

EDITORIÁL	5
<i>Vladimír JUHÁS</i>	

60 rokov Druhého vatikánskeho koncilu, jeho odkaz a aktuálnosť

ŠTÚDIE

Boží ľud a Druhý vatikánsky koncil	
<i>Karol MORAVČÍK</i>	7

Druhý vatikánsky koncil medzi metadogmatem a pastorální synodou	
<i>Tomáš PETRÁČEK</i>	17

Po šesťdesiatich rokoch: môže ešte koncil obohatiť dnešnú cirkev?	
<i>Martin MAĎAR</i>	31

Aggiornamento: poznámky ke koncilní hermeneutice	
<i>Lucie KOLÁŘOVÁ</i>	43

Prínos Druhého vatikánskeho koncilu pre biblické vedy a jeho využívanie v slovenskom prostredí	
<i>Anton TYROL</i>	55

RECENZIE

GORMAN, Michael J. 1 Corinthians: A Theological, Pastoral, and Missional Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 2025, 453 strán. ISBN 978-0-8028-8266-0.	
<i>Juraj Feník</i>	69

SVOBODOVÁ, Zuzana, ed. Proměny evangelizace. TAPE Academy Press, Praha, 2025, 201strán. ISBN 978-80-11-07129-5.	
<i>Gabriela Genčúrová</i>	71

ČILOVÁ, Miroslava. Biblický komentár k Dekalógu. J.P.M. Media, Pusté Pole, 2024, 126 strán. ISBN 978-80-69126-00-8.	
<i>Ondrej Čukan</i>	74

CONTENTS

EDITORIAL.....	5
<i>Vladimír JUHÁS</i>	

Vatican II at 60: Its Legacy and Relevance Today

STUDIES

People of God and the Second Vatican Council	
<i>Karol MORAVČÍK.....</i>	7

The Second Vatican Council Between a Metadogma and a Pastoral Synod	
<i>Tomáš PETRÁČEK</i>	17

Sixty Years On: Can the Council Still Enrich Today's Church?	
<i>Martin MAĐAR</i>	31

Aggiornamento: Some Notes on Conciliar Hermeneutics	
<i>Lucie KOLÁŘOVÁ.....</i>	43

The Contribution of the Second Vatican Council to Biblical Studies and Its Reception in the Slovak Context	
<i>Anton TYROL</i>	55

REVIEWS

GORMAN, Michael J. 1 Corinthians: A Theological, Pastoral, and Missional Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 2025, 453 strán. ISBN 978-0-8028-8266-0.	
<i>Juraj Feník.....</i>	69

SVOBODOVÁ, Zuzana, ed. Proměny evangelizace. TAPE Academy Press, Praha, 2025, 201strán. ISBN 978-80-11-07129-5.	
<i>Gabriela Genčúrová</i>	71

ČILOVÁ, Miroslava. Biblický komentár k Dekalógu. J.P.M. Media, Pusté Pole, 2024, 126 strán. ISBN 978-80-69126-00-8.	
<i>Ondrej Čukan</i>	74

Medzi významné svetové udalosti 20. storočia môžeme radiť aj Druhý vatikánsky koncil (1962-1965). Napriek tomu, že to bol veľký zlom v katolíckej cirkvi, predsa zasiahol celý svet a zároveň sa nechal zasiahnuť celým svetom, realitou svetovej spoločnosti i životom ľudí. V týchto dňoch si pripomíname 60. výročie ukončenia tejto veľkej udalosti, preto sme pripravili číslo tematicky zamerané práve na ňu. Do autorstva sme pozvali českých i slovenských odborníkov z rozličných teologických disciplín, aby sme reflektovali pokoncilovú atmosféru vtedajšieho Československa i nálady súčasnosti z rôznych uhlov pohľadu.

