

Přínos II. vatikánského koncilu k obnově katolické teologie a její metody*

Lubomír Žák

Otázka vztahu II. vatikánského koncilu k obnově pokoncilní teologie není zdaleka novým tématem,¹ přece se však jedná o téma klíčové. Jednak pro ty, kdo vyučují teologické disciplíny, jednak pro ty, kdo touží po hlubším teologickém poznání, nezávisle na krajině či kontinentu svého původu nebo na konfesijní příslušnosti. Toto téma totiž ovlivňuje nejen teology katolického vyznání, ale nachází se rovněž ve středu pozornosti nekatolických teologů, kteří se chtějí blíže seznámit se současnou katolickou teologií, s jejím vývojem v pokoncilním období, s jejími hlavními charakteristikami a jejím obsahem.

Při studiu tohoto tématu je rozhodující správně se rozhodnout, z jakého úhlu pohledu k němu budeme přistupovat a jak o něm pojednáme. Druhý vatikánský koncil je totiž předmětem rozdílných, dokonce až protichůdných interpretací. To samé se týká také hodnocení jeho dů-

* Tento článek byl podpořen grantem UP v Olomouci "Křesťan a současná společnost" (IGA_CMTF_2019_005).

¹ Z množství studií zabývajících se tímto tématem uvedme: Carmelo NIGRO, „Indicazioni del Concilio Vaticano II per un rinnovamento teologico,“ *Lateranum* 34 (1967): 55–73; René LATOURELLE, *Théologie science du salut*, Bruges; Paris; Montréal: Desclée de Brouwer; Bellarmín, 1968; Karl RAHNER, „La promozione della teologia ad opera del Vaticano II,“ in *Nuovi saggi*, sv. 3, Roma: Paoline, 1969, s. 11–44; Giuseppe FERRARO, „Il metodo in teologia secondo il Concilio Vaticano II,“ *La Civiltà Cattolica* 4 (1994): 226–236; Cettina MILITELLO, „La riscoperta della teologia,“ in *Storia della teologia*, ed. Rino Fisichella, sv. 3, Roma; Bologna: ED; EDB, 1996, s. 599–662; Peter HÜNERMANN, „Il concilio Vaticano II: svolta della teologia del XX secolo,“ in *Teologia e storia: l'eredità del '900*, ed. Giacomo Canobbio, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002, s. 325–347; Marcello BORDONI, „Dal Concilio Vaticano II al terzo millennio: il travaglio di un teologo,“ in *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, Città del Vaticano: LEV, 2010, s. 13–42; John M. McDERMOTT, „Vatican II and ressourcement theology,“ *Lateranum* 78 (2012): 69–94; *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, ed. Philippe Bordeyne – Laurent Villemin, Paris: Cerf, 2006; Nicola CIOLA, *Concilio Vaticano II e il rinnovamento teologico*, Città del Vaticano: Lateran University Press, 2013; Sandra MAZZOLINI, „Aggiornando la teologia e il suo metodo. Concilio Vaticano II e dintorni,“ *Urbaniana University Journal* 67 (2014): 159–183; Piero CODA, *Il Concilio della misericordia: sui sentieri del Vaticano II*, Roma: Città Nuova, 2015.

sledků pro teologii. Předkládaná studie vychází z pozitivního pohledu na jeho učení. Předpokládá, že tento ekumenický sněm kladně ovlivnil vývoj katolické teologie v druhé polovině 20. století a že ještě i dnes nabízí důležité podněty pro kreativní teologickou práci. Tato studie se opírá o analýzy a hodnocení jeho učení a jeho vlivu na teologii, které jsou dnes dostatečně uchopitelné díky více než půlstoleté recepci koncilu ze strany papežského magisteria, biskupských synod, Mezinárodní teologické komise a velkého počtu teologů z celého světa.

Nemám v úmyslu nabídnout rozsáhlé systematické pojednání o daném tématu. Spíše chci zdůraznit jeho stálou aktuálnost a zaměřit se na nejplodnější a nejslibnější koncilní příspěvky týkající se obnovy teologie, jejího studia a vyučování. Nejprve tedy poukážu na několik důležitých koncilních reflexí o teologii jako takové, abych pak následně hledal odpověď na otázku, jakou hermeneutiku by měla – podle úmyslů koncilních otců – obnovená teologie přijmout a rozvinout; tedy na otázku, mířící přímo k jádru vztahu mezi II. vatikánským koncilem a pokoncilní teologií.

Odpověď, kterou se budu snažit nabídnout, se týká nejen teologické epistemologie, ale také řešení doposud stále aktuálního problému týkajícího se správné interpretace učení II. vatikánského koncilu a jeho adekvátní recepce a to jak v církvi, tak v teologii.

1. KONEČNĚ KONCIL O TEOLOGII

Když nebudeme brát v potaz velké kontinentální nebo celosvětové události sociopolitické a kulturní povahy – například rozdělení národů do dvou nepřátelských táborů (socialistického „Východu“ a kapitalistického „Západu“) po ukončení 2. světové války, studentské bouře roku 1968, dekolonizační procesy v Africe atd. –, je zřejmé, že II. vatikánský koncil představuje událost, která v průběhu posledních padesáti let nejvíce ovlivnila katolickou církev. Ovlivnila ji zcela jistě v jejím sebepojetí jako institucionální a duchovní reality, v jejím liturgicko-svátostném a pastoračním životě, v jejím vztahu ke „světu“ (k národním státům, k občanské společnosti, k vědě a kultuře) i ke světovým náboženstvím. Druhý vatikánský koncil však byl, a nadále i zůstává, výraznou událostí pro život současné církve. Učinil rozhodnutí, jež vnímáme jako zásadní jak z pohledu teologie (a to především), tak pro teologii. V této souvis-

losti připomeňme, že „v celých dějinách církve, od jejích počátků, nebyl žádný církevní sněm ovlivněn teologicko-vědeckou obnovou tak hluboce, jako tomu bylo v případě II. vatikánského koncilu“.²

Od počátku práce přípravných komisí a zejména od prvních zasedání samotného koncilu bylo patrné, že mezi sněmem a teologií bude velmi úzká souvislost. Tuto skutečnost je nutno vnímat nikoliv jako pouhou náhodu, ale naopak jako konkretizaci původního úmyslu Jana XXIII. Ten ve svém významném projevu při zahájení koncilu 11. října 1962³ zdůraznil, že je třeba spíše prověřit křesťanskou nauku v jejím celku než projednávat její hlavní doktrinární témata. Šlo mu o důkladnější promyšlení a reformulaci pravd katolického učení, a to způsobem, který by byl pochopitelnější pro lidi současné doby.

Výchozím bodem takto chápaného cíle koncilu a jeho práce měla být specifická metodologie, kterou papež formuloval takto: je třeba si uvědomit, že jedna věc je „poklad víry, tedy pravdy vyjadřující naše posvátné učení, a jiná věc je způsob, jak se tyto pravdy vyjadřují, i když jejich smysl a dosah zůstává stále stejný.“⁴ Právě v těchto slovech Jana XXIII. spočívá jedna z hlavních přístupových cest jak porozumět tomu, co II. vatikánský koncil učí, a jak koncilní otcové přispěli k obnově teologie. Přitom je dobré si připomenout, že tato obnova byla vyžadována již dříve a že ji pozvolna připravovala řada teologů nejen v první polovině 20. století, ale daleko dávno před ní. Patřil by mezi ně Antonio Rosmini, Johann Adam Möhler, Johann Sebastian Drey, Johann Baptist von Hirscher, Franz Anton Staudenmaier, John Henry Newman a další.

Slova Jana XXIII. byla vstupní branou k obnově teologie, kterou vešli koncilní otcové, jejich poradci a po koncilu i teoložky a teologové všech kontinentů. Tím byl *de facto* s definitivní platností opuštěn dosavadní model tzv. manualistické teologie, po celá staletí dominující na katolických teologických fakultách na celém světě, jehož papežské magisterium považovalo do posledních let pontifikátu Pia XII. za nejvhodnější podobu teologie. Stačí jen připomenout encykliku *Humani generis* (1950), v níž Pius XII. kategoricky odmítl jakékoliv pokusy inovovat teologii.

² HÜNERMANN, *Il Concilio Vaticano II: svolta della teologia del XX secolo*, s. 325.

³ Srov. JAN XXIII, „Discorso di apertura del Concilio Vaticano II“ (11. 10. 1962), in AAS 54/14 (1962): 786–796.

⁴ Tamtéž, 792. Tato formulace Jana XXIII. byla přejata koncilem (srov. *Gaudium et spes*, 62) a později také Janem Pavlem II. (srov. encykliky *Veritatis splendor*, 53, pozn. 100 a *Fides et ratio*, 92).

Jako její příkladnou a církevní tradici odpovídající formu vyzdvihl manualistickou teologii s osobou sv. Tomáše Akvinského a jeho „věčnou filozofii“ (tj. aristotelsko-tomistickou metafyzikou) jako jejím skálopevným výchozím bodem.

Mladší generace teologů – nemluvě o dnešních studentech teologie – již, kromě ojedinělých případů, nezná tento teologický model a jeho epistemické charakteristiky, překonané právě II. vatikánským koncillem. Aby bylo možné současnému studentovi teologie vysvětlit, v čem spočívá přínos tohoto koncilu k teologické obnově, je nutné, aby se seznámil, byť jen krátkou četbou, s předkoncilními manuály. Bez přímého kontaktu s nimi je obtížné porozumět konceptuální prezentaci tohoto teologického modelu. Takto však může student pochopit důvody a porozumět způsobu koncilního obratu ve prospěch nové podoby teologie. Když bude mít v rukou předkoncilní teologický manuál, jestliže pozná jeho strukturu a bude-li analyzovat logiku a způsob argumentace jednotlivých traktátů, porozumí významu tvrzení, podle něhož nebyla manualistika ničím jiným než „teologií magisteria“. Šlo o teologický model, jehož hlavním úkolem byla apologetická obrana katolické nauky (obsahující nejen samotná dogmata, ale i takzvané sentence klasifikované jako: *sententia fidei proxima*, *sententia ad fidem pertinens*, *sententia communis*, atd.). Byla to tedy obrana vedená slovy nejvyšší církevní autority, tj. slovy koncilů a papežů. Z pochopitelných důvodů se zde omezím pouze na několik exemplárních poznámek s odkazem na studie, které mohou posloužit jako průvodci manualistickou teologií a její metodou.⁵

⁵ Srov. Yves CONGAR, „Théologie,“ in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV/I, ed. Alfred Vacant – Eugène Mangenot – Émile Amann, Paris: Letouzey et Ane, 1946, s. 431–439; Luigi SERENTHÀ, „Teologia dogmatica,“ in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, sv. I, ed. Luciano Pacomio, Casale Monferrato: Marietti, 1977, s. 262–278 (včetně bibliografie); Luigi SERENTHÀ, „La teologia delle prefazioni. Appunti per una storia del manuale,“ *Teologia* 3 (1978): 225–255; Giuseppe COLOMBO, „La teologia manualistica,“ in *La teologia italiana oggi*, ed. Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, Brescia: La Scuola; Morcelliana, 1979, s. 25–56; Cipriano VAGAGGINI, „Teologia,“ in *Nuovo Dizionario di Teologia*, ed. Giuseppe Barbaglio – Severino Dianich, Cinisello Balsamo: Paoline, 1988⁵, s. 1597–1711 (s odkazující bibliografií); Jared WICKS, „Teologie. II. Manualistica,“ in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. Rino Fisichella – René Latourelle, Assisi: Cittadel-la, 1990, s. 1265–1269; Guido Pozzo, „La manualistica,“ in *Storia della teologia*, sv. 3, ed. Rino Fisichella, s. 309–336.

Vezměme jako příklad známý manuál *Kompendium katolické dogmatiky*⁶ Ludwiga Otta. Byl napsaný v němčině a přeložený do mnoha jazyků. Vezme-li student do rukou toto dílo, ihned pochopí, že vychází především z jednoho velmi ambiciózního cíle: nabídnout vyčerpávající konceptuální pojednání o celkovém obsahu křesťanské víry. Vyčerpávající, protože tento *obsah* je předložen jako kompletní seznam dogmat a teologických mínění s různým stupněm autority, ale také proto, že metoda výkladu dogmat a mínění je považována za nejlepší, přestože se více opírá o výroky papežského magisteria než o teologickou reflexi čerpající ze studia Písma svatého. Jako příklad tohoto přístupu lze uvést pojednání o odpustcích. Jejich představení a výklad teologické pravdy o nich začíná citací dvou výroků, označených kvalifikací „de fide“ (tedy dogma): „Církev má pravomoc udělovat odpustky“ a „užívání odpustků je pro věřící prospěšné a spásenosné.“ Po těchto vyjádřeních autor manuálu jen tautologicky zdůrazňuje, jak jsou tato dogmata důležitá a odkazuje na další magisteriální výroky. Necituje však Písmo sv. ani se nesnaží mu hlouběji porozumět.⁷

Pouze v kontaktu s dílem, jakým je například Ottův manuál, může student teologie pochopit, proč bývá manualistická teologie kritizována pro svoji rozdrobenost. Snadno pozná, že cílem předkoncilního manuálu nebylo uchopit křesťanskou víru jednotně a organicky, ale poskytnout nesčetná „schémata“, pojatá jako uzavřené a nezávislé traktáty, tvořící samostatné části jakési „monádické teologie“ (nebo „teologické monadologie“). Není vůbec těžké pochopit, proč byl tento model teologie, omezený na magisteriální formulace, kriticky posuzován jako nekreativní, zbavený jakékoli myšlenkové originality.

Ve zmíněném manuálu stačí nahlédnout do traktátu *Osud dětí, které umírají ve stavu prvotního hříchu*, abychom mohli konstatovat, že Ott – poté, co cituje dogma: „kdokoliv umírá ve stavu prvotního hříchu, je vyloučen z blaženého patření na Boha“ – není schopen říct k tématu více, než jen opakovat názory papežů a teologů, kteří se vyjádřili ve prospěch existence „zvláštního místa trestu pro děti, které umírají bez křtu“⁸ a které se jmenuje *limbus*. Stejně tak stačí analyzovat pojednání o nutnosti křtu pro spásu, abychom viděli, že Ott poté, co cituje dogma mluvící o křtu

⁶ Ludwig OTT, *Grundriss der Katholischen Dogmatik*, Freiburg im Br.: Herder, 1952. Italský překlad: *Compendio di teologia dogmatica*, Albano Laziale: Ichthys, 2012.

⁷ OTT, *Compendio di teologia dogmatica*, s. 718–723.

