „duchovní výzvy“, které vedou k zamyšlení a sebekritice. Církvi se u těchto lidí zjevně nepodařilo vytvořit dostatečně „míst zkušenosti (...), v nichž by se ukázala existenciální významnost víry a náboženského smyslu lidské existence“.⁵⁷ Výstupy z církve tak mohou být podnětem a motivací, kreativně iniciovat taková „místa zkušeností souvislosti víry a existence“,⁵⁸ která by odpovídala individualizované touze člověka našich dnů po smyslu. Církevní sociolog F.-X. Kaufmann uvádí tři na zkušenost orientované příklady takovéto prezentace církve ve společnosti: Za prvé se zde vyskytují „aktivity s hodnotou zážitku, např. poutě, společné stavební projekty, sociální angažovanost“.⁵⁹ Za druhé je třeba myslet na „zavádění tzv. nízkoprahových nabídek, které se stále více realizují ve formě městských církví“,⁶⁰ protože umožňují mírný přechod od každodenní skutečnosti („*Shopping-Tour*“) a náboženského výkladu („zapálit svíčku v kostele“). A za třetí jsou to také církevní „iniciativy s charakterem hnutí, které se vytvářejí se sledováním určitých cílů, např. skupiny pomoci třetímu světu, tužby lidu církve aj.“, které jsou orientovány na zkušenost. Pod „tímto úhlem pohledu je třeba je posuzovat pozitivně“.⁶¹

Teologická interpretace z hlediska univerzality spásy hospodářského *individualismu*, který jsme právě krátce nastínili, podněcuje k církevní kritice společnosti. Právě z přesvědčení, že všichni lidé jsou Boží milované děti, je nesnesitelná diskriminace lidí, snižující úroveň života chudobou a nezaměstnaností. To, že právě oběti sociálního vyloučení jsou vylučováni podruhé, když se jim v individualistickém výkladu podsouvá zodpovědnost za jejich tíživou situaci, provokuje námitky a politickou angažovanost křesťanských církví. V tomto smyslu označilo mezitím již letité, avšak stále aktuální sociální slovo křesťanských církví v Německu z r. 1997 „Pro budoucnost v solidaritě a spravedlnosti“⁶² nezaměstnanost za „nebezpečnou rozbušku“ „v životě postižených lidí“ a „pro sociální mír“ (č. 19). Jasně zde byl odhalen a odmítnut individualistický výklad: „nezaměstnanost je způsobena individuálním selháním“ jako rozšířený „předsudek“ (č. 52).

4. Na závěr: Inspirace koncilu k profilaci současné církve

Označení individualizace za znamení naší doby a její výklad ve světle křesťanského univerzalizmu spásy se chápe jako jeden příklad k aktualizaci pastorální konstituce a II. vatikánského koncilu. Tím je možné současně naznačit kontury církve inspirované koncilem, která už má na čase, aby byla takovou:

Taková *současná* církev usiluje o to, aby zodpovídala za náboženské hledání smyslu v individualizovaných podmínkách a přitom aby svou náboženskou nabídku výkladu uváděla do spojení

55 Rainer BUCHER, Es geht um etwas Neues. Die pastoraltheologische Herausforderung der Kirchenaustritte, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1/2008, s. 4–12, zde s. 10.

56 Tamtéž, s. 11.

57 Tamtéž, s. 10.

58 Tamtéž.

59 Franz-Xaver KAUFMANN, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg, 2011, s. 125.

60 Tamtéž.

61 Tamtéž.

62 © Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (on-line), dostupné na: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/gem-texte/GT_09.pdf, citováno dne 28. 2. 2013.

s dnešními zkušenostmi. Emocionální události, nízkoprahová pastorační a církevní iniciativní skupiny zde mohou poskytnout impulsy.⁶³ Současná církev se zároveň ukazuje jako citlivá pro společenské diskriminace (chudoba, nezaměstnanost, nepřátelství vůči cizincům) a uplatňuje ve jménu jednoho Boha, který chce spásu všech lidí, slovy i skutky nárok proti společenskému vylučování v materiálním a ideovém smyslu. Církev, která vidí a vykládá znamení doby, tak musí slučovat dvě důležité dimenze křesťanské víry: mystiku orientovanou na zkušenost a politiku citlivou k utrpení. V návaznosti na slavná slova Karla Rahnera⁶⁴ by se dalo říci: Církev v dnešním (a zítřejším) světě bude buď vztažena na mystické zkušenosti a politicky angažovaná, nebo nebude vůbec.

Překlad: Mgr. Marta Rynešová

Kontakt na autora

Prof. Dr. Ansgar Kreutzer

Katholische Privat-Universität Linz, Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik

Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz

a.kreutzer@ku-linz.at

Ediční poznámka:

Text A. Kreutzerova byl publikován se souhlasem nakladatelství Herder, v němž byl vydán (viz Ansgar KREUTZER, *Das Konzil bei sich: Die Bedeutung von Gaudium et spes zur Auslegung und Aktualisierung des II. Vatikanums*, in: *Geist in Form – Facetten des Konzils*, ed. Thomas DIETRICH – Thomas HERKERT – Pascal SCHMITT, Freiburg im Breisgau: Herder, 2015, s. 116–135). Proto přinášíme jen jeho českou verzi.

Editor's note:

A. Kreutzer's text was published with the consent of Herder Publishing House, where it was published (see Ansgar KREUTZER, *Das Konzil bei sich: Die Bedeutung von Gaudium et spes zur Auslegung und Aktualisierung des II. Vatikanums*, in: *Geist in Form – Facetten des Konzils*, ed. Thomas DIETRICH – Thomas HERKERT – Pascal SCHMITT, Freiburg im Breisgau: Herder, 2015, pp. 116–135). That is why we only bring its Czech version.

63 Právě v individualizovaných podmínkách přísluší (často nízkoprahovým) církevním vzdělávacím nabídkám velká funkce ke světonázorové, životní a náboženské orientaci. Obsahují tak značný ekleziologický potenciál. Viz Ansgar KREUTZER, *Bilden bindet. Das ekklesiologische Potenzial kirchlicher Bildung in der individualisierten Gesellschaft*, in: *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, ed. Ansgar KREUTZER – Franz GRUBER, Freiburg, 2013, s. 318–341.

64 Originální citát zní: „Zbožný člověk v budoucnosti bude buď ‚mystik‘ – někdo, kdo něco zakusil –, nebo už nebude vůbec, protože zbožnost zítřka už nebude nesena samozřejmým jednohlasým veřejným přesvědčením a náboženskými obyčejí všech lidí, které by předem vedly k osobní zkušenosti a rozhodování.“ Karl RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute, Schriften zur Theologie VII*, 1971, s. 11–31, zde s. 22.