Prvú štúdiu ponúka Karol Moravčík. Je nielen skúsený autor a človek pastoračnej praxe, ale aj pamätník pokoncilovej atmosféry, do ktorej vstúpil ako mladý kňaz. Vo svojom texte predstavuje návrat ekleziologického obrazu Božieho ľudu do pokoncilovej teologickej reflexie. Ten strieda obraz cirkvi ako Kristovho tela, ktorý výraznejšie používal Prvý vatikánsky koncil, posilňujúci vertikálny, hierarchický charakter cirkvi. Obraz Božieho ľudu chce, naopak, zvýrazniť jej horizontálny charakter a dať väčší priestor vzájomnej komunikácii a dialógu. V druhej časti podčiarkuje autor snahu pápeža Františka o synodalitu v cirkvi. Tá sa má stať nielen jej metódou, ale bytostným znakom. Rovnako si všíma formovanie náboženských pomerov na Slovensku, slobodný nástup koncilových myšlienok po novembri 1989 a návštevu pápeža na Slovensku v roku 2021, ktorá zapadala do Františkovej logiky – navštevovať malé a menej významné krajiny na periférii. S cieľom znížiť dogmatickú záväznosť Druhého vatikánskeho koncilu tvrdia niektoré konzervatívne kruhy, že jeho charakter bol „iba“ pastoračný. Vo svojej štúdii Tomáš Petráček ukazuje, aké nevyvážené je takéto vnímanie, pretože všetky dogmatické vyjadrenia majú pastoračný dosah. Dogmatika a pastoračia tvoria jeden celok. Každý text koncilu je teológiou, ktorá sa má dotknúť žitej konkrétnosti ľudí. A každý pastoračný záver vychádza z teologickej reflexie. V druhej časti autor tvrdí, že napriek mnohým aktualizovaným teologickým a pastoračným konceptom presadeným na poslednom koncile, si samotná štruktúra cirkvi vo veľkej miere ponechala mentalitu Prvého vatikánskeho koncilu. Ak by teda v blízkej budúcnosti nasledoval ďalší koncil, väčší akcent by zrejme musel položiť na reformu inštitucionálnej podoby cirkvi, ktorú už vo veľkej miere naznačil synodálny proces iniciovaný pápežom Františkom.

Martin Maďar je teológ pochádzajúci zo Slovenska, žijúci však a akademicky pôsobiaci už viac ako 25 rokov v USA. Jeho vnímanie koncilu je pre nás výnimočné, keďže pozoruje pokoncilové dianie v európskom i americkom prostredí veľmi osobne. Vo svojej štúdii sleduje prijatie i neprijatie koncilu a jeho záverov. V posledných rokoch totiž vzniká v istých konzervatívnych kruhoch túžba vrátiť sa do predkoncilových pomerov. Aj niektorí pápeži nechali narastať nedôveru v koncilové závery a sami sa postavili na stranu skeptikov. Pápež František však opäť vdýchol novú energiu potrebe reforiem cirkvi, ktoré sa v praxi začali uskutočňovať v synodálnom procese. Otvoril sa dialóg smerom dovnútra medzi

členmi veriaceho spoločenstva, ale aj smerom von, predovšetkým medzi cirkvou a sekulárnou spoločnosťou, ktorá má byť rovnako legitímnym spolutvorcom nášho spoločného sveta.

Lucie Kolářová predstavuje nepochybne potrebnú tému, a síce hermeneutiku koncilu a spôsoby jeho interpretácie v pokoncilovom období. Veľký priestor venuje autorka pastoraálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, na základe ktorej musí cirkev neustále viesť dialóg s modernými kultúrami a názorovým pluralizmom. Nemá ich však demonizovať. Práve naopak. Musí opustiť jednostranný konfrontačný a odmietavý postoj a vnímať svet ako legitímny a dobrý. Kresťanstvo už vo svojich počiatkoch vždy dobre plnilo rehabilitačnú úlohu voči všetkému, čo bolo znevažované a potreté. Rovnako dnes sa má postaviť na stranu marginalizovaných a ohrozených.

Anton Tyrol ponúka štúdiu sumarizujúcu vývoj koncilových dokumentov, ktoré sa venujú výskumu biblických textov a pastoraálnej práce s Bibliou. V úvode opisuje okolnosti protestantského a katolíckeho sveta, ktoré sa líšia v kladení akcentov – reformácia dáva dôraz na Bibliu a v katolíckom prostredí sa cirkev sústreďuje na slávenie a prežívanie sviatostí. Preto sa biblický výskum rozbehol logicky skôr u protestantov, ktorí sa na prelome 19. a 20. storočia stali motiváciou aj pre mnohých katolíckych biblistov. To vzbudilo na začiatku zo strany pápežov nedôveru a opatrnosť, no neskôr sa aj tu biblická veda rozvinula podľa najnovších vedeckých metód a postupov. Veľkú časť svojho textu venuje autor koncilovej konštitúcii *Dei Verbum*, kde predstavuje jej postupný vývoj na koncile a pozitívny vplyv na pokoncilové štúdium Svätého písma v katolíckom prostredí. V závere sa venuje biblickej vede, biblickým pastoraálnym aktivitám na Slovensku, ale aj rezervám voči Svätému písmu, ktoré nechcú byť výčitkou, ale inšpiráciou pre prichádzajúce generácie.