⁸ Tamtéž, s. 194.

jako o „nutném prostředku pro spásu všech lidí bez výjimky“, se ani v minimální míře nezabývá dopadem tohoto dogmatu na pojetí osudu nekřesťanů, kteří žili před Kristem i po Kristu.⁹

Jestliže se dnešní generace teologů seznámí s tímto typem teologických děl, pochopí, proč Hans Urs von Balthasar s notnou dávkou ironie vůči teologům a církevním představitelům zastávajícím v předkoncilní době myšlenku dokonalosti a nenahraditelnosti „manualistické stavby“ v roce 1952 napsal:

Některým teologům se zdá, že se teologie (chápaná jako vyložení Zjevení v lidských konceptech) již natolik rozvinula, že je blízko svému završení. Vypadá to, že stavba je postavena a pokoje jsou zařízené, takže následujícím generacím nezbude už nic jiného než se zabývat drobnými opravami: dozdobit již dokončené prostory, interiér, který se stává stále menším, uklidit ve skříních. Nakonec nezbude nic jiného než utřít prach.¹⁰

Druhý vatikánský koncil ukončil, jak známo, nejen nadvládu manualistiky, ale současně zahájil i proces transformace evropské teologie, která čím dál tím víc začala ztrácet své dominantní postavení. Rozvoj tzv. „kontextových teologií“ byl možný pouze na základě toho, že koncil naznačil teologům nové cesty, kterými se ve svém bádání mají ubírat. Jak k tomu došlo? Jednak důrazem na misijní poslání církve a na církevní komunity, které z tohoto poslání měly vycházet, ale také tím, že poskytl otevřenější a pozitivnější interpretace ostatních náboženství, starobylých tradic a kultur všech kontinentů s odkazem na důvěru v působení Boží prozřetelnosti v dějinách národů.¹¹ Koncilní otcové dokonce vyzvali teology, aby pomohli místním církvím čerpat „z obyčejů a tradic, moudros-

⁹ Tamtéž, s. 586–589.

¹⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Torino: Borla, 1966, s. 40–41.

¹¹ Srov. *Ad gentes*, čl. 9. Toto rozhodnutí vyvolalo mnoho nadšení a přineslo mnohá očekávání. Nemálo teologů začalo zdůrazňovat, že mimoevropské teologie a jejich rozvoj jsou nutnou podmínkou pro nový růst a obnovu teologie jako takové. Jedním z nich byl Piero Rossano, který v době koncilu pracoval jako poradce Sekretariátu pro nekřesťany. Později se stal rektorem Papežské Lateránské univerzity. Dle jeho názoru nebude křesťanská pravda „poznána a nerozvine se ve všech svých možnostech, dokud se nepromyslí a nebude se interpretovat a žít v náboženských kategoriích všech národů.“ (Piero ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Catania: Paoline, 1975, s. 44.) Budoucnost teologie a křesťanství popisuje Rossano následovně: „Křesťan latinské kultury se bude muset naučit vyjádřit evangelium člověku, který vyrůstá v *bantú* kultuře, aniž by tím vyvolal kulturní přesun. Afričan si pak bude muset osvojit jak sdělit evangelium Indovi, aniž by mu ovšem vnucoval formy své vlastní kultury.

ti a nauk, umění a dovedností svých národů všechno, co může přispět k oslavě Stvořitele“.¹²

Vztah mezi II. vatikánským sněmem a teologií lze analyzovat na více úrovních. První úroveň se týká vlivu koncilu na rozvoj a obnovu některých teologických disciplín (christologie, ekleziologie, mariologie nebo morální teologie) a na zrození disciplín nových (fundamentální teologie či ekumenická teologie). Na další úrovni se nachází strukturální obnova teologických fakult a implementace nových programů do studia, jak to vícekrát požadovali koncilní otcové.¹³ Třetí úroveň se pak týká vlivu koncilu na epistemickou dimenzi teologie, zejména na její hermeneutiku. Na následujících řádcích se chci zabývat právě touto třetí úrovní.

Je jasné, že se jedná o velmi důležité téma. Je úzce spojeno se dvěma ožehavými a naléhavými otázkami současné debaty o II. vatikánském koncilu, které se týkají jeho recepce¹⁴ a správnosti interpretace jeho doktrinnálního dědictví. Tyto otázky byly a stále jsou důvodem, proč vznikají živé a často napjaté diskuze mezi katolickými teology, z nichž někteří zastávají vzájemně velmi odlišné, až protikladné pozice.¹⁵ Vzhledem k teologické, ale i ekleziální důležitosti otázky správné recepce a interpretace učení II. vatikánského koncilu cítil papež Benedikt XVI. povinnost vstoupit do probíhající debaty. A to proto, aby jako jeho účastník vydal

Možná nadejde den, ve kterém budou Indové a Afričané předávat Kristova slova Číňanovi, aniž by potlačili jeho vlastní kulturní identitu.“ (Tamtéž, s. 209).

¹² *Ad gentes*, čl. 22.

¹³ Srov. *Sacrosanctum concilium*, čl. 15 a 16; *Gravissimum educationis*, čl. 10 a 11; *Optatam totius*, čl. 12–22.

¹⁴ Jeden italský teolog, přítomný na koncilních jednáních, velmi rád zdůrazňoval, že fáze „receptio je snad ještě důležitější než samotná editio. Receptio musí totiž usilovat o překonání nejasností, což se děje ověřováním platnosti toho, co bylo již publikováno dříve.“ (Luigi SARTORI, *L'eredità del Concilio e la nuova immagine di Chiesa*, in *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*, sv. 1, Padova: Messaggero, 1997, s. 70).

¹⁵ Stručné představení těchto pozic nabízí Gerard WHELAN, „Interpreting Vatican II. Questions of Style, Meaning, Truth,“ in *Gregorianum* 92 (2011): 606–616; Giovanni ROTA, „Il Vaticano II nel conflitto delle interpretazioni: problemi e prospettive,“ in *Teologia del Vaticano II. Analisi storiche e rilievi ermeneutici*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2012, s. 108–140; Giffredo MARENGO, *Benedetto XVI, il Vaticano II e la rinuncia al pontificato*, Assisi: Cittadella, 2013, s. 45–89; Miguel de SALIS AMARAL, „Hermenêutica da reforma,“ in *As Constituições do Vaticano II ontem e hoje*, ed. Geraldo L.B. Hackmann – Miguel de Salis Amaral, Brasília: Ed. CNBB, 2015, s. 31–37; Santiago DEL CURA ELENA, „El Vaticano II como evento, doctrina y estilo. Su significado y entrelazamiento,“ *Lateranum* 81 (2015): 229–275.

svědectví o jeho prvopočátečních teologických úmyslech, celkovém myšlenkovém nasměrování i jeho pracovní metodě.¹⁶

2. KONCILNÍ PODNĚTY PRO TEOLOGICKOU OBNOVU

Dokumenty II. vatikánského koncilu obsahují mnoho přímých i nepřímých odkazů na teologii a její obnovu.¹⁷ Mezi přímé lze zařadit doporučení, která najdeme např. v čl. 16 konstituce *Sacrosanctum concilium*; v čl. 10, 11 a 17 dekretu *Unitatis redintegratio*; v čl. 10 a 11 deklarace *Gravissimum educationis*; v čl. 22 a 23 konstituce *Dei verbum*; v čl. 62 konstituce *Gaudium et spes*; v čl. 22 dekretu *Ad gentes* a zejména v čl. 16 dekretu *Optatam totius*.

Nepřímé odkazy se pak nachází např. v první kapitole *Sacrosanctum concilium* pojednávající o liturgii jako o vrcholu a prameni veškerého jednání a života církve (včetně teologické práce); v čl. 12 a 24 *Lumen gentium*, kde se hovoří o neomylnosti celku všech věřících (vedených nadpřirozeným smyslem víry, *sensus fidei*), o poslání biskupů učit a o kritériích jejich neomylnosti. Dalším příkladem je první a druhá kapitola *Dei Verbum*, kde je nastíněna trinitární koncepce Božího Zjevení a kde je kladen důraz na správné porozumění vztahu Písma, Tradice a Církve. Lze také zmínit třetí a šestou kapitolu téže konstituce, v nichž najdeme pasáže pojednávající o správné interpretaci Písma. Další nepřímé odkazy se nachází i v jiných koncilních dokumentech.

V každém případě je zapotřebí zmínit ještě dvě věci: *styl* a *metodu* práce koncilních otců a teologů, které se postupně, avšak nezvratně, staly zárodkem a příkladem nového modelu teologie.

¹⁶ Srov. zejména BENEDETTO XVI, „Discorso alla curia romana per la presentazione degli auguri natalizi“ (22. 12. 2005), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, sv. 1, Città del Vaticano: LEV, 2006, s. 1018–1032. Český překlad tohoto projevu se nachází v *Matiční zpravodaj* 2 (2006): 4–9. Jeho analýzu nabízí: Joseph A. KOMONCHAK, „Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II,“ in *Chi ha paura del Vaticano II*, ed. Alberto Melloni – Giuseppe Ruggieri, Roma: Carocci, 2009, s. 69–84; Gilles ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Milano: Vita e Pensiero, 2012, s. 91–113.

¹⁷ Ačkoliv koncilní otcové nevydali žádný dokument zabývající se specificky teologií, hesla „teologie“, „teolog“, „teologický“ a jiná jim podobná lze najít v koncilních textech. Byla použita více než 50krát. Srov. heslo „Theologie,“ in *Konkordanz der Konzilstexte*, ed. Jacques Deretz – Adrien Nocent, Graz: Styria, 1968, s. 556–560. Odkazy na teologii je však možné nalézt i tam, kde koncilní texty neužívají tento termín explicitně.

2.1 Druhý vatikánský koncil jako příklad dialogické teologie

Přínos koncilu k teologické obnově vyplývá již ze stylu práce, který postupně – nikoliv bez obtíží a napětí – přijali koncilní otcové a poradci.¹⁸

Jestliže lze hovořit o přijetí nového stylu,¹⁹ je zapotřebí mít na zřeteli, jak se vyvíjely první diskuze a konzultace nad „schématy“²⁰ přípravných komisi, a to ještě v období před zahájením samotného sněmu. V tomto smyslu platí za emblematické rozhodnutí, kterým ústřední přípravná komise koncilu zavrhlá jednu kapitolu z prvotně plánované konstituce o formaci a o teologickém studiu. Měla v ní být potvrzena povaha a metoda studia filosofie a teologie na základě „rigidně neotomistického modelu typu Garrigou-Lagrange“.²¹ Toto rozhodnutí, doprovázené odmítnutím dalších přípravných dokumentů kardinály a biskupy z celého světa (kteří byli v souvislosti s těmito dokumenty dotazováni ještě před svým příjezdem do Říma), bylo počátkem rostoucí laviny, která pak uvedla do pohybu koncilní shromáždění ihned od jeho prvního pracovního zasedání. A opravdu, naléhavá a argumentující kritika ze strany stále většího počtu koncilních otců a poradců vedla k tomu, že byla postupně nahrazena nebo kompletně přepracována veškerá přípravná schémata budoucích koncilních dokumentů – a to i navzdory rezistenci řady biskupů a teologů vatikánské kurie.

Co vedlo k této změně? Připravená schémata byla posuzována jako nedostatečně souznějící s úmyslem, který vyslovil Jan XXIII. ve svém projevu při zahájení koncilu. Nebylo to kvůli přítomnosti věroučných chyb, nýbrž kvůli neadekvátnosti stylu, v němž byla schémata sepsána. Jednalo se vysloveně o styl vlastní manualistické teologii, charakteristický svým triumfalistickým, klerikálním a právníckým duchem, vysoce komplikovaným způsobem vyjadřování, striktně apologetic-

¹⁸ K prohloubení tématu srov. ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo*, s. 67–89 a hlavně *Vatican II comme style. L'herméneutique théologique du Concile*, ed. Joseph Famerée, Paris: Cerf, 2012.

¹⁹ Připomínám, že otázka „nového stylu“ II. vatikánského koncilu je tématem, které se týká nejen pracovní metody, ale i některých jiných aspektů tohoto ekumenického sněmu. V krátkosti je představuje a hodnotí DEL CURA ELENA, *El Vaticano II como evento*, s. 253–270.

²⁰ Srov. Otto Hermann PESCH, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh, odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 74–76.

²¹ VAGAGGINI, *Teologia*, s. 1589.

kým a neekumenickým smýšlením, řadou formulací bez jakéhokoliv kérygmaticko-pastorálního a historicko-spásného horizontu. Po prostudování jednoho z těchto přípravných textů, si Yves Congar poznamenal do svého deníku:

Je psán velmi akademicky, až knižně. Vypadá, jako by šlo o kapitoly z manuálu. Některé kapitoly jsou ryze filozofické. [...] Jedná se o souhrn papežských dokumentů posledního století, jakýsi *syllabus* těchto dokumentů, včetně PROSLOVŮ papeže Pia XII., ve kterém se považuje za nevhodné upozornit na chyby, nacházejí se v některých z těchto dokumentů. [...] PRAMENEM zde není Boží Slovo: je jím samotná církev, ba církev redukovaná na papeže, a to je VELMI závažný problém.²²

Avšak požadovanou a postupně realizovanou změnu v přístupu koncilních otců je třeba interpretovat jako důsledek metodologického obratu mnohem větších rozměrů, který se uskutečnil od samotného zahájení práce sněmu: jedná se o přesun od monologické a autoritativní metody k metodě symfonické a dialogické. Ta předpokládá diskuzi a konfrontaci. Vyžaduje vzájemné naslouchání a spočívá ve společném hledání pravdy, které je vedeno v důvěře a v duchu evangelijního bratrství. Rozhodnutí papeže Pavla VI. vydat v průběhu koncilu encykliku soustředěnou na téma dialogu pro život z víry, je tedy možné vnímat jako zvláštní pozvání k novému nasměrování církve, včetně teologie, a to prostřednictvím obnoveného, tj. vztahového pochopení jejího transcendentního

²² Yves CONGAR, *Diario del Concilio*, sv. 1: 1960–1963, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005, s. 105. Tento dominikánský teolog upřesňuje, že v přípravných dokumentech koncilu „je Písmo svaté citováno pouze na způsob ozdoby, aby se tak navodil jistý slavnostní styl a projevil se určitý literární druh. Písmo svaté však není vnímáno jako pramen všech rozhodnutí, která se snaží být normativní. Jedná se o rozhodnutí přejatá z encyklik, rozličných dokumentů a papežských projevů, od Pia IX. až k Piu XII. PRAMENEM je církev. [...] Veškerá tato práce je vedena stylem, jako by papežské encykliky byly JEDINEČNÝM potřebným a postačujícím pramenem.“ (Tamtéž, s. 106–107). O tomto nádechu slepého a servilního podřízení se magisteriu mluví ve svých denících také H. de Lubac. Tím se kriticky vyjadřuje k jednomu z velkých limitů první komise připravující nástin budoucích koncilních textů. Autor dodává: „Tato nauka není založena na dokumentech [magisterial]: pocítil jsem to vícekrát. Důsledek je jasný: nejedná se o bezpečnou nauku; jedná se o učení, které by bylo možné zahodit, i když je založené na Písmu a na Tradici. V tomto učení jde totiž pouze o církevní dokumenty, a to zejména pouze o ty nedávné.“ (Henri DE LUBAC, *Quaderni del Concilio*, sv. 1, Milano: Jaca Book, 2009, s. 47.) A proto „lidem nezbývá nic jiného než se před [tímto učením] poklonit. Tento styl vyjadřuje nadměrný metodologický pozitivismus a duševní fundamentalismus, které zpětně mohou v některých lidech vyvolat pohrdání veškerými magisteriálními dokumenty.“ (Tamtéž).

