



Martin Kočí

Cuius concilium? Quae reformatio?

Druhý vatikánský koncil a zápas o jeho interpretaci

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

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

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

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

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

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

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

První fáze: Koncil – nová naděje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Druhá fáze: Řím vrací úder

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

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

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

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

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

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

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

Třetí fáze: Návrat akademie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Čtvrtá fáze: Nové výzvy koncilu pro 3. tisíciletí

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Závěr

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

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

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

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

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

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

Tato studie byla lektorována.

POZNÁMKY:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12/ První dvě čísla časopisu vyšla už v roce 1964, tedy ještě v průběhu koncilu. *Concilium* č. 1 (1964) si za své téma vytklo dogma, které bylo následováno č. 2 (1964) o liturgii.

13/ KARL RAHNER – EDWARD SCHILLEBEECKX: „General Introduction“. IN: *Concilium* 1, 1964, s. 2.

14/ *Die Kirche*. Freiburg im Breisgau, Herder 1967.

15/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 50–53.

16/ Srov. JOSEPH RATZINGER: „Communio: A Program“. IN: *Communio* 19, 1992, s. 436–449.

17/ Jak Yves Congar, tak Henri de Lubac se ve svých osobních denících vyjadřují o koncilu jako o historické události nesmírné důležitosti pro církve v moderním světě. Srov. YVES CONGAR: *Mon journal du Concile, I et II*. Paris, Cerf 2002; HENRI DE LUBAC: *Carnets du Concile, I et II*. Paris, Cerf 2007.

18/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 66–67.

19/ Vzpomeňme na vlivnou knihu YVES CONGAR: *Vrai et faus reform dans l'Eglise*. Paris, Cerf 1950.

20/ Srov. RAHNER: op. cit., s. 4.

21/ Jak upozorňuje Lieven Boeve, u Josepha Ratzingera jako teologa není zcela jasné, zda považuje *Gadium et spes* za konstituci špatně čtenou, anebo špatně napsanou. Srov. LIEVEN BOEVE: „Ratzinger en de angst voor de wereld. De receptie van Gaudium et Spes in neo-conservatieve middens“. IN: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 48, 1992, s. 205–217.

22/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 71–75.

23/ JOSEPH RATZINGER – VITTORIO MESSORI: *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church*. San Francisco, Ignatius Press 1985.

24/ „Boj o interpretaci II. vatikánského koncilu představuje rozhodující bitevní pole v rámci pokračující kulturní války naší společnosti.“ RICHARD J. NEUHAUS: „The Council Called Vatican II“. IN: TÝŽ: *The Catholic Moment: The Paradox of the Church in the Postmodern World*. San Francisco, Harpercollins 1987, s. 61.

25/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 12–14.

26/ K shrnutí debaty mezi Ratzingerem a Kasperem srov. KILIAN McDONNELL: „The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches“. IN: *Theological Studies* 63, 2002, s. 227–250.

27/ Shrnutí Ratzingerovy recepce koncilu nabízí LIEVEN BOEVE: „La vrai réception de Vatican II n'a pas encore commencé: Joseph Ratzinger, Révélation et autorité de Vatican II“. IN: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 85, 2009, s. 305–339.

28/ Srov. FAGGIOLI: op. cit., s. 14.

29/ Srov. tamtéž, s. 87.

30/ Srov. JOSEPH THOMAS: „Synode 1985“. IN: *Vatican II: Histoire et actualité d'un concile*, ed. P. DE CHARENTENAY. Paris, Etudes 2010, s. 213–220.

31/ GILLES ROUTHIER: „L'Assemblée extraordinaire de 1985 du synode des évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église catholique“. IN: *Le concile et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, eds. P. BORDEYNE – L. VILLEMIN. Paris, Cerf 2006, s. 61–88.

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

- 50/ NEIL J. ORMEROD: „The Times They Are a ‚Changing‘: A Response to O’Malley and Schloesser“. IN: *Theological Studies* 67, 2006, č. 4, s. 834–855.
- 51/ Toto by samozřejmě Joseph Ratzinger nepodepsal. Ratzingerova vize křesťanství mnohem více odpovídá „klidné síle“ na rozbouraném moři světa než provokativnímu reformnímu hnutí, jehož Pán rozsévá pohoršení. Srov. JOSEPH RATZINGER: „To Change or to Preserve? Political Visions and Political Praxis“. IN: *Values in a Time of Upheaval*. San Francisco, Ignatius Press 2005, s. 11–29. Je zajímavé, že ani takový konzervativce jako Gilbert Keith Chesterton se nezdřáhal vnímat křesťanství jako téměř až revoluční hnutí. Srov. G. K. CHESTERTON: *Ortodoxie*. Praha, Leda 2010, s. 167–168.
- 52/ JOHN HENRY NEWMAN: *An Essay on the Development*. 1909, s. 40.
- 53/ V tomto smyslu se vyjadřuje i Karim Schelkens, který sice vidí možnost vnímat Benediktovu hermeneutiku reformy jako rozumnou *via media*, ale to nejprve předpokládá důkladné studium pojmu reformy v díle Ratzingera, jehož význam se doposud nezdá jasný. Srov. KARIM SCHELKENS: „Lumen Gentium *Subsistit in* Revisited: The Catholic Church and Unity after Vatican II“. IN: *The Pope Speaks* 69, 2008, s. 255.
- 54/ Příkladem za vše může být činnost Centra pro výzkum II. vatikánského koncilu na Lateránském univerzitě, které bylo otevřeno v roce 1998, nicméně jeho publikační činnost zdá se končit rokem 2005. Srov. <http://www.pul.it/ricerca/centro-studi-e-ricerche-sul-concilio-vaticano-ii/?lang=en>. Toto skutečně lze jen stěží srovnávat s obdobným centrem výzkumu na teologické fakultě Katolické univerzity v belgické Lovani, které bylo založeno v roce 1970 a od té doby k tématu II. vatikánského koncilu čile publikuje. Viz http://theo.kuleuven.be/en/research/centres/centr_vatii/home#SomeRecentPublications.
- 55/ M. L. LAMB – M. LEVERING (eds.): *Vatican II: Renewal within Tradition*. Oxford, Oxford University Press 2008.
- 56/ AGOSTINO MARCHETTO: *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*. Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana 2005.
- 57/ Srov. ROBERTO DE MATTEI: *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai raccontata*. Torino, Lindau 2010.
- 58/ Srov. LAMBERIGHTS: op. cit., s. 896–897 a 901.
- 59/ Srov. JOSEPH A. KOMONCHAK: „Benedikt XVI and the Interpretation of Vatican II“. IN: M. J. LACEY – F. OAKLEY (eds.): *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*. Oxford, Oxford University Press 2010, s. 93–110.
- 60/ Tamtéž, s. 101.
- 61/ Dovolím si zde zmínit jednu osobní zkušenost. Bývalý teolog papežského domu Wojciech Giertych pronesl dne 27. září 2012 v rámci symposia *Drawing New Strength from Vatican II: A Resource for facing the Challenges of a Post-Communist Church and Society* pořádaného Papežskou univerzitou sv. Tomáše v Římě (Angelicum) příspěvek „The Church: an Educator of Personal Liberty, Vatican II and Post-Communist Europe“. Giertych zde v následné diskuzi označil II. vatikánský koncil za podnik převážně teologické fakulty Katolické univerzity v Lovani a belgických teologů, který se konal v Římě.

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



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