Aj po šesťdesiatich rokoch nachádzame veľký rezervoár koncilových podnetov, ktoré odkryla nielen posledná synoda, ale aj návšteva pápeža Františka v roku 2021 na Slovensku. Toto tematické číslo chce pomenovať práve to, čo ostalo z koncilu neotvorené alebo málo uskutočnené. Máme nádej, že ponúknuté texty dokážu podporiť ducha koncilovej obnovy a evanjeliovej odvahy.

Vladimír Juhás



Boží ľud a Druhý vatikánsky koncil

People of God and the Second Vatican Council

KAROL MORAVČÍK

Teologické fórum, Bratislava
Farnosť Borinka

Abstract:

During the Second Vatican Council, the central question was how, amidst changing circumstances in the world, the Church sees itself and its place in the world. In the constitution *Lumen gentium*, it answered this question by defining itself as the People of God. The concept of the People of God returned to the Magisterium of the Church with Pope Francis. Over the past 60 years, the Church in Slovakia has paid only selective attention to the Council, but due to special circumstances, it has rich experience with the concept of the Church as the People of God in the spirit of Pope Francis. It is precisely this experience that is the most valuable legacy of the Second Vatican Council, which we in Slovakia have acquired more through spontaneous action than through conscious reflection.

Keywords: Second Vatican Council, *Lumen gentium*, Church, People of God, Pope Francis' ecclesiology, Slovakia.

Druhý vatikánsky koncil je i dnes medzi niektorými katolíkmi nepochopený a neprijímaný. Na rozdiel od predchádzajúcich koncilov neprišiel s jednoznačným zadefinovaním, čo je dovolené a čo zakázané veriť a zachovávať.¹ Kritici akoby si neuvedomovali, že tento koncil nereagoval len na jeden či druhý problém, ale na zmenu celej epochy. Predovšetkým na koniec tzv. pokonštantínskej doby, pre ktorú bolo typické úzke prepojenie Cirkvi so štátom, a tiež na doznievanie doby poreformačnej, počas ktorej sa jednotlivé kresťanské cirkvi a spoločenstvá navzájom odmietali a izolovali. Preto sa na Druhom vatikánskom koncile stala ústrednou otázkou, ako uprostred zásadne zmenených okolností vidí Cirkev samu seba a svoje miesto vo svete.

¹ Na rozdiel od minulosti neboli uznesenia Druhého vatikánskeho koncilu opatrené na záver výhradnou klauzulou *anathema sit* (nech je vylúčený).

Keď pápež Ján XXIII. oznamoval svetu, že zvolá koncil, bol si vedomý ďalekosiahlych zmien vo svete a bol presvedčený o nutnosti otvorenejšej Cirkvi voči svetu a zblíženia sa s nekatolíckymi kresťanmi. Na počiatku nemal žiadnu presnejšiu predstavu o programe koncilu. Bolo mu však jasné, že „jeho koncil nemal predovšetkým objasňovať otázky učenia a disciplíny, ale mal sa starať o svedectvo Cirkvi v modernom svete. Mal to byť pastoračný koncil o praktickom živote Cirkvi“.² Zdá sa, že toto pastoračné zameranie koncilu zvädza časť katolíkov k pokúšeniu jeho uzávery podceňovať či považovať ich len za dočasné.