základu. Tím je tajemství Božího zjevení v Kristu prostřednictvím Ducha svatého, a ještě předtím: samotné tajemství Boha v Trojici. Řečeno slovy encykliky *Ecclesiam suam* (ze dne 6. srpna 1964):

Zjevení, tedy nadpřirozený vztah, který sám Bůh z vlastní iniciativy navázal s lidstvem, může být vyjádřeno skrze dialog, v němž se Boží Slovo vyjadřuje ve Vtělení a následně v evangeliu. Posvátný a otcovský rozhovor mezi Bohem a člověkem, který byl přerušen prvotním hříchem, se nádherným způsobem v dějinách obnovuje. Dějiny spásy tak vypravují právě o tomto dlouhém a rozmanitém dialogu, který pochází od Boha a který vtahuje člověka do rozmanité a obdivuhodné konverzace. Právě v tomto Kristově rozhovoru s lidmi odhaluje Bůh něco ze sebe samého, tajemství vlastního života, jediného ve své podstatě, trojičního v Osobách. A konečně nám říká o tom, jak chce být poznáván: On je Láska; a mluví i o tom, jak chce, abychom jej uctívali a jemu sloužili: láska, která je naším nejvyšším příkazáním. A zde se dialog stává naplněným a důvěrným: zve k němu dítě, sytí se v něm mystik. Je třeba, abychom měli stále před očima tento nevýslovný, a přitom tak reálný dialogický vztah, který nám nabídl a s námi ustanovil Bůh Otec, prostřednictvím Krista, v Duchu svatém, abychom pochopili, jaký vztah máme my, církev, navázat a rozvíjet s lidstvem.²³

Tuto encykliku pak Pavel VI. uzavírá přáním, v němž je zjevný implicitní odkaz na zkušenost ještě stále probíhajícího koncilního shromáždění:

Máme tedy velkou touhu po tom, aby se vnitřní dialog v lůně církevního společenství obohatil nadšením, tématy, účastníky, tak, aby vzrůstala životaschopnost a posvěcování pozemského mystického Těla Kristova. [...] Máme radost a povzbuzuje nás, když sledujeme, že se tento dialog uvnitř církve i směrem k našemu okolí již stal skutečností: církev dnes žije více než kdy jindy! Ale když vše dobře uvážíme, zdá se, že vše musíme teprve vykonat; práce začíná dnes a nikdy nekončí. Toto je zákonitost našeho putování na zemi a v čase. Toto jsou, ctihodní bratři, obvyklé podmínky pro výkon naší služby, k níž dnes vše vybízí, aby se stala novou, bdělou a účinnou.²⁴

Je pravdou, že dialogický charakter koncilní práce²⁵ s sebou přinesl jistá rizika. Nechybělo nedorozumění, napětí či tvrdé střety mezi hlav-

²³ PAVEL VI., „*Ecclesiam suam*“ (6. 8. 1964), čl. 72–73, in AAS 56/10 (1964): 641–642. Slovenský text: Pavel VI., „*Ecclesiam suam*,“ <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/ecclesiam-suam> [cit. 5. 12. 2019].

²⁴ Tamtéž, s. 658–659.

²⁵ Volbu dialogického charakteru je nutné vnímat v širším horizontu. Totiž v takovém horizontu, který nás „vede k tomu, abychom vnímali koncil nejen jako místo, v němž je rozvíjena debata mezi koncilními otci, přítomnými ve shromáždění, kteří hledají

ními účastníky debat – jak v kruhu přípravných komisí (povolaných studovat témata ústředního zájmu koncilu a připravit dokumenty ke schválení), tak v průběhu samotného koncilního shromáždění: diskutovali spolu jak jednotlivci, tak skupiny. Na druhou stranu je nepochybné, že na obecné úrovni panovala touha po společném uchopení dialogické metody – a to i v rámci bratrského dialogu s nekatolickými pozorovateli přítomnými v koncilní aule. Tato metoda totiž pomáhala koncilním otcům a poradcům k tomu, aby prožívali své vzájemné konfrontace jako způsob účasti na tajemství církve–společenství. Na tyto střety se nahlíželo jako na hledání nového způsobu, jak pochopit a mužům a ženám 20. století srozumitelně hlásat starobylou církevní nauku, zejména pak stálou pravdu Kristova evangelia, tj. způsobu založeném na příslibu: „Kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich“ (Mt 18,20).²⁶ Ne náhodou proto mnozí badatelé po několika letech zdůraznili, že „pokud na II. vatikánském koncilu biskupové dokázali vypracovat teologii kolegiality, bylo to právě na základě jejich praktické zkušenosti s kolegialitou během koncilu.“²⁷

Dokládají to některé události, jež se odehrály v Římě během sněmu, z nichž stojí za zmínku tzv. *Pakt z katakomb*.²⁸ Potvrzují to však i radost-

shodu ohledně víry. Jde o to, aby byla práce koncilu vnímána ve stálém dialogu se světem a s lidstvem, s celkem věřících, kterým je přiznána neomylnost *in credendo*; a také v dialogu s Božím slovem, přenášeným v Písmu svatém, které bylo slavnostním způsobem přinášeno na začátku každého koncilního zasedání a které bylo hlášáno, když koncilní otcové začínali každý nový pracovní den slavením liturgie.“ (ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo*, s. 70).

²⁶ Srov. John F. KOBLER, *Vatican II and Phenomenology: Reflections on the Life–World of the Church*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985, s. 41–49.

²⁷ ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo*, s. 115. Podle G. Routhiera je zapotřebí vzít v úvahu proměnu, „která se udála v samotných biskupech, poradcích a pozorovatelích, kteří se zúčastnili koncilního zasedání. Zkušenost účasti na koncilu je proměnila tak hluboce, že začali nahlížet věci naprosto odlišným způsobem.“ (Tamtéž).

²⁸ Tento pakt, jehož tvůrcem byl zejména latinskoamerický episkopát, byl podepsán 16. listopadu 1965 čtyřiceti dvěma koncilními otci v katakombách sv. Domitilly. Biskupové a kardinálové v něm příslibili, že se stanou pastýři oddanými „sloužící a chudé“ církvi. Signatáři tohoto paktu se zavázali, že budou žít chudě, že se zřeknou všech symbolů a mocenských privilegií a slíbili dát do středu vlastního života své pastýřské poslání. O tomto důležitém a prorockém gestu hovoří José Oscar BEOZZO, *Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre*, São Paulo: Paulinas, 2015 a také *Il patto delle catacombe. La missione dei poveri nella Chiesa*, ed. Xabier Pikaza – José Antunes da Silva, Bologna: EMI, 2015. Je prokazatelné, že „Pakt z katakomb“ byl pozitivně přijat i mnoha dalšími koncilními otci, kteří nemohli být přítomni, když se oficiálně předčítal a podepsat ho. Svědčí o tom například koncilní zápisky arcibiskupa ze Splitu a Makarska Frane

né vzpomínky na koncil, který byl vnímán jako novodobé „Letnice“. Tyto vzpomínky zachytili koncilní otcové ve svých zápiscích a četných publikacích. Skutečnost bratrské dialogické konfrontace, v níž tito otcové a koncilní poradci pracovali, je možné odvodit také z různých pasáží koncilních textů. Například *Gaudium et spes* tvrdí, že věřící mohou „o téže věci soudit jinak“ (ohledně života v „pozemském světě“), než soudí jejich pastýři a připomíná, že „nikomu není dovoleno dovolávat se církevní autority výlučně ve prospěch svého názoru“, nýbrž že je nezbytné „objasnit vše upřímným rozhovorem, při němž je nutné zachovat vzájemnou lásku a dát se vést především starostí o obecné blaho.“²⁹ Konstituce také vybízí k tomu, aby se v církvi podporovaly „vzájemné uznání, úcta a jednomyslnost, aniž by se vylučovala oprávněná různost názorů; a to proto, aby se rozvíjel stále plodnější rozhovor mezi všemi, kdo tvoří jeden Boží lid, ať jsou to pastýři nebo ostatní křesťané“.³⁰ Následně také *Gaudium et spes* připomíná: „Co věřící spojuje, je silnější, než co je rozděluje. Ať platí dialogický princip: v nutných věcech jednotu, v nejistých svoboda, ve všem láska“.³¹

Pasáže, v nichž koncil mluví o teologii a teologiích je tedy nutné číst a interpretovat právě z této perspektivy. Například v čl. 62 *Gaudium et spes* jsou v souladu se zahajovacím projevem Jana XXIII. teologové vyzýváni vést dialog s muži a ženami své doby, aby „neustále hledali přiměřenější způsob, jak podávat lidem své doby křesťanskou nauku“. Zde se také doporučuje zpřístupnit studium teologie všem věřícím a zaručit klerikům i laikům „náležitou svobodu bádání, myšlení a pokorného i statečného projevování názorů o věcech, ve kterých jsou odborníky.“ V čl. 44 této konstituce se dále zdůrazňuje, že pastýři i teologové mají „poslouchat, chápat a vykládat, co říká naše doba a posuzovat to ve světle Božího slova.“

Koncilní zkušenost s dialogickou metodou práce se také odráží v textech dokumentů, které doporučují učitelům a jejich studentům vyučovat

Franiće. Srov. *La Chiesa croata e il Concilio Vaticano II*, ed. Philippe Chenaux – Emilio Marin – Franjo Šanjek, Città del Vaticano: Lateran University Press, 2011, s. 157–159. 20. října 2019 se v duchu tohoto paktu shromáždila v katakombách sv. Domitilly početná delegace účastníků biskupské synody o Amazonii, která při této příležitosti podepsala jeho aktualizovanou verzi. Srov. „Patto delle catacombe per la casa comune,“ *Il Regno-documenti* 19 (2019): 581–582.

²⁹ *Gaudium et spes*, čl. 43.

³⁰ Tamtéž, čl. 92.

³¹ Tamtéž.

a studovat teologii s citlivostí pro ekumenické úsilí. V této souvislosti odkazují zejména na čl. 10 dekretu *Unitatis redintegratio*:

Vyučování teologii a jiným předmětům, zvláště historickým, se má konat též z hlediska ekumenického, aby tím přesněji odpovídalo skutečné pravdě. Mnoho totiž záleží na tom, aby si budoucí pastýři a kněží osvojili teologii pečlivě zpracovanou v tomto smyslu, a ne polemicky, zvláště v otázkách, které se týkají vztahů odloučených bratří ke katolické církvi.

2.2 Novost genetické metody

Mezi dokumenty, které umožňují velmi dobře nahlédnout do představ II. vatikánského koncilu o teologii a které jsou jednomyslně přijímány jako ústřední pro pokoncilní teologickou obnovu, zaujímá významné místo dekret *Optatam totius*, zejména jeho čl. 16:³²

Teologické obory ať se přednášejí ve světle víry a pod vedením církevního učitelského úřadu tak, aby bohoslovci bedlivě čerpali katolickou nauku z Božího zjevení, hluboce do ní vnikali, živilí z ní svůj duchovní život a dovedli ji v kněžské službě hlásat, vykládat a hájit.

³² Čl. 16 dekretu *Optatam totius* je obecně vnímán jako symbolický krok koncilu k „nové teologii“ a současně jako paradigmatický krok k pokoncilní obnově teologie. Ze studií věnujících se analýze tohoto textu srov. Cipriano VAGAGGINI, „La teologia dogmatica nell’art. 16 nel Decreto sulla formazione sacerdotale,“ in *Seminarium* 18 (1966): 819–841; Giuseppe COLOMBO, „L’insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II,“ in *La Scuola Cattolica* 95 (1967): 3–33; *Il decreto sulla formazione sacerdotale: genesi storica. Testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento*, ed. Gabriel Marie Garrone – Giuseppe Baldanza et al., Leumann; Torino: Elle Di Ci, 1967; LATOURELLE, *Théologie science du salut*, s. 117–126; Juan ALFARO, „Due metodi teologici: quello regressivo e quello genetico-progressivo,“ in *Cristologia e antropologia. Temi teologici*, Assisi: Cittadella, 1973, s. 11–45; Nicola CIOLA, „L’orizzonte prospettato da ‚Optatam totius‘ 16 e la ‚lectio‘ delle ricerche post-conciliari in cristologia,“ in *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, Lateran University Press, 2013, s. 17–46; Riccardo FERRI, „La genesi di ‚Optatam totius‘ 16 riguardo alla ricerca teologica e al ruolo di S. Tommaso d’Aquino,“ in *Concilio Vaticano II e rinnovamento teologico*, s. 203–220; Piero CODA, „Per un vitale contatto col Mistero di Cristo‘ (OT 16). Fare teologia oggi,“ in *Il Concilio della misericordia*, Città Nuova, 2015, s. 329–338; João Edênio REIS VALLE, „Optatam totius,“ in *Dicionário do Concílio Vaticano II*, ed. João Décio Passos – Wagner Lopes Sanchez, São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015, s. 684–688. Pro krátké představení obsahu čl. 16 se doporučuje také Ctírad Václav POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010³, s. 68–72.

Zvlášť pečlivě vzdělání je třeba bohoslovcům poskytnout v oboru Písma svatého, které má být duši celé teologie. Po přiměřeném úvodu ať se důkladně seznámí s exegetickou metodou, ať získají prohloubený pohled na hlavní témata božského zjevení a v denní četbě i rozjímání svatých knih ať nalézají povzbuzení a výživu. V dogmatické teologii ať se postupuje takto: nejprve se předloží biblická témata, nato se bohoslovcům ukáže, jak přispěli k věrnému předávání a vysvětlování zjevených pravd otcové východní i západní církve a jak probíhaly další dějiny dogmat, a to ve vztahu ke všeobecným církevním dějinám. Potom se mají bohoslovci učit hlouběji pronikat do tajemství spásy pomocí spekulace pod vedením svatého Tomáše a objevovat jejich vzájemnou souvislost, aby se dospělo k jejich dosažitelně nejlepšímu objasnění. Ať jsou také vedeni k tomu, aby vnímali stálou přítomnost a působení těchto tajemství v liturgických úkonech a v celém životě církve. Ať se také učí hledat řešení lidských problémů ve světle zjevení, promítat jeho věčné pravdy do proměnlivých podmínek lidského bytí a sdělovat je současníkům způsobem jim přiměřeným.