Informovanie o koncile a uvádzanie jeho podnetov do praxe bolo na Slovensku až do roku 1990 ovplyvnené politickými pomermi, ktoré obmedzovali život Cirkvi. Koncil sa však nedostal do centra pozornosti slovenskej cirkvi ani v slobodných pomeroch, ktoré zavládli po páde komunistického režimu. Referenčným obrazom obnovy Cirkvi na Slovensku – jej štruktúr, pastorácie i teológie, sa nestali inšpirácie koncilom, ale nerealistické sny o návrate cirkevných pomerov pred rok 1948. Súviselo to aj s dianím vo Vatikáne, keď sa v 80. a 90. rokoch minulého storočia koncil síce spomínal a citoval, ale zároveň sa aj prehodnocoval a čoraz viac sa upozorňovalo na nebezpečenstvo možného nesprávneho výkladu koncilových záverov.

V texte sa chcem zamerať na zmenu, ktorá sa udiala na Druhom vatikánskom koncile pri zedefinovaní Cirkvi ako Božieho ľudu v konštitúcii *Lumen gentium*. Keďže pojem Božieho ľudu sa približne od 80. rokov 20. storočia vytratil z dokumentov Učiteľského úradu a vrátil sa až s pápežom Františkom, pripomeniem Františkovu predstavu Cirkvi ako Božieho ľudu, a potom poukážem na styčné body medzi jeho poňatím a skúsenosťou Cirkvi na Slovensku.

Pojem Božieho ľudu

Najdôležitejším textom pre nové poňatie Cirkvi je konštitúcia *Lumen gentium* (LG). Jej text sa kryštalizoval postupne v diskusiách, odborných komisiách a v teologickej práci poradcov koncilových otcov. Podobne ako pri iných návrhoch, ktoré vzišli z prípravnej komisie vo vatikánskej kúrii, konciloví otcovia vyslovili nespokojnosť s predloženým textom o Cirkvi. Väčšina z nich sa text kuriálnych teológov zdal priveľmi spojený s predstavou Cirkvi ako inštitúcie ovládanej právnymi normami, pričom im chýbalo vyjadrenie samotnej podstaty Cirkvi. Na túto podstatu dokázali sústrediť pozornosť koncilu také osobnosti, ako boli kardinál Julius Döpfner, ktorý presadzoval poňatie Cirkvi ako Božieho ľudu, kardinál Léon-Joseph Suenens, ktorý zdôrazňoval poslanie Cirkvi voči ľudstvu, či kardinál Giacomo Lercaro, vyzdvihujúci charakter Cirkvi ako cirkvi chudobnej.³ Text *Lumen gentium* bol schválený na záver tretieho rokovacieho obdobia koncilu dňa 21.11. 1964. Rozhodujúca zmena v jeho koncepte nastala, keď sa presadilo vedomie, že členmi Božieho ľudu nie sú len laici, ale všetci veriaci, a kapitola hovoriaca o Božom ľude bola predradená kapitole o hierarchickom zriadení Cirkvi. Existencia Cirkvi ako Božieho ľudu sa odvodila od novej zmluvy uzavretej Kristom medzi Bohom a ľuďmi: „Lebo tí, čo veria v Krista, znovuzrodení slovom

² Otto Hermann PESCH, *Druhý vatikánsky koncil*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 52.

³ Giuseppe ALBERIGO, *Stručné dejiny II. vatikánskeho koncilu*, Brno: Barrister & Principal, 2008, s. 49.

živého Boha, [...] stávajú sa napokon vyvoleným rodom, kráľovským kňazstvom, svätým národom, jeho vlastným ľudom, čo kedysi ani nebol ľudom, ale teraz je ľudom Božím.“⁴

Otto Hermann Pesch zmenu v poradí kapitol konštitúcie o Cirkvi ocenil poznámkou: „Bolo to definitívne prekonanie klerikálneho obrazu Cirkvi na koncile.“⁵ Klerikálny obraz mohol byť prekonaný, ale vzťah medzi Cirkvou ako Božím ľudom na jednej strane a Cirkvou ako hierarchicky usporiadanou spoločnosťou na strane druhej zostal nevyjasnený. Práve táto nevyjasnenosť zostala po nasledujúce desaťročia zdrojom sporov a polarizácie pri množstve otázok, ktoré sa opakovane vracali do diskusie a prítomné sú aj v súčasnosti, ako to možno vidieť na výstupoch zo synodálneho procesu Cirkvi. Nevyjasnené vzťahy a rozdielne názory sa nemusia stať dôvodom znechutenia a konfliktov, ak prijmeme tézu, že koncil sám je súčasťou procesu učenia sa Cirkvi, ktorý koncilu predchádzal a ktorý stále pokračuje. V tomto zmysle odporúča Christoph Theobald čítať dokument *Lumen gentium* ako programovú víziu, ktorá nielen zachytáva momentálny stav reflexie, ale načrtáva i budúcu podobu Cirkvi.⁶