Rovněž ostatní teologické předměty se mají obnovit tím, že budou v živějším spojení s Kristovým tajemstvím a s dějinami spásy. Zvláštní péče ať se věnuje zdokonalení morální teologie; její vědecké podání ať se bohatěji živí naukou Písma svatého a osvětluje vznešenost povolání věřících v Kristu a jejich povinnost přinášet v lásce užitek pro život světa. Podobně při výuce církevního práva a církevních dějin se má přihlížet k tajemství církve podle věroučné konstituce o církvi, vyhlášené tímto posvátným sněmem. Přednášky o posvátné liturgii, kterou je třeba považovat za první a nutný zdroj opravdového křesťanského ducha, se mají konat ve smyslu 15. a 16. článku konstituce o posvátné liturgii.

S rozumným uvážením podmínek v různých krajích ať jsou bohoslovci vedeni k lepšímu poznání církví a církevních společností odloučených od Římského apoštolského stolce, aby mohli svým podílem přispívat k obnovení jednoty mezi všemi křesťany podle předpisů tohoto posvátného sněmu.

Má se jim poskytnout možnost poznat i jiná náboženství více rozšířená v té které zemi, aby snadněji uznali to, co je v nich Božím řízením dobré a pravdivé, aby se naučili vyvracet omyly a dovedli zprostředkovat plné světlo pravdy těm, kdo je nemají.

Citovaný článek obsahuje některé důležité indicie k obnově studia a výuky teologie, jež si zasluhují hlubší analýzu. Mým úmyslem je hlavně pozastavit se u tématu obnovení metody výuky a vědeckého bádání v kontextu dogmatické teologie. Nový způsob výuky, který koncilní otcové doporučují v čl. 16, je označován „genetická“ metoda. Tato metoda představuje radikální odklon od „regresivní“ metody předkoncilních dogmatických manuálů, které, jak již bylo výše naznačeno, postupovaly vysvětlováním pravd víry „shora dolů“, tj. „od dogmatických definic magisteria směrem k hledání *dicta probantia* v Písmu a v Tradici.“³³

³³ BORDONI, *Dal Concilio Vaticano II al terzo millennio*, s. 18.

Kam však tento odklon směřuje? Lze říci, že, ve své podstatné myšlence jde o jakýsi návrat k předchozí teologické tradici, známé již z patriarchální a rané středověké doby, na jejíž absenci poukázali mnozí novověcí teologové, znepokojení racionalistickým vysycháním teologie a jejím vzdalováním od Písma svatého. Čl. 16 dekretu *Optatam totius* tak představuje obrat spočívající v opuštění problematických aspektů teologické metody, o nichž se s notnou dávkou ironie vyjádřil Antonio Rosmini. Poukázal na žánr „kompendií“, které od dob pozdější scholastiky zaplavily teologické fakulty, a ve svém slavném a odvážném díle *O pěti ranách svaté církve* (1832–1849) prohlásil:

Scholastičtí teologové okleštěli křesťanskou moudrost tím, že ji svlékli ze všeho, co náleží lidské emotivitě a co jí dodávalo sílu. Jejich nástupci [...] pak v tomto úsilí pokračovali, a tak postupně zbavovali tuto moudrost všech jejích hlubokých kořenů, veškeré niternosti a všeho podstatného. Zastírali její zásadní principy s omluvou, že tímto způsobem prý usnadní její studium. Ve skutečnosti tomu však bylo proto, že ani samotní teologové těmto principům nerozuměli. Omezili tak teologii na nuzné materiální formulace, na jednotlivé závěry úvah, na praktické poznámky, plně sloužící záměrům církevní hierarchie, pokud by ona sama chtěla mluvit o náboženských věcech k lidem stejným vnějším způsobem, jaký používala v předešlých dobách. [...] Tak jsme se skrze tyto kroky [...] dostali k ‚podivuhodným‘ textům, které používáme při výuce v našich kněžských seminářích. Tyto texty v nás vzbuzují značnou domýšlivost ohledně našeho poznání a také chuť opovrhovat našimi velkými klasiky. Tyto knihy budou dle mého názoru v následujících staletích, do nichž vkládá církev, která nemůže zaniknout, své naděje, posuzovány jako ukázka toho nejubožejšího a nezdravě strojeného, co bylo v osmnácti staletích dějin církve napsáno: knihy bez ducha, bez principů, bez své vnitřní výmluvnosti a bez metody, třebaže řádně srovnané a uspořádané co do probíraného obsahu. Jedná se zkrátka o knihy, jejichž autoři dokládají, že veškeré schopnosti jejich intelektu již byly dávno vyčerpány (II, 40).³⁴

Čl. 16 dekretu *Optatam totius* se tak jeví jako odpověď církve, byť velmi opožděná, na Rosminiovu kritiku, která tváří v tvář manualistické teologii a její metodě zkoumání pravdy víry chtěla rázně připomenout, že výsostným textem křesťanských škol byla původně Bible a že v prapočátcích bylo díky Písmu svatému v církevní nauce a teologii vše

³⁴ Antonio ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Roma: Città Nuova, 1998, s. 88–89. Doplňme, že *Sacra Congregatio Indicis* v roce 1849 zařadila toto dílo na seznam zakázaných knih. Ač bylo z tohoto *Indexu* již v roce 1854 tou samou kongregací vyjmuta (dekretem *Dimittantur*), k jeho znovuoobjevení a rozšíření došlo až díky II. vatikánskému koncilu.

sjednoceno.³⁵ „Ach, kdo však navrátí církvi onu metodu, která jediná je jí hodná?“³⁶ zvolal Rosmini více než sto let před zahájením II. vatikánského koncilu, čímž vyjádřil názor i mnoha jiných teologů, svých současníků a následovníků.

„Genetická“ metoda studia a výuky, jak je nám předložena v čl. 16, začíná prohloubením dané pravdy víry. Vychází z Písma svatého a předpokládá pět etap (nebo „míst“ – *loci*) svého dalšího prohloubení. Těmi jsou: patristická tradice, dějiny, spekulativní teologie, liturgie a život církve. Jak zdůrazňuje dokument Kongregace pro katolickou výchovu *Teologická formace budoucích kněží* (1976), přejímající a prohlubující koncilní indikace ohledně teologické metody, genetická metoda „garantuje výuku zakotvenou ve zjevených skutečnostech, sjednocenou v dějinách spásy, systematizovanou a integrovanou v kompletní vizi křesťanské víry a otevřenou pastoračním výzvám – a to díky pozornosti věnované otázkám dnešní doby.“³⁷ Jinak řečeno: tato metoda vychází z předpokladu, že výuka a studium dogmatické teologie musí respektovat princip kontinuity pravd víry. Jejím cílem je vyjasnit, jak je každá jednotlivá pravda víry obsažena v Písmu svatém; jak jí bylo rozuměno a jak byla interpretována církevními Otcí; jak došlo k jejímu spekulativnímu prohloubení – a k pochopení vztahů mezi všemi pravdami víry – ze strany myslitelů v čele s Tomášem Akvinským, obdivovaným i znevažovaným svými současníky pro svůj interdisciplinární přístup a pro svou intelektuální pronikavost; jaký je vztah mezi danou pravdou víry (tedy jejím obsahem a nehlubším významem) a liturgií, liturgickými texty a úkony; a jaký je vztah mezi danou pravdou a životem, spiritualitou a praxí církve jako společenstvím víry.

Když koncil doporučil vyučovat dogmatickou teologii genetickou metodou, stavěl na předpokladu, že každá pravda víry, jelikož je niter-

³⁵ Tamtéž, s. 83 a 94. Dle Rosminiho je pravým a jediným principem teologie Písmo svaté. Pouze Písmo svaté „dělalo studium teologie kompletním a všeobecným, shromažďovalo vše, zejména celek náboženství, jeho posvátná tajemství, jeho hluboká tajemství, jeho výšiny, celý systém. Krátce řečeno: nedocházelo k umělým vyčleňováním, k nespravedlivým výjimkám vzhledem k určité části nauky nebo k preferencím pro tu či onu nauku; pouze Kristovo slovo bylo milováno a zkoumáno, a proto docházelo ke zkoumání všeho, co mohlo Písmo obsahovat.“ (II, 45) (Tamtéž, s. 94).

³⁶ Tamtéž, s. 95.

³⁷ KONGREGACE PRO KATOLICKOU VÝCHOVU, „La formazione teologica dei futuri sacerdoti“ (22. 2. 1976), in *Enchiridion Vaticanum*, sv. 5, Bologna: EDB, 1986, čl. 1864. Vysvětlení *genetické* metody a kritérií její aplikovatelnosti se nalézají in Tamtéž, čl. 1865–1869.

ně spjatá s tajemstvím Boha a s jeho Zjevením, je sama bohatá svými neprozkoumatelnými významy, z nichž je každý zásadní pro nauku, život, spiritualitu, liturgickou, pastorační a evangelizační praxi církve. Tyto významy je třeba nahlížet z rozmanitých perspektiv intelektuálního i zkušenostního (spirituálního) bádání. Teologické prohloubení a vysvětlování pravd víry se však za žádnou cenu nemá stát autoreferenční aktivitou, ale musí zůstat propojené s konkrétním životem pokřtěných a směřovat k hlásání evangelia ve světě. Koncilní otcové proto žádají, aby se studenti teologie, ale i samotní teologové, učili „hledat řešení lidských problémů ve světle Zjevení“, a tak dokázali aplikovat zjevené pravdy „do proměnlivých podmínek lidského bytí a sdělovat je současníkům způsobem jim přiměřeným.“³⁸

Na základě těchto indikací lze říct, že koncil vybízí teology k sepsání „nové kapitoly teologicko-pastorální epistemologie“, která by metodologicky vycházela spíše „ze skutečností a z otázek současné doby, než z myšlenek a problémů předešlých staletí.“³⁹ Je však pravdou, že se jedná o obtížnou výzvu, a to „kvůli komplexní kulturní a sociální realitě naší doby a kvůli změně postoje lidského ducha vůči teologii a k církvi samotné. Jedná se o evangelizační úkol, kterému se teologové nemohou vyhnout.“⁴⁰

2.3 Genetická metoda: ve znamení jaké hermeneutiky?

Použití nové metody předpokládá návrat ke studiu Bible. Právě v tomto duchu se vyslovuje čl. 16 dekretu *Optatam totius*, když tvrdí, že „studium Písma svatého [...] má být duší celé teologie“, přičemž tato myšlenka se objevuje také v čl. 24 konstituce *Dei Verbum*. A právě v textu této dogmatické konstituce je nutné hledat návod, jak chápat odkaz na studium Písma svatého.⁴¹ Jde o pozvání k tomu, aby teologové dokázali propojit svou práci, studium a výuku teologie, s hledáním toho, co je duší veškeré jejich činnosti; aby našli soulad s duchem Písma. Jak upo-

³⁸ *Optatam totius*, čl. 16.

³⁹ Tamtéž, čl. 1827.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ Srov. Christoph THEOBALD, *La lezione di teologia. Sfide dell'insegnamento nella postmodernità*, Bologna: EDB, 2014, s. 17–31.

zornoval již Augustin⁴² a jak připomíná i samotný koncil, tomuto duchu se teolog přibližuje a lépe mu rozumí tehdy, když „pozorně zkoumá, co měli svatopisci skutečně v úmyslu vyjádřit a co chtěl jejich slovy zjevit Bůh.“⁴³ Může tak velmi přesně uchopit záměr, „jaký v daných okolnostech a v dobové a kulturní situaci chtěl svatopisec vyjádřit a vyjádřil pomocí literárních druhů užívaných v té době“.⁴⁴ *Dei Verbum* nicméně zdůrazňuje, že pravému smyslu Písma svatého je možné porozumět pouze tehdy, když je „čteno a vykládáno v tomtéž Duchu, ve kterém bylo napsáno“⁴⁵ s vědomím, že „to, co je vykládáno, je Boží slovo.“⁴⁶

Vše, co jsme výše zmínili, poukazuje na fakt, že teologie musí žít ve stálém dialogu a v konfrontaci s biblickou exegezí; současně však musí být rozvíjena, studována a vyučována z pohledu víry (chápané jako *fides quae* a *fides qua*) ve světle živé tradice celé církve. Přijetí tohoto zorného uhlu pohledu znamená udělat zkušenost s tajemstvím spásy uprostřed společenství víry; zkušenost, jež předpokládá vzájemné naslouchání mezi těmi, kdo v biskupském úřadě přijali „bezpečné charizma pravdy“⁴⁷ a Božím lidem, který má jako celek účast⁴⁸ na zaslíbení daru přítomnosti Toho, který jako jediný může církev vést ke stále plnějšímu poznání spásné pravdy (srov. Jan 16,13).

Máme-li na zřeteli důležitost této zkušenosti, snadněji porozumíme tomu, proč *Dei Verbum* pokládá studium pravd víry, a tedy i teologii, za součást dynamického procesu živé tradice. Říká k tomu:

Tato apoštolská tradice prospívá v církvi s pomocí Ducha svatého. Vzrůstá totiž chápání předaných věcí a slov, a to jak přemýšlením a studiem věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci (srov. Lk 2, 19 a 51), tak hlubším pochopením duchovních skutečností z vlastní zkušenosti, tak také hlásáním těch, kteří s posloupností v biskupském úřadě přijali bezpečné charizma pravdy. Církev [celá církev, ve všech jejích součástech] totiž během staletí stále směřuje k plnosti Boží pravdy, dokud se na ní nenaplní Boží slova.⁴⁹

⁴² Srov. AUGUSTIN, *Křesťanská vzdělanost*, I, XXXVI 41; III, XXVIII 38.

⁴³ *Dei Verbum*, čl. 12.

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Výklad Bible v církvi*, Praha: Zvon, 1996, s. 85. Srov. *Dei Verbum*, čl. 24.

⁴⁷ *Dei Verbum*, čl. 8.

⁴⁸ Srov. *Lumen gentium*, čl. 12.

⁴⁹ *Dei Verbum*, čl. 8.