Oproti ekleziologickým konceptom minulosti, ktoré sa zameriavali predovšetkým na právne uchopiteľnú podobu Cirkvi, Christoph Theobald charakterizuje text *Lumen gentium* ako biblicky a dejinno-spásne orientovaný, naratívny a parenetický (povzbudzujúci), nie úzko právne zameraný. Vo svojej argumentácii tento text nesúdi iné koncepty, ale pozýva k hľadaniu pravdy a napokon smeruje k doxológii. Okrem obrazu Cirkvi ako mystického tela Kristovho, ktorý bol uprednostňovaný pred koncilom, konštitúcia spomína aj ďalšie biblické obrazy: ovčinec, Božia stavba a vinica, rodina alebo spoločenstvo, putujúci Boží ľud. Jednotiaci bod všetkých predstáv a obrazov sa našiel v zdôraznení Cirkvi ako univerzálnej sviatosti spásy.

Christoph Theobald upozorňuje na občas prehliadanú skutočnosť, že *Lumen gentium* je vo svojej konečnej redakcii kompromisným textom, keď „dve počas koncilových diskusií prednášané pozície zostávajú vedľa seba v konečnej verzii textu bez toho, aby konflikt viedol k nejakej novej, všetkých uspokojujúcej formulácii“.⁷ Do konceptu, ktorý sa snažil uchrániť predstavu Cirkvi ako právne usporiadanej organizácie s božským poverením, sa povkladali progresívne vsuvky. Napríklad o založení Cirkvi v Ježišovom konaní a ním ohlasovanom a žitom Božom kráľovstve alebo o Cirkvi ako konkrétnom spoločenstve – miestnej Cirkvi (LG, čl. 26). Išlo o otázky, kde je vlastne konkrétny subjekt Cirkvi, aký je vzťah medzi všeobecným kňazstvom veriacich a ich zmyslom pre vieru a celou Cirkvou s jej hierarchickým úradom, komu patrí prorocké, kňazské a kráľovské poslanie a pod. Nedopovedané zostali aj ďalšie témy.

⁴ Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, *Lumen gentium*, čl. 9, Trnava: SSV, 1993, s. 73-74.

⁵ PESCH, Druhý vatikánsky koncil, s. 146.

⁶ Porov. Christoph THEOBALD, *Die Kirchenkonstitution Lumen gentium*, in *Erinnerung an die Zukunft. Das zweite vatikanische Konzil*, ed. Jan-Heiner Tüch, Freiburg im Br.: Herder, 2012, s. 201-202.

⁷ Tamtiež, s. 210-211.

V nasledujúcich rokoch po koncile problém nespočíval v samotnej snahe o vyplnenie niektorých medzier textu, ale v pokuse odpovedať na nevyriešené otázky autoritatívne, čo viedlo k zahmleniu základnej línie celého dokumentu. Keď sa v roku 1985 konala mimoriadna biskupská synoda venovaná koncilu, text z tejto synody opustil základný eklesiologický pojem Božieho ľudu, ktorý bol v koncepte *Lumen gentium* považovaný za *idea fundamentalis*, a do popredia posunul pojmy mystérium a komúnió. Odsunutím pojmu Božieho ľudu sa oslabilo aj vnímanie dejinno-univerzálnej dimenzie Cirkvi.⁸

Návrat pojmu Božieho ľudu s pápežom Františkom

O návrate eklesiológie Božieho ľudu do vyjadrení Učiteľského úradu Cirkvi možno hovoriť až od nástupu Jorge Bergoglia do úradu pápeža. Pápež František sa od počiatku svojho pontifikátu prednostne hlásil k tomuto obrazu Cirkvi. Krátko po zvolení vo svojom príhovore na balkóne chrámu sv. Petra spomenul niekoľkokrát pojem *pueblo*, čo v španielčine označuje ľud ako spoločenstvo na rozdiel od pojmu *gente* pre ľud ako dav, bližšie neurčené množstvo ľudí. Keď sa František v exhortácii *Evangelii gaudium* vyjadruje o evanjelizácii, píše: „Cirkev ako subjekt evanjelizácie je oveľa viac než len organická a hierarchická inštitúcia; je to predovšetkým ľud putujúci k Bohu. Ide tu o tajomstvo zakorenené v Trojici, ale jeho historickým prejavom je putujúci a evanjelizujúci ľud.“⁹