Aplikace a teologické přijetí těchto nových epistemologických intuicí byly v pokoncilní době doprovázeny nemalými obtížemi.⁵⁰ Problémy, které se objevily hlavně v prvních letech po koncilu, naznačují, že ani genetická metoda a ani myšlenka centrality Písma svatého nebyly a nejsou uchráněny před jednostrannými, částečnými i chybnými výklady. Tato skutečnost však nepřekvapuje. Naopak, jenom potvrzuje, že plodnost koncilních výzev, formulovaných s úmyslem podpořit teologickou obnovu, závisí na volbě korektního interpretačního klíče.⁵¹

Nabízí se však otázka: Nepojmenovává tento hermeneutický klíč dostatečně jasně již koncilní termín „analogie víry“,⁵² jehož význam vysvětlují termíny „hermeneutika víry“ a „církevní hermeneutika“?⁵³ Jinak řečeno: Není dostatečné, aby byl výklad Písma svatého a jeho užívání v teologii formulován ve světle této „analogie“ či „hermeneutiky“?

Problém spočívá v tom, že tyto a další podobné výrazy vyžadují další vysvětlení a větší upřesnění. Říct, že interpretace Písma svatého a samotná teologie se mají opírat o analogii, tj. o hermeneutiku víry, sice představuje důležitou výpověď, nejedná se však o výpověď zbavenou všech možných zavádějících výkladů, jež připouští už samotné výrazy „analogie víry“ a „hermeneutika víry“. Jak je možné se těmto nejasnostem vyhnout?

⁵⁰ K tématu srov. BORDONI, *Dal Concilio Vaticano II al terzo millennio*, s. 19–22. Na obtíže a problémy teologie v kontextu akademické výuky a studia poukazuje také dokument *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (srov. čl. 1833, 1837–1838). Za nejzávažnější potíže považuje problém fragmentace teologie, nedostatek systematickosti a komplexnosti. Tento dokument proto zdůrazňuje, že hledání ideálu jednoty a syntézy je „otázkou nejvyšší důležitosti, od jejíhož řešení ve značné míře vychází veškerá efektivita, životnost a praktická užitečnost studia“ (čl. 1838). Jedním z novějších pokusů realizace tohoto ideálu je dokument MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÉ KOMISE, „Teologie dnes: perspektivy, principy a kritéria“ (2012), in *Dokumenty Mezinárodní Teologické Komise 1969–2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*, ed. Ctirad Václav Pospíšil a Eduard Krumpolc, Olomouc: Vydavatelství UP, 2017, s. 879–931.

⁵¹ V každém případě se jedná o „definitivní interpretační klíč“, o němž platí, že odpovídá základnímu specifiku, tj. *propriu* křesťanské víry. Srov. BENEDIKT XVI, Posynodální apoštolská exhortace o Božím slově v životě a poslání církve *Verbum Domini* (30. 9. 2010), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011, s. 42.

⁵² *Dei Verbum*, čl. 12.

⁵³ Jedná se o výrazy používané Benediktem XVI. Najdeme je např. v jeho příspěvku ke XIV. shromáždění biskupské synody o Božím Slově v životě a v poslání církve (14. 10. 2008). Srov. *Insegnamenti di Benedetto XVI*, sv. IV/2, LEV, Città del Vaticano, 2008, s. 493. Přebírá je posynodální apoštolská exhortace *Verbum Domini* v čl. 19 a 34. Tyto výrazy se nacházejí také v *Propositiones* této synody (srov. návrhy č. 25 a 26).

Kdo zná dějiny teologie, je si velmi dobře vědom toho, že tato otázka se týká jednoho z klasických problémů teologické epistemologie, a že jako taková byla zkoumána z nejrůznějších aspektů, ovlivněných specifickým geografickým, historickým, socio-kulturním i církevním kontextem, v jehož rámci hledali jednotliví teologové její řešení. I když se omeším pouze na počátky pokoncilního období, stačí připomenout, že o této klíčové otázce pojednala, s přispěním několika teologů, kteří se zúčastnili zasedání II. vatikánského koncilu, v roce 1976 Kongregace pro katolickou výchovu. Ta vybídla dogmatickou teologii používat genetickou metodu podle následujících epistemologických principů:

- a) nutný a neustálý odkaz [teologa] na Zjevení, které, jako objektivní a nevyčerpatelný princip víry, generuje dogma a nejrůznější vyjádření ohledně křesťanského života, zejména *teologii*;
- b) [mít na zřeteli] vyjádření církevního magisteria ohledně stanovení a definice neměnných a nezbytných požadavků víry;
- c) [mít na zřeteli, že existují vedle sebe] nezbytnost a zároveň relativita teologie, které odkrývají a zdůrazňují hloubku víry;
- d) [brát v potaz] požadavek *aktuálního* porozumění víře, integrálně přijaté a vyznávané, reflektující novou kulturní situaci, tedy vlastní objekt teologie.⁵⁴

Navzdory prozíravosti těchto výzev je, dle mého názoru, zapotřebí uznat, že je nutné je doplnit, aby se zabránilo tomu, že dogmatická teologie, a stejně tak i teologie obecně, bude mít omezený pohled na analogii/hermeneutiku víry a na její použití. Jinými slovy, aby se vyloučilo, že její interpretace nebude respektovat celou komplexnost jednotlivých – i společně navzájem propojených – pravd víry a nebude, uprostřed proměn času, umět rozlišovat mezi více či méně vhodnými formami a způsoby vyznávání a konkrétní aplikací těchto pravd v rozličných kontextech (v liturgii, v duchovním životě, v pastoraci, v katechezi atd.), v nichž církev žije a naplňuje své evangelizační poslání jako konkrétní společenství víry. Znamý italský teolog Piero Coda nabízí řešení, které je v souladu s pokusem o takové doplnění. Vychází ze slov čl. 16 dekretu *Optatam totius*: „ostatní teologické předměty se mají obnovit tím, že budou v živějším spojení s Kristovým tajemstvím“. Coda⁵⁵ klade důraz na zkušenostní dimenzi teologie, čímž správně podtrhuje jeden z důle-

⁵⁴ KONGREGACE PRO KATOLICKOU VÝCHOVU, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, čl. 1865.

⁵⁵ Odkazují zde na krátké, ale výstižné, prohloubení dekretu *Optatam totius*: „Rovněž ostatní teologické předměty se mají obnovit tím, že budou v živějším spojení s Kristovým tajemstvím (*vividior cum Mysterio Christi contactus*)“. Zkušenost „živějšího spojení“ je

žitých předpokladů obnovy pokoncilní teologické hermeneutiky. Avšak ani to ještě nestačí.

V každém případě jsem přesvědčen, že způsob jak správně chápat a používat princip analogie/hermeneutiky víry v teologii poskytl již II. vatikánský koncil. Pohlédneme-li na recepci koncilu, která probíhá v církvi již více než půl století, můžeme konstatovat, že právě jeden z jeho dokumentů obsahuje klíčové výroky týkající se obnovy teologické hermeneutiky. Jde o dekret o ekumenismu *Unitatis redintegratio*, jímž se budu zabývat nyní – a to čistě z epistemologického pohledu.

3. DŮLEŽITOST DEKRETU *UNITATIS REDINTEGRATIO PRO TEOLOGII*

Je jistě zajímavé, že dekret o ekumenismu je koncilním dokumentem, v němž se v největší míře vyskytují termíny „teologie“, „teologové“, „teologický“ apod. Současně tento dokument představuje text, v němž lze nalézt mimořádně důležité podněty pro teologickou epistemologii.

3.1 *Pluralismus dogmatických formulací*

Jeden z těchto podnětů se nachází v čl. 17. Koncilní otcové se v něm vyjadřují k legitimitě pluralismu teologických formulací:

Co bylo shora řečeno o oprávněné rozdílnosti, je třeba prohlásit také o rozdílném, teologickém vyjadřování nauky. Neboť při zkoumání zjevené pravdy se používalo na Východě a na Západě různých metod a postupů při poznávání a vyznávání božských věcí. Proto není divu, že některé stránky zjeveného tajemství přiměřeněji chápou a lépe osvětlují jedni než druhí, takže je třeba říci, že se odlišné teologické formulace často spíše doplňují, než aby si odporovaly.⁵⁶

třeba chápat, dle Cody, jako: 1) vlastní *locus* teologie; 2) její specifické *subiectum*; 3) její osobitě *ratio* neboli *cestu*, tedy *methodus*; 4) její konkrétní *exercitium*, neboli – vyjádřeno slovy svatého Tomáše – její *extensio*. Srov. CODA, „Per un vitale contatto col Mistero di Cristo“ (OT 16),“ s. 329–338.

⁵⁶ Text v čl. 17 obsahově odkazuje na čl. 14 tohoto dekretu: „Dědictví, předané od apoštolů, bylo přijato v různých podobách a různým způsobem, a proto už od začátku církve bylo tu a tam rozdílně vykládáno i vlivem nestejné mentality a životních podmínek.“

S vědomím vážnosti všech důsledků a s notnou dávkou ekumenické otevřenosti, rozvíjí tato slova myšlenku, kterou vyjádřil již v zahajovacím projevu Jan XXIII. a převzala ji konstituce *Gaudium et spes* v čl. 62. Jde o rozlišení mezi pravdami víry a způsobem, jakým se tyto pravdy vyjadřují. Je známo, že v minulosti, tj. před koncilem, byla otázka plurality slovních formulací pravd víry chápána jen ve světle chronologické následnosti pokusů církve (zejména v rámci koncilů) o stále hlubší pochopení a upřesňování definic zjevených pravd, přičemž se zdůrazňovala vhodnost těch věroučných formulí, které byly chronologicky nejnovějším „produktem“ aktivity magisteria. Výše uvedená slova *Unitatis redintegratio* jsou krokem kupředu. Podle nich totiž může *současně* existovat více formulací té samé pravdy víry.

Legitimizace pluralismu neboli synchronní rozmanitosti odlišných formulací dané pravdy víry je z epistemologického i ekumenického hlediska relevantní z následujících důvodů: kvůli *uznání* správnosti dogmatických formulací, patřících k věroukám a teologiím nekatolických konfesí (i když je nutné připomenout, že čl. 17 je zařazen do té části dekretu, v němž se koncilní otcové pozitivně vyjadřují k nauce nikoliv církví a církevních společenství vzešlých z Reformace, nýbrž k východním církvím); pro *připuštění* možnosti, že mohou existovat dogmatické formulace, které sice pochází z mimokatolické doktrinní tradice, avšak obsah zjevené pravdy vyjadřují výstižněji. Je evidentní, že tímto způsobem vybízí koncil katolickou teologii k tomu, aby v konfrontaci s naukou a teologií křesťanského Východu přijala za vlastní nikoliv logiku kontrastu, nýbrž logiku dogmaticko-ekumenické komplementarity.

Absolutní novost čl. 17 dekretu *Unitatis redintegratio* si lze uvědomit teprve tehdy, když tento text porovnáme s církevním dokumentem, jakým je například encyklika *Humani generis*. Mám zde na mysli pasáže, v nichž Pius XII. varuje před teology „inovátory“, kteří se snaží oprostit dogmata „od vyjadřovacích formulací, jež byly církví již dávno přijaty, a od filozofických pojmů – již zaužívaných u katolických teologů, přičemž by se při výkladu katolické nauky [inovátoři] chtěli vrátit zpět k výrazům Písma svatého a církevních Otců.“⁵⁷ Podle papeže jsou tyto teologové motivováni ekumenickým smýšlením, protože „doufají, že bude-li dogma, jak říkají, osvobozeno od prvků, které jsou Božímu zjevení cizí, podaří se je sladit s dogmatickými názory těch, kteří se od jed-

⁵⁷ Pius XII, *Humani generis*, Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2004, s. 9 (čl. 13).

noty církve oddělili, aby tak touto cestou pozvolna přizpůsobili katolická dogmata názorům nekatolíků.⁵⁸

Novost myšlenky, obsažené v čl. 17, je jasnější také tehdy, když si vzpomeneme, jak se ke vztahu katolíků s nekatolíky před koncilem přisně vyjadřovaly kanonické právo a církevní normy. Podle nich byla „civilní komunikace s osobami jiné víry“ povolena pouze za předpokladu, že z něj nevyplývá „nebezpečí pro víru“.⁵⁹ Z důvodu ohrožení víry tak mohlo dojít k „zákazu služby [tj. podřízeného pracovního poměru] u osob odlišné víry, k zákazu členství v jistých společnostech nebo k zákazu navštěvovat nekatolické školy“.⁶⁰ Kromě toho bylo zakázáno „organizovat s nekatolíky *disputace* či *konference* na náboženská témata, a to zvláště tehdy, jednalo-li se o veřejná shromáždění“ bez „autorizace Svátého stolce anebo, v urgentních případech, místního ordináře (kán. 1325, § 3).“⁶¹ Současně byla *ipso iure* zakázána obecnými normami *Kodexu kanonického práva* z roku 1917 (kán. 1399) četba jak vydání „původních textů Písma svatého, redigovaných nekatolíky, tak i jimi připravených a publikovaných překladů těchto textů.“ Zákaz se týkal též četby „knih všech nekatolíků, kteří pojednávali o náboženských tématech, kromě případů, v nichž bylo zjevné, že neobsahují nic proti katolické víře.“⁶²

Pro zdůraznění, nakolik čl. 17 dekretu *Unitatis redintegratio* obsahuje pro onu dobu neuvěřitelnou ekumenickou otevřenost ze strany magisteria katolické církve, není zajisté zapotřebí přidávat další citace.

3.2 *Hierarchia veritatum: pozvání k hermeneutice konsensu*

I přes velkou důležitost čl. 17 pro teologickou obnovu není tento odvažný koncilní text nejdůležitějším pramenem pro řešení výše uvedeného problému hermeneutiky víry. Text, v němž nalezneme cestu k vyřešení tohoto problému, je čl. 11 *Unitatis redintegratio*. V něm je pojednáno o způsobu, kterým by měl katolický teolog v kontextu ekumenického dialogu vykládat vlastní víru. Katolickým teologům se zde připomíná, aby při porovnávání nauk pamatovali na to, „že existuje řád neboli ‚hie-

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ Eriberto JONE, *Compendio di teologia morale*, Torino: Marietti, 1955⁴, s. 83 (čl. 126).

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ Tamtéž.

⁶² Tamtéž, s. 330 (čl. 404).

rarchie' pravd katolického učení, a to vzhledem k jejich různé spojitosti se základem křesťanské víry [meminerint existere ordinem seu ,hierarchiam' veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae]."⁶³

Tato formulace vychází z přepracování jednoho širšího návrhu, s nímž v průběhu koncilních jednání přišel Andrea Pangrazio, arcibiskup z Gorizie. Jeho návrh se začal profilovat na základě podnětu Salomãoa Ferrazy, titulárního biskupa z Eleuterna, který doporučil, aby koncil určil „základní dogma“, od něhož by bylo možné odvozovat veškerá ostatní dogmata. Tato myšlenka zaujala dominikána Christopha-Jeana Dumonta, redaktora periodika *Istina*. Ten ji zasadil do svého vlastního návrhu, v němž použil výraz „objektivní hierarchie“ a aplikoval ho na články víry zjevené Bohem a předložené církvi k věření. I když se tyto dva návrhy nedočkaly přijetí u koncilních otců, jejich nosná myšlenka nebyla zamítnuta. Naopak, byla přijata do Pangraziova návrhu. Zdůrazňuje se v něm, že k přesnému rozlišení již přítomné jednoty mezi křesťany

⁶³ O pojmu a tématu „hierarchie pravd“ již pojednalo mnoho autorů. Bibliografický přehled lze nalézt v Yves CONGAR, „La ,hierarchia veritatum',“ in *Diversità e comunione*, Assisi: Cittadella, 1983, s. 180–181, pozn. 1; a také v Otto Hermann PESCH, „Gerarchia delle verità – e la prassi ecumenica,“ *Concilium* 37 (2001): 450, pozn. 6. Z článků, které se u obou autorů nenachází, je důležitý Luigi SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi*, Roma: Libreria Gregoriana Editrice, 1987, s. 190–216 (II. část, 3. kap.: *Gerarchia nelle verità della fede*); Charles MOREOD, „Le sens et la portée de la hiérarchie des vérités à Vatican II et chez saint Thomas,“ *Nova et vetera*, 71 (1996): 15–47; Emilio ALBERICI, „La ,gerarchia delle verità' nella catechesi post-conciliare,“ *Ad Gentes* II/2 (1998): 173–181; Hans Joachim SCHULZ, „Der Grundsatz ,lex orandi – lex credendi' und die liturgische Dimension der ,Hierarchie der Wahrheiten',“ *Liturgisches Jahrbuch* 49/3 (1999): 171–181; Wolfgang THÖNISSEN, „Hierarchia veritatum: eine systematische Erläuterung,“ *Catholica* 54 (2000): 179–199; Harold E. ERNST, „The ,hierarchy of truths' in the thought of John Henry Newman,“ *The Irish theological quarterly* 70 (2005): 307–330; Henk WITTE, „Vatikanum II revisited: Kontext und Entstehung der Aussage über die ,Hierarchie' der Wahrheiten,“ *Bijdragen* 68 (2007): 445–477; Hans Joachim HÖHN, „Unten ist oben: Thesen zu einer ,Hierarchie der Wahrheiten',“ *Wort und Antwort* 50 (2009): 17–21; Alfonso Maria LIGORIO SOARES, „Hierarquia das verdades,“ in *Dicionário do Concílio Vaticano II*, s. 430–435; Serena NOCETI, „Gerarchia delle verità: Interrogativi e suggestioni dal dialogo ecumenico,“ *Vivens Homo* 26 (2015): 69–86; Giorgio SGUBBI, „La ,gerarchia delle verità'. Disimpegno o piena adesione?,“ *Rivista di Teologia dell'evangelizzazione* 39 (2006): 75–96. K tomuto tématu srov. také studijní dokument *La nozione di „gerarchia delle verità“: un'interpretazione ecumenica* (z roku 1990) Smíšené pracovní skupiny Katolické církve a Ekumenické rady církví (in *Enchiridion Oecumenicum*, sv. 3, Bologna: EDB, 1995, čl. 897–937). Zajímavá, byť krátká, je také zmínka *hierarchia veritatum* v *Direktoriu* (2007) Papežské rady pro jednotu křesťanů, čl. 11–12 (pozn. 24). Pro krátkou prezentaci myšlenky *hierarchie pravd*, srov. Pospíšil, *Hermeneutika mystéria*, s. 121–127.

a současně jejich ještě existujícího rozdělení, je třeba „být velmi pozorný na hierarchický řád, jenž existuje mezi zjevenými pravdami, v nichž je vyjádřeno tajemství Krista, a konstitutivními elementy církve.“⁶⁴

Jak je zjevné, arcibiskup Pangrazio chtěl vložit myšlenku hierarchie pravd (*hierarchia veritatum*) do kontextu rozlišení mezi „řádem cíle spásy“ a „řádem nástrojů spásy“. Pravdy patřící do řádu cíle spásy jsou dle jeho mínění: „tajemství Nejsvětější Trojice, Vtělení Slova a Vykoupení, Boží láska a milost k hříšnému člověku, věčný život v Božím království atd.“ Naproti tomu pravdy řádu nástrojů spásy jsou: „sedmero svátostí, hierarchická struktura církve, apoštolská následnost atd.“ Ve světle tohoto rozlišení mělo být zjevné, že doktrinální rozdílnosti mezi křesťany se netýkají základních pravd, patřících do řádu cíle spásy, nýbrž pravd patřících do řádu nástrojů spásy, čímž se mělo ukázat, že tyto druhotné pravdy je nutné podřídít těm prvořadým.⁶⁵

I když rozdělení pravd na „řád cíle“ a „řád nástrojů“ nevstoupilo do definitivní verze dekretu *Unitatis redintegratio*, Pangraziova myšlenka byla koncilem kladně přijata díky kardinálu Franzi Königovi, který se ji snažil pregnantněji vyjádřit použitím výrazu *hierarchia veritatum*. Nová formulace kardinála Königa byla zaměřena na objasnění rozlišení nikoliv rozdílných „řádů“, nýbrž rozdílných „vztahů“ mezi pravdami víry (společně vytvářejících jediné *depositum fidei*) a skutečností, ze které všechny tyto pravdy pramení (*fundamentum fidei*) a která každou z nich dělá pravdou.

Od chvíle, kdy byl tento koncilní dekret schválen, bylo možné tušit, že se jedná o velmi slibnou myšlenku, plnou závažných důsledků. Od tohoto okamžiku totiž dochází k rychlému nárůstu jejich četných interpretací. Je však nutno podotknout, že prvotní požadavek, aby teologové vedli vlastní konfrontaci mezi katolickou naukou a naukou jiných konfesí ve světle ideje *hierarchie pravd*, se postupem času stal požadavkem nutným pro katolickou teologii jako takovou, tj. nutným pro každou věrnou

⁶⁴ Kompletní text návrhu se nachází v *Concilii Vaticani II Synopsis, Decretum de ecumenismo „Unitatis redintegratio“*, ed. Francisco Gil Hellín, Città del Vaticano: LEV, 2005, s. 32–35; ital. překlad v CONGAR, „La ‚hierarchia veritatum‘“, s. 453–454.

⁶⁵ V důsledku toho arcibiskup Pangrazio konstatoval: „Je dost dobře možné říci, že jednota křesťanů spočívá na víře a na vyznání pravd, které odkazují na řád cíle. Pokud dojde k explicitnímu užití této hierarchie pravd a jejích prvků, stane se dle mého názoru zřejmější jednota, která již existuje mezi všemi křesťany tvořícími rodinu spojenou prvotními pravdami křesťanského náboženství.“ (Citováno v CONGAR, „La ‚hierarchia veritatum‘“, s. 183.)

a plodnou interpretaci dogmatu. Jinými slovy: po koncilu se myšlenka *hierarchie pravd* začíná objevovat stále více i mimo prostor ekumenické teologické konfrontace a jako klíčová myšlenka se stává dnes už neodmyslitelným hermeneutickým nástrojem katolické nauky a dogmatiky.

Jak je možné vysvětlit tento přesah, jehož důsledky jsou patrné nejen u stále většího počtu teologů, ale také v dokumentech současného magisteria? Proč tomu tak je? Je-li pravdou, že samotný koncil „lépe neupřesňuje, jak má být hierarchie pravd přijímána, a omezuje se jenom na vysvětlení, že tato hierarchie existuje z důvodu rozdílného napojení jednotlivých pravd víry na ‚základ víry‘“,⁶⁶ aniž by jasně stanovil, „co je tímto ‚základem‘“?⁶⁷ Nejedná se o příliš odvážný teologický pokus, který by mohl uvrhnout do nebezpečí církevní nauku a s ní i celou dogmatickou teologii?

3.3 Teologická hermeneutika ve světle „jádra“ víry

Někteří z koncilních poradců, mezi nimiž byl i dominikán Yves Congar,⁶⁸ se snažili nalézt uspokojivou odpověď na výše zmíněné otázky, protože si uvědomovali, že příliš povrchní četba 11. čl. dekretu *Unitatis redintegratio* by mohla skutečně vést k tomu, že by myšlenka *hierarchie pravd* byla zjednodušeně chápána jako převzetí nějaké teologické invence Martina Luthera a Reformace. Jak poznamenává Congar, je pravdou, že již Luther „rozlišoval mezi celkovým materiálním obsahem Písma svatého a mezi tím, co je v něm ‚apoštolské‘“, kdy jako „apoštolské“ definoval to, „co ‚mluví o Ježíši, mém Spasiteli‘“, přičemž zastával názor, že pokud by některá část doktríny neučila o Ježíši Kristu, nebylo by možné ji považovat za apoštolskou, „i kdyby pocházela od samotného Petra nebo Pavla.“⁶⁹ V důsledku toho Luther zdůrazňoval užívat *analogii víry*, která by spočívala v „zaměření všeho [všech biblických a teologických témat] na Ježíše Krista, který pro nás zemřel a vstal z mrtvých, jako na ústřední událost Zjevení.“⁷⁰ Ne náhodou pak luterský teolog a biskup

⁶⁶ Karl RAHNER, *Gerarchia delle verità*, in *Nuovi saggi*, sv. 9, Roma: Paoline, 1984, s. 227.

⁶⁷ Tamtéž.

⁶⁸ Srov. William HENN, *The Hierarchy of Truths according to Yves Congar*, o.p., Roma: Ed. Pont. Università Gregoriana, 1987.

⁶⁹ CONGAR, „La ‚hierarchia veritatum‘“, s. 184.

⁷⁰ Tamtéž, s. 185.

Gustav Aulen tvrdil, že církevní „nauka nemůže být považována za autenticky křesťanskou na základě svých pozitivních referencí“, ani proto, že byla přijímána velkým počtem křesťanů, nýbrž jen proto, že „je odvoзовána ze svého organického a živého vztahu se zakládající skutečností křesťanství“.⁷¹

Jak poznamenává Congar, myšlenka hierarchie pravd je stejně staro- bylá jako snaha o hlubší proniknutí do Písma svatého a o prohloubení nauky církve. Zároveň dodává, že například „nejvýznamnější předsta- vitele scholastiky 13. století velmi pozorně vnímali, že pravdy víry jsou soustředěné k jakémusi základnímu článku. Jinými slovy: měli povědo- mí o organické struktuře jak víry a jejího vyznání, tak Božího zjevení, na které tato víra odpovídá.“⁷² Není proto překvapující, že Tomáš Akvin- ský, uvažující v rámci aristotelské distinkce *scientia subalternans* – *scientia subalternata*,⁷³ zařazuje pravdy víry do dvou kategorií: do jedné kategorie řadí pravdy, které jsou pro svůj obsah přímo (*directe, per se*) předmětem Zjevení, a do druhé pravdy, jež jsou díky vztahu s pravdami první kate- gorie nepřímým (*indirecte, in ordine ad alia*) předmětem Zjevení. Congar zdůrazňuje, že podle Tomáše je třeba vnímat pravdy první kategorie – týkající se „vnitřního tajemství Boha a tajemství Vtělení“⁷⁴ – jako vý- razy „podstatného obsahu Zjevení, tedy i dogmatu a víry“.⁷⁵ Současně také poznamenává, že totožný úhel pohledu by měl být aplikován také na pojetí Písma svatého: stejně jako křesťanská nauka není ani Písmo „sbírkou jednotlivých výroků anebo samostatných příběhů“, nýbrž má svůj vlastní „střed, své jádro“. Tento fakt dovoluje formulovat tvrzení, že „existuje něco jako podstata křesťanství“.⁷⁶

Mezi teology, kteří si jako Congar hned od počátku uvědomovali ori- ginalitu a velký epistemologický potenciál myšlenky *hierarchie pravd*, je třeba uvést také Josepha Ratzingera. Svědčí o tom jeden článek, který

⁷¹ Tamtéž.

⁷² Tamtéž, s. 189.

⁷³ Tomáš spojuje toto první, vyšší, vědění se *scientia Dei et beatorum* (obsažené v Písmu svatém), a druhé, nižší, se *sacra doctrina* (v jejímž rámci je *theologia* nejvyšší částí). Po- tvrzuje přitom závislost druhého vědění na prvním (v tom smyslu, že toto první vědění poskytuje onomu druhému, *sacra doctrina*, poznání „prvních principů“). Srov. *Summa theologiae*, pars I, q. 1, a. 2.

⁷⁴ CONGAR, „La ‚hierarchia veritatum‘“, s. 190.

⁷⁵ Tamtéž, s. 191.

⁷⁶ Tamtéž.

napsal krátce po skončení II. vatikánského koncilu.⁷⁷ Poukazuje v něm na to, že každá pravda víry (dogma) není víc ani méně než *symbolum* (řec-ky *symbolon*, odvozené od slovesa *symballein*, vytvořené ze spojení *sym*, „spolu“ a *ballein*, „házet“, znamenající „klást dohromady“, „spojovat“, „sdružovat dvě rozdílné části“). To znamená, že každé dogma je v určitém smyslu „poloviční“. Je jakousi „polovinou“. Poukazuje na sebe a zároveň odkazuje mimo sebe; říká plnou pravdu. Žádné dogma nelze chápat a citovat jako „uzavřené“ doktrinální tvrzení, nýbrž jako tvrzení „otevřené“, ve vztahu k „něčemu“. Je tomu tak proto, že každé dogma se vztahuje k tajemství, na něž odkazuje a v němž se zakládá. Je ale rovněž napojeno na každé další dogma, poněvadž každé dogma svým vlastním způsobem odkazuje na jediné tajemství Božího zjevení. Jinými slovy: každé dogma „má svoji [ve vztahu k pravdě] konzistenci pouze v celku ostatních dogmat a zejména v jeho odkazování na skutečnost [Božího zjevení], kterou nelze nikdy vyjádřit vyčerpávajícím způsobem.“⁷⁸

Velmi příhodné rozpracování této interpretace dogmatu nabízí Luigi Sartori, jeden z hlavních představitelů pokoncilní italské teologie. Tento teolog označuje termínem „tajemství“ to, co je podstatné pro víru (chápanou jako *fides quae a fides qua creditur*), totiž Boží Slovo jako její ústřední „předmět“. Toto Slovo je „jednotou, avšak živou jednotou“ a současně i subjektem: „Bůh nanejvýš osobní, který je neomezený, transcendentní a který uniká lidské chápavosti.“⁷⁹ V důsledku toho je jasné, že „toto tajemství, jež je samo o sobě prosté, je, jako by bylo složené, rozčlenitelné na jednotlivé části [pravdy víry], avšak pouze z našeho pohledu, v našem myšlení a v našem jazyku. My lidé potřebujeme znamení, symboly [dogmatické formulace], abychom se alespoň z části přiblížili tomuto tajemství. Proto musíme tato znamení nejprve rozčlenit, abychom

⁷⁷ Srov. Joseph RATZINGER, „Zur Frage der Geschichtlichkeit der Dogmen,“ in *Martyria, Liturgia, Diakonia*, Otto Semmelroth – Rudolf Haubst – Karl Rahner, Mainz: Matthias Grünewald, 1968, s. 59–70; ital. překlad „La storicità dei dogmi,“ in Joseph RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Milano: Jaca Book, 1993, s. 131–142.