S návratom pojmu Božieho ľudu sa do uvažovania a reči Cirkvi vrátili viaceré koncilové témy: *sensus fidei* všetkých veriacich; iniciatívy miestnych cirkví; kolegiálne a synodálne štruktúry; ekumenický a medzináboženský dialóg; misia na perifériách; miesto chudobných v Cirkvi; rodina ako domáca cirkev; výzva voči teológom, aby boli členmi ľudu a jeho prorokmi; prepojenie reflexie a modlitby; zápas s klerikalizmom a centralizmom; bratstvo medzi vysvätenými členmi cirkvi a ostatnými veriacimi.¹⁰

Po zvolení latinskoamerického kardinála za pápeža, ktorý sa jednoznačne hlásil k Cirkvi pre chudobných, sa objavili otázky týkajúce sa jeho vzťahu k teológii oslobodenia. Jorge Bergoglio nepoužíval toto pomenovanie pre svoje teologické myslenie, ale nie preto, žeby mu bolo cudzie. V Argentíne má teológia oslobodenia osobitný charakter a označuje sa za „teológiu ľudu“, pričom nadväzuje na kultúru a religiozitu domáceho obyvateľstva. Pápež František videl Cirkev ako Boží ľud v jej vždy osobitnom spojení s kultúrou jednotlivých národov, vo vychádzaní na periférie, v prejavoch ľudovej zbožnosti a v opcii Cirkvi pre chudobných.

Ocenenie kultúry jednotlivých národov a komunít nájdeme na viacerých miestach *Evangelii gaudium*. Napríklad: „Boží ľud je súčasťou mnohých národov zeme, z ktorých má každý svoju vlastnú kultúru“.¹¹ Podobne: „V rozličných ná-

⁸ Tamtiež, s. 208.

⁹ *Evangelii gaudium*, čl. 111, Trnava: SSV, 2014, s. 82-83.

¹⁰ Porov. Carlos Maria GALLI, *Die Ekklesiologie von Papst Franziskus: Die Gestalt des Volkes Gottes in missionarischer Konversion*, in *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, ed. Kurt Appel/Jakob Helmut Deibl, Freiburg im Br. 2016: Herder, s. 41-42.

¹¹ *Evangelii gaudium*, čl. 115, s. 85.

rodach, ktoré zažívajú Boží dar v kontexte vlastnej kultúry, Cirkev vyjadruje svoju autentickú katolicitu a ukazuje krásu tejto mnohorakej tváre¹². František zastával názor, že koncil priniesol novú interpretáciu evanjelia vo svetle súčasnej kultúry. Evanjelium sa nemôže podriaďovať aktuálne prevládajúcej kultúre, ale ani nemôže byť hlásané mimo nej. S tým súvisel Františkov dôraz na Cirkev, ktorá vychádza a ktorá svoju misiu koná ako celok Božieho ľudu.

Keď František hovoril o misionárskej cirkvi, posielal Cirkev zvlášť na periferie. Tým nemyslel zriedkavú návštevu vysokopostaveného cirkevného činiteľa na nejakom odľahlom mieste, ale trvalú prítomnosť Cirkvi ako misionárskeho ľudu na perifériách dnešného sveta. Nielen na geografických, ale aj sociálnych, politických, morálnych i náboženských. Periférie nie sú pritom len miestami misie Cirkvi, ale sú aj miestom jej učenia sa, „sú aj hermeneutickými horizontmi na poznávanie skutočností“¹³.