⁷⁸ RATZINGER, *La storicità dei dogmi*, s. 138. Není bez zajímavosti připomenout, co řekl tento teolog později. Již jako římský biskup pronesl k tomuto tématu: „Je důležité nabídnout správnou interpretaci onoho ‚řádu neboli hierarchie pravd katolické nauky‘, kterou zdůrazňuje dekret *Unitatis redintegratio* (čl. 11), jež v žádném případě neznamena redukcí pokladu víry, nýbrž vyzdvižení jeho vnitřní struktury, organičnosti této jedinečné struktury.“ (BENEDEKT XVI, „Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Congregazione per la Dottrina della fede“ (27. 1. 2012), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, sv. VIII/1, LEV, Città del Vaticano, 2012, s. 130.)

⁷⁹ SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi*, s. 208.

jim poté mohli vtisknout jistou organizovanost. Samotné tajemství však pro nás stále zůstává transcendentní.⁸⁰ Tato skutečnost ale neznamená, že by jednotlivá znamení a symboly měly být eliminovány nebo snad relativizovány. Dle Sartoriho mínění se teologie musí naučit používat takovou hermeneutiku dogmat, jež si je vědomá toho, že „jednou věcí je *skutečnost*, kterou vyznáváme a ke které směřuje naše víra, a jinou věcí jsou [dogmatické] *formulace*, a tedy i náš lidský jazyk a naše znamení. Ještě jinou věcí jsou pak *systémy*, z nichž tyto formulace vycházejí.“⁸¹ O co konkrétně jde? Sartori odpovídá následovně:

Systémy jsou samy o sobě diskutabilní, protože jsou provizorní: ať jde o systém Tomáše Akvinského, Jana Dunse Scota anebo o nějaký jiný filozofický systém. Tyto systémy jsou živými kulturními prostory, z nichž čerpají jednotlivé formulace. Formulace jsou pak spíše šípkami ukazujícími na tajemství. Přibližují se k němu, avšak zůstávají stále neadekvátní. Z tohoto důvodu je důležité rozlišovat [hermeneutický význam] u skutečnosti víry, výrazových znaků této skutečnosti a systémů.⁸²

Sartori však svoji interpretaci *hierarchie pravd* neuzavírá v tomto bodě. Otvírá ji dějinné dimenzi, bez níž není možné přistoupit ke správné interpretaci dogmatu. Podle Sartoriho je třeba mluvit nejen o hierarchii pravd víry, ale také o „*hierarchii časů*“, tedy *etap dějin lidstva*, protože Slovo se nám dává poznat v dějinách.⁸³ Hierarchie časů se na prvním místě týká samotného vtěleného Slova. V samotném životě Krista lze spatřit jakousi hierarchii událostí, které vrcholí o Velikonocích. Stejným způsobem je třeba se dívat na vývoj dogmatu, který je nutné pojímat jako životní proces, dějinné kráčení, jež svou logickou následnost odráží v následnosti chronologické. Sartori k tomu říká:

Prvotní křesťanství je křesťanství hory Tábor, a proto je schopné pojmout to podstatné [z pohledu víry]. Následující staletí pak sice toto semeno postupně rozvíjí, avšak vkládají do něj lidský charakter, tedy kulturní obsahy. Proto „peiorum sequitur semper conclusio partem“ – tedy: to, co je vyjadřováno později, nevychází ze stejně jasných předpokladů. Podstatné jádro je možné lépe vnímat v počáteční době, v čase apoštolů. Tím, že se dějiny vzdalují od události Ježíše Krista a od apoštolských časů, dochází v jistém slova smyslu k posunu směrem k periférii času.

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ Tamtéž.

⁸² Tamtéž.

⁸³ Tamtéž, s. 209.

[...] Hierarchie pravd je proto také hierarchií jednotlivých fází dějin, a proto hierarchií tradic. Zavazuje nás k tomu, abychom zvažovali historický vývoj, který vedl k reflexi a rozvoji těchto či jiných úvah.⁸⁴

Jako jeden z konkrétních a legitimních důsledků interpretace *hierarchie pravd* je, podle Sartoriho, nutné připustit, že také mezi samotnými církevními koncily existuje určitá hierarchie. Koncily prvního tisíciletí odpovídají historické etapě, v níž křesťanská pravda, o které koncilní otcové debatovali, byla stěžejní pravdou dotýkající se jádra. Tyto koncily musí být proto považovány za „důležitější než koncily druhého tisíciletí, v nichž se pozornost přesunula k vývojovým fázím, které lze chápat jako obdobu vývojových fází růstu rostliny, jimiž jsou listy, květy a plody.“⁸⁵ Jinými slovy: církevní koncily prvního tisíciletí jsou důležitější nejen proto, že křesťané ještě žili ve vzájemné jednotě, ale také a zejména proto, že předmět koncilních jednání ležel „blíže k podstatě Evangelia, jak to potvrzuje i samotná existence vztahu mezi logickým a chronologickým vývojem.“⁸⁶

Bylo by zde možné citovat i mnohé další teology, kteří přispěli k plodnému a kreativnímu přijetí čl. 11 dekretu *Unitatis redintegratio*. Jedním z nich je Hans Urs von Balthasar. Ten originálním způsobem prohloubil koncept *hierarchie pravd* a teologické hermeneutiky v ní obsažené. Tento koncept byl aplikován na oblast vztahu mezi křesťanstvím a jinými náboženstvími, jak prozrazuje jeho dílo *Epilog* (1987). Podle von Balthasarova názoru se náboženství ve vzájemné odlišnosti „řadí jedno vedle druhého pouze zdánlivě“.⁸⁷ Při hlubším pohledu lze odhalit, že náboženství „tvoří hierarchii znaků a významů pravdy.“ „Stojí za to ukázat, že specifitější významy jsou obsáhnuty ve významech obecnějších a obsáhlejších“, což samozřejmě vybízí k otázce, kde se nalézá jejich nejvyšší stupeň integrace. Odpověď švýcarského teologa je jednoznačná: v „křesťanských tajemstvích [víry]“, které – tím, že jsou jakýmsi prapůvodním základem – zahrnují a osvětlují vize jiných náboženství.⁸⁸

⁸⁴ Tamtéž, s. 211.

⁸⁵ Tamtéž, s. 212.

⁸⁶ Tamtéž.

⁸⁷ Hans Urs von BALTHASAR, „Epilogo,“ in *La mia opera ed Epilogo*, Milano: Jaca Book, 1994, s. 95.

⁸⁸ Autor vysvětluje: „To odpovídá starokřesťanské nauce o *logoi spermatikoi* rozšířených po celém lidském světě; nikoliv však v tom smyslu, že učení a názory [jednotlivých náboženství], které se vzájemně vylučují, mají totožný vztah k Logu, který je všeobecně

Z toho vyplývá, že každý teolog a teoložka by měli být schopni nalézt v „křesťanských tajemstvích“ podstatné prvky, které tvoří jakýsi interpretační klíč k pochopení nauky jiných náboženství.

Odhlédneme-li od toho, co zde již bylo řečeno, musíme si připomenout, že existuje jeden specifický příklad teologické aplikace myšlenky *hierarchie pravd*, jenž má mimořádnou relevanci pro rozvoj teologické hermeneutiky i samotné římskokatolické nauky. Je jím dokument *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné* (2007), vypracovaný Mezinárodní teologickou komisí.⁸⁹

3.4 Příkladná aplikace principu hierarchie pravd

Zmíněný dokument je plodem intenzivního bádání spojeného s otázkou existence místa či stavu zvaného *limbus*; tedy onoho místa/stavu, ve kterém se mají nacházet duše dětí, které nepřijaly svátost křtu. Jak známo, nauka o limbu učí, že děti, které zemřely nepokřtěné, jsou zbaveny „odměny blaženého patření“, neboť nebyly vykoupěny ze stavu prvotního hříchu, avšak jsou ušetřeny věčného trestu, protože během svého krátkého života neměly příležitost k tomu, aby se provinily vlastním hříchem. Co lze říct k tomuto vlivnému učení, rozšířenému do všech důležitých katechismů a všech předkoncilních teologických manuálů?

Mezinárodní teologická komise se ocitla před úkolem dát odpověď na velmi složitou otázku. Její členové věděli, že je třeba navrhnout řešení, jež by umožnilo udržet pospolu dogmata, která se zdála být ve vzájemném konfliktu. Konkrétně se jednalo o pět dogmat obsahujících následující pravdy: nutnost křtu ke spáse; jedinečnost a nepřekonatelnost

rozšířen (v takovém případě by sám sebe neustále popíral), nýbrž v tom smyslu, že se užší hlediska integrují do širších pohledů.“ (Tamtéž, s. 97).

⁸⁹ Komise se vyjádřila k tématu „hierarchie pravd“ už dříve, a to v dokumentu *O interpretaci dogmat* (1989): „Platí tedy, že dogmata je třeba interpretovat v celkovém kontextu života a nauky církve. Jedná se o integraci každého dogmatu do souvislosti se všemi ostatními dogmaty. Dogmata jsou totiž srozumitelná jedině na základě svých vzájemných vazeb (*nexus mysteriorum*) a svého vzájemného organického propojení. V dané souvislosti je třeba věnovat obzvláštní pozornost jejich organickému uspořádání nebo ‚hierarchii pravd‘ katolické nauky. Zmíněné organické uspořádání a hierarchie pravd závisí na tom, jak jsou jednotlivá dogmata spjata s christologickým základem křesťanské víry. Všechny zjevené pravdy je jistě nutné přijímat stejnou božskou vírou, avšak jejich význam a jejich závažnost se rozlišují podle jejich poměru ke Kristovu tajemství.“ (*Dokumenty Mezinárodní teologické komise*, s. 399).

spásonosného zprostředkování Kristem; nutnost spásonosného zprostředkování církvi; existence prvotního hříchu; všeobecná spásonosná vůle Boha. Nauka o limbu byla jednoznačně výsledkem rigorózní logické aplikace prvních čtyř uvedených dogmat. Od času Augustina až do poloviny 20. století byla představována jako „obecná katolická nauka“,⁹⁰ kterou zastávali mnozí papežové a významní teologové. Měla konkrétní liturgický a pastorační dopad.⁹¹ Avšak v posledních desetiletích 20. století bylo stále jasnější, že aplikace nauky o limbu „není v souladu se *sensus fidelium*“,⁹² pro nějž je naopak stěžejní pravda víry o všeobecné spásonosné vůli Boha (cfr. 1 Tim 2,4). Snaha vyjádřit se k legitimitě nauky o limbu anebo o jejím opaku souvisí s hledáním možností, jak nalézt soulad mezi těmito dogmaty, aby ani jedno z nich nebylo relativizováno.

Důležitým momentem v tomto hledání byla otázka výběru metody, která by dovolila uvažovat o problému posmrtné situace nepokřtěných dětí „v co nejširším horizontu nauky víry“. Jinými slovy, šlo o takové řešení problému limbu, které by bralo v potaz „celkový kontext katolické víry a zároveň zachovalo princip hierarchie pravd“. ⁹³ Rozhodujícím krokem na cestě k tomuto řešení bylo rozhodnutí komise harmonizovat zmíněné pravdy víry. Komise vyšla z pravdy, která je konstitutivním prvkem pro daný kontext otázky jako i pro každé jednotlivé dogma: z pravdy ohledně skutečnosti nazvané „základ víry“ (*fundamentum fidei*). Ta nemohla být pojata jinak než v plném souladu s tím, co učí II. vatikánský koncil o pravdě trinitárního Zjevení jako o události spasitelného sebedarování Boha, který v Ježíši Kristu promlouvá *ke všem lidem*⁹⁴ jako k přátelům, „aby je pozval a přijal do svého společenství“, ⁹⁵ aby všichni lidé měli účast na tajemství Boha, který je trinitární Láskou.⁹⁶ Je více než zřejmé, že právě tato pravda má osvětlovat význam všech ostatních pravd víry.

Souhrnně lze říct, že rozhodnutím přijmout za svou myšlenku *hierarchie pravd*, Mezinárodní teologická komise vypracovala teologickou

⁹⁰ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*, Praha: Krystal OP, 2008, s. 22, čl. 26.

⁹¹ Srov. Chiara FRANCESCHINI, *Storia del limbo*, Milano: Feltrinelli, 2017.

⁹² MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Naděje na spásu pro děti*, s. 57, čl. 96.

⁹³ Srov. pojednání v „Úvodu“ k dokumentu *Naděje na spásu pro děti, které umírají nepokřtěné*, s. 11.

⁹⁴ Srov. *Sacrosanctum concilium*, čl. 5.

⁹⁵ *Dei Verbum*, čl. 2; srov. *Unitatis redintegratio*, čl. 2.

⁹⁶ Srov. *Ad gentes*, čl. 2; *Gaudium et spes*, čl. 24.

hermeneutiku a aplikovala ji na řešení daného problému. Postupovala zcela jednoduše: nejdřív v kontextu problému týkajícího se spásy nepekřtěných dětí uznala, že pravda víry o Boží všeobecné spásanosné vůli má absolutní primát nad ostatními výše citovanými dogmaty. Jednotlivé pravdy všech těchto dogmat pak vysvětlila ve světle pravdy o všeobecné spásanosné vůli Boha. Tímto způsobem bylo možné dospět k závěru o neopodstatněnosti nauky o limbu.

Je zjevné, že tento metodologický postup otevírá cestu k hledání řešení i u jiných doktrinárních či teologických problémů, a to jak dogmatické a morální, tak i svátostné a pastorální povahy.

4. DRUHÝ Vatikánský koncil: TEOLOGIE SUB REVELATIONIS LUCE

Nabízí se tu ale jedna důležitá otázka: respektovala Mezinárodní teologické komise při aplikaci principu a hermeneutiky *hierarchie pravd* původní záměry koncilních otců? Není pravda, že koncil neposkytnul žádné, ani sebemenší, explicitní vysvětlení myšlenky *hierarchie pravd*, které by usnadnilo jeho porozumění a následnou aplikaci?

Odpověď na tyto otázky lze najít v samotné teologické metodě II. vatikánského koncilu, která se odráží v jeho dokumentech. Není obtížné si uvědomit, že ve způsobu, jímž koncilní teologie rozvíjí a propojuje svá hlavní projednávaná témata, se nachází přesně identifikovatelný hermeneutický úhel pohledu, byť někdy pouze v implicitní podobě. O jaký pohled se jedná? Stačí krátce analyzovat hlavní koncilní dokumenty, aby se dalo poté konstatovat, že záměrem každého z nich je pojednat o daném tématu ve světle Božího zjevení, tj. *sub Revelationis luce* (tento výraz je citován v dekretu *Optatam totius*, čl. 16; v konstituci *Lumen gentium*, čl. 25, se setkáme s analogickým výrazem: *secundum Revelationem*).⁹⁷ V někte-

⁹⁷ Toto tvrzení vychází z předpokladu vnitřní jednoty a organičnosti II. vatikánského koncilu a jeho učení. Mezi těmi, kdo v nedávné době usilovali o zdůraznění tohoto předpokladu, figuruje Wolfgang Thönissen. Ve svém díle *Ein Konzil für ein ökumenisches Zeitalter. Schlüsselthemen des Zweiten Vatikanums* (Leipzig; Paderborn: Evangelische Verlagsanstalt-Bonifatius, 2013), připomíná, že „v mnoha [koncilních] dokumentech lze nalézt jakoby ukrytý ‚tajný‘ plán globální vize pojednávaných témat“ (s. 11), které pak „obsahují syntetickou vůdčí linii, dynamiku a dramaturgii, jež jsou vlastní církevní nauce“, tj. obsahují „jednotnou strukturu“ (s. 36). Tak je zřejmé, že koncilní učení „toutež poskytnout jednotnou ucelenou vizi křesťanské pravdy“ (Tamtéž). Dle Thönis-

rých případech nalezneme tento záměr již v samotném úvodu, čímž se poskytuje interpretační prisma k pochopení celého dokumentu. Je tomu tak třeba u textů prvních kapitol dokumentů *Sacrosanctum concilium*, *Dei Verbum*, *Lumen gentium*, *Unitatis redintegratio* nebo *Ad gentes*. Všechny tyto dokumenty popisují Zjevení jako událost spásonosného sebedarování Boha, přičemž dávají nahlédnout, že Boží úmysl spočívá ve zjevení trinitární Lásky *všem lidem* bez výjimky a v pozvání celého lidstva otevřít se tomuto Zjevení – prostřednictvím těch, kdo jsou sjednoceni v tajemství Krista zpřítomňujícího se ve světě (tedy prostřednictvím církve). V něm je totiž obsažena pravda o bytí každého člověka, tedy o tom, že je stvořen „k obrazu a k podobě“ trinitárního Boha.

Citované dokumenty dostatečně jasně odrážejí snahu koncilních otců vepsat koncilní učení do interpretačního rámce trinitárního tajemství Boha-Lásky a Jeho zjevení v Ježíši Kristu.⁹⁸ Jak zdůrazňují papežové i mnozí teologové pokoncilní doby, právě tento rámec osvětluje *proprium* křesťanské víry. To je vyjádřeno v každé její jednotlivé pravdě. Zakládá jednotu celého pokladu víry (*depositum fidei*) a stanovuje vztahy mezi jednotlivými jeho částmi.

Důležité potvrzení tohoto směru interpretace se nachází v předmluvě ke *Katechismu katolické církve* (1992). Připomíná se zde, že účelem *Katechismu* je „předložit uspořádaný a souhrnný výklad podstatných a základních složek katolického učení, jak o víře, tak o morálce“⁹⁹ a klade se důraz na to, že ústředním hermeneuticko-pastorálním principem tohoto dokumentu, ale i obecně celé křesťanské nauky, je láska. *Katechismus* přejímá předmluvu *Římského katechismu* z roku 1566 a prohlašuje:

sena lze tento celkový plán, strukturu a vizi spatřit zejména v dekretu *Ad gentes* (srov. tamtéž, s. 11), jehož první kapitola „se jeví, na rozdíl od jiných koncilních textů, jako úvod do pochopení koncilu v celé jeho globalitě.“ (Tamtéž, s. 12; také 36–37).

⁹⁸ Tento rámec je explicitně citován v několika koncilních dokumentech. Jedná se např. o *Lumen gentium*, čl. 40 a 51; *Unitatis redintegratio*, čl. 2; *Apostolicam actuositatem*, čl. 3, 8; *Ad gentes*, čl. 2–3, 7–8, 10–13; *Gaudium et spes*, čl. 19, 20, 24, 32, 38, 42, 45, 78, 92–93. Připomeňme také, že právě v průběhu II. vatikánského koncilu von Balthasar v díle *Glaubhaft ist nur Glaube* (1963) vyzval teologii, aby si uvědomila, že její jednotící bod, v němž pluralita tajemství víry nalézá své nejvýmluvnější a nejvěrohodnější vysvětlení, „lze nalézt pouze v samotném Zjevení Boha“, který je Láska. Teologové by proto už neměli opomíjet jednu nadmíru důležitou skutečnost: „koncentraci všech zjevených pravd kolem tématu lásky“. (Hans Urs von BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Roma: Borla, 1982, s. 92).

⁹⁹ *Katechismus katolické církve*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 17, čl. 11.

Veškerá podstata nauky a vyučování musí být zaměřena na lásku, která nikdy nebude mít konce. Ať se již vysvětlují pravdy víry či důvody naděje nebo povinnosti mravního jednání, vždy a ve všem je třeba zdůraznit lásku našeho Pána, aby tak všichni pochopili, že každý úkon dokonalé křesťanské ctnosti má svůj původ jen v lásce, stejně tak jako má v ní svůj poslední cíl.¹⁰⁰

5. STĚŽEJNOST HERMENEUTIKY LÁSKY

K otázce přínosu II. vatikánského koncilu k teologické obnově bychom mohli dodat ještě mnoho dalšího. Je pravdou, že každé další prohloubení tohoto tématu bude jen novým potvrzením už známé skutečnosti, že koncilní otcové měli snahu spatřovat v trinitárním zjevení Boha-Lásky v Ježíši Kristu nejen ústřední pravdu křesťanské víry, ale také základní pravdu interpretační povahy, tedy neodmyslitelný horizont veškeré teologické hermeneutiky.

Každá teze a každé tvrzení koncilu, včetně těch, jež jsou epistemologické povahy, mohou být velmi snadno nepochopeny, jestliže se budou interpretovat a rozvíjet mimo tento stěžejní horizont. Může jít o téma „živého magisteria církve“, „živé Tradice“, o otázku spojenou se správným pochopením a aplikováním principu nadpřirozeného smyslu víry (*sensus fidei/fidelium*), o klíčovou otázku centrality Písma svatého pro teologii nebo o aplikaci genetické metody, apod. Pokud se vzdálíme od tohoto horizontu, stane se problematickým a zavádějícím dokonce i samotné téma a metoda „analogie/hermeneutiky víry“.

Je tedy možné právem tvrdit, že jeden z nejdůležitějších aspektů dědictví koncilu spočívá ve značném „oživení“ magisteriálního a teologického povědomí – a to vzhledem k existenci a nutnosti užívat jednotný hermeneutický horizont, který vychází z jádra křesťanské víry a k němu také dokáže nasměrovat každé vysvětlení zjevených pravd. Tento horizont je schopen garantovat autenticitu interpretace nauky víry, protože přijímá za vlastní, jako interpretační princip, inteligenci (*intelligentia*) agapického tajemství Boha-Trojice, které se nám zjevilo v osobě Ježíše Krista a které On svěřil do ochrany a věrného předávání církvi. Tato *in-*

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 20, čl. 25. V nedávné době potvrdila tento interpretační směr myšlenky *hierarchie pravd* reflexe papeže Františka nad tematickou a hermeneutickou centralitou „srdce evangelia“ (srov. čl. 34–49). Najdeme ji v jeho apoštolské exhortaci *Evangelii gaudium* (2013). Přímý odkaz na *hierarchia veritatum* se nachází v čl. 36. Srov. také FRANTIŠEK, *Gaudete et exsultate* (2018), čl. 60.

telligentia caritatis označuje vznešenou cestu poznání, k níž je teologie pozvána. Jestliže chce být ve službě „definitivní pravdy“ o Bohu, o člověku, o světě, o křesťanství a jeho nauce a spiritualitě, měla by po této cestě kráčet s odvahou a kreativností.

Stěžejnost lásky, viděná ve světle dvoutisíciletých dějin teologie, chápána jako téma a klíčová hermeneutická kategorie, není žádnou novátorskou invencí.¹⁰¹ Přesvědčují nás o tom celkem jednoznačně novozákonní knihy sv. Jana (nebo tzv. „Janovy školy“), sv. Pavla, či díla některých církevních Otců (sv. Ireneje, sv. Augustina, sv. Dionysia Areopagity, sv. Maxima Vyznavače, aj.), středověkých (sv. Bonaventury, Jeana Gersona, aj.) a novověkých teologů (Antonia Rosminiho, P. A. Florenského, S. N. Bulgakova aj.), přičemž nesmíme zapomenout ani na celou řadu známých představitelů a představitelk tzv. „mystiky lásky“. Ani její koncilní „znovuoživení“ však nebylo něčím nečekaným. Stěžejnost lásky byla zdůrazňována některými významnými kritiky přípravných textů už před slavnostním zahájením koncilu. Mám na mysli zejména montrealského arcibiskupa Paula-Émile Légera¹⁰² a jeho *Žádost*¹⁰³ adresovanou papeži Janu XXIII. poté, co si tento kanadský kardinál důsledně prostudoval prvních sedm schémat přípravné komise koncilu. V ní je silně kritizována ryze právníká *forma mentis* přípravných dokumentů. Ta se vyznačovala čistě apologetickým zájmem jejích autorů odhalit a odsoudit doktrinální omyly a chybějící otevřenost k dialogu se světem. Podle Mons. Légera představují tato schémata církev jen jako instituci v ohrožení, kterou je třeba bránit, nikoliv jako zářivou a odvážnou hlasatelku všeobecné spásy. Léger poznamenal, že schémata mají tendenci „nastolit spíše magisterium jistoty a konzervátorství, než magisterium, jehož primární zodpovědností je hlásat evangelium“.¹⁰⁴ V této orientaci autorů přípravné komise spatřuje obrovský nedostatek teologického myšlení.

¹⁰¹ Srov. Lubomír ŽÁK, „Quale teologia se Deus caritas est? Alcune considerazioni sulla teologia alla luce del recente magistero pontificio,“ *Lateranum* 77 (2011): 581–605.

¹⁰² Srov. Denise ROBILLARD, *Paul-Émile Léger: évolution de sa pensée, 1950–1967*, Montréal: Hurtubise, 1992; Michael LACHANCE, *Paul-Émile Léger; le prince de l'Église*, Montréal: Éditions de l'Homme, 2000.

¹⁰³ Tuto *Žádost* podepsali kardinálové J. Frings, J. Döpfner, F. König, B. Alfrink, L. J. Suenens a A. Liénart. Text dopisu je dostupný v Gilles ROUTHIER, *Mémoires de Vatican II*, Montréal: Fides, 1997, s. 93–113. Srov. také Gilles ROUTHIER, „Les réactions du Cardinal Léger à la préparation de Vatican II,“ in *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 80 (1994): 281–302; ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo*, s. 72–77.

¹⁰⁴ Citováno v ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo*, s. 74.

Mons. Léger chtěl ve své *Žádosti* zdůraznit zejména ohromující „chybný úhel pohledu“, jímž se vyznačovala přípravná schémata. Tyto texty totiž úplně opomíjejí největší a stěžejní téma Kristova evangelia: téma lásky (Boží lásky a lásky k bližnímu). Podle mínění montrealského kardinála bylo toto pochybení autorů přípravné komise tak závažné, že mohlo být důvodem k nesprávnému chápání a vysvětlování evangelia jako takového. A to nikoliv ve smyslu, jak vysvětluje kanadský teolog Gilles Routhier, když odkazuje na rázný úsudek kardinála, že by tyto texty učily něco, co je v protikladu k evangelní nauce, nýbrž „protože se v nich nenachází ani duch evangelia ani jeho podstatný obsah: láska“.¹⁰⁵

Právě z tohoto důvodu se kardinál Léger rozhodl zaslat Janu XXIII. svou *Žádost*. Napsal jí jednu z prvních důležitých stran dějin koncilní obnovy teologie. Zdůraznil v ní: „Jestliže nebudou důkladně změněny texty těchto schémat, nepřinesou církvi žádné dobro, ale jen mnoho zla, a v každém případě nepřispějí k její prestiži. Kromě toho nepomohou omladit církev ani uskutečnit *aggiornamento*, tak potřebné pro oblast teologického myšlení i pro další oblasti.“¹⁰⁶

The Contribution of Vatican II to the Renewal of Catholic Theology and its Methods

Keywords: II. Vatican Council; Reception of Vatican II; Post-conciliar Renewal of Theology; Manualistic Theology; Hierarchy of Truths; *Unitatis redintegratio* 11; Theological Hermeneutics in the Light of the Trinitarian Revelation

Abstract: Starting from a positive evaluation of Vatican II and taking into account the long period over which the Council has been received, the present study examines certain conciliar documents that have had the greatest influence on the renewal of Catholic theology, in particular its methodology. First, the article underlines how the Council has evolved as a “laboratory” of renewed theology. It consequently examines the key text of the Council’s renewal programme: point 16 from the decree *Optatam totius*. Finally, it highlights the renewal impulses present in numbers 11 and 17 of the *Unitatis redintegratio* decree. The

¹⁰⁵ Tamtéž. Je vhodné zdůraznit, že tento postoj kardinála Légera odrážel jeho vlastní duchovní vnímavost, která jej v roce 1968 vedla k tomu, že odstoupil z vedení diecéze Montréal, aby se věnoval malomocným a postiženým dětem v Africe (zejména v Kamerunu). Po návratu do vlasti pak vyvolal veřejnou debatu o problémech nedostatečného rozvoje v některých částech světa. Kromě toho navštěvoval uprchlické tábory v Thajsku (1980–1981) a zakládal útulky pro malomocné v Indii a na Haiti.

¹⁰⁶ Citováno v ROUTHIER, *Un Concilio per il XXI secolo*, s. 74.

analyses of the idea of *hierarchy veritatum* (UR 11) are aimed at demonstrating how the Council's most decisive contribution to the renewal of theology consisted of proposing a hermeneutics that was rethought in the light of the Trinitarian Revelation of God Love.

Prof. ThDr. Lubomír Žák
Pontificia Università Lateranense
00120 Città del Vaticano
zak@pul.va

CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
lubomir.zak@upol.cz