Keď pápež František hovoril o obnove Cirkvi, ktorá príde z periferie, vychádzal zo skúsenosti latinskoamerickej cirkvi, ktorá bola až do Druhého vatikánskeho koncilu časťou tzv. Tretieho sveta, poznačená koloniálnou minulosťou, odkázaná na duchovnú i ekonomickú pomoc z tradičných centier svetovej politiky, ekonomiky i Cirkvi. V priebehu ostatných dekád sa Cirkev na južnej pologuli však stala nielen početne rozhodujúcou časťou katolíckej cirkvi, ale v mnohých ohľadoch aj hýbateľkou dôležitých udalostí a trendov. Nejde len o to, že ostatní dvaja pápeži prišli z Latinskej Ameriky (sem treba zaradiť aj pápeža Leva XIV.); z tejto periferie prichádza aj príklad spolužitia členov kleru a laikov, keď biskupi a kňazi nežijú predovšetkým v priestoroch cirkevných úradov, ale medzi ľuďmi, čo sú im zverení a ktorých sami vyhľadávajú, často v tom najkrízovnejšom prostredí chudobných mestských štvrtí alebo na rozľahlých priestoroch necivilizovaného vnútrozemia.

K tomuto príkladu z periferie patrí aj svedectvo mučeníctva, ktoré za ostatných 60 rokov podstúpil celý rad kňazov i laikov kvôli svojmu zástoju na strane ponížených a chudobných. A patrí k tomu aj príklad angažovanosti žien a mužov, starajúcich sa okrem živobytia vo svojich rodinách pri veľkom nedostatku kňazov aj o liturgiu, evanjelizáciu, katechézu i sociálnu službu vo svojich komunitách.¹⁴ A nie je vôbec náhodné, že práve v tomto prostredí sa o synodálnej cirkvi nielen hovorí, ale synodalita sa stáva jej životným štýlom, keď popri zasadaniach a poradách biskupov jestvujú fungujúce cirkevné štruktúry poradenstva i rozhodovania, v ktorých sú spoločne zastúpení biskupi, kňazi, rehoľníci, ženy i muži cirkevného ľudu.

Pre Františka bolo typickým oceňovanie tzv. ľudovej zbožnosti. Argentínska teológia chápe ľudovú zbožnosť ako prejav inkulturovanej katolíckej viery. V *Evan-*

¹² Tamtiež, čl. 116, s. 86.

¹³ GALLI, *Die Ekklesiologie von Papst Franziskus: Die Gestalt des Volkes Gottes in missionarischer Konversion*, s. 50.

¹⁴ Veľkosť diecéz napríklad v amazónskej oblasti je pre európskych katolíkov nepredstaviteľná. Na území vo veľkosti Nemecka alebo Francúzska je asi 800 farností, pre ktoré je k dispozícii často len do 20 kňazov. Prakticky o celý život cirkvi v týchto spoločenstvách starajú sa miestni ľudia, ktorí sú k tomu od koncilu cielene pripravovaní svojimi biskupmi.

gelii gaudium sa o nej František vyjadruje ako o ľudovej duchovnosti i mystike, vtelenej do kultúry jednoduchých ľudí (EG, čl. 124). Ide o súčasť kultúry, ktorá je autentickým vyjadrením spontánnej misijnej činnosti Božieho ľudu (EG, čl. 122). Ak v súčasnosti v Cirkvi opätovne zhodnocujeme *sensus fidei fidelium*, tak práve prejavy ľudovej zbožnosti nám môžu pomôcť porozumieť tomu, čo si pod tým máme predstaviť. Pre toho, kto ich dokáže čítať, predstavujú *locusologicus* (EG, čl. 126). Ešte ako arcibiskup v Buenos Aires, J. Bergoglio formuloval: „Kým Učiteľský úrad a teológia učia, čo veríme, ľudová zbožnosť ukazuje, ako veríme.“¹⁵

V podmienkach latinskoamerickej cirkvi je pri inkulturácii viery do života obyvateľov tohto amerického kontinentu príznačná previazanosť s opciou pre chudobných. Nejde pritom v prvom rade o politickú, ale teologickú kategóriu, keď „nám Boh chce dať tajomnú múdrosť prostredníctvom chudobných“.¹⁶ Opäť je pritom zdôraznená periféria ako prioritný priestor evanjelizácie, ktorá neprebíha jednostranne od viediacich k nevediacim, od silných k slabým, ale deje sa vo vzájomnom počúvaní a obdarovaní.

Boží ľud na Slovensku

Na Slovensku sa nedá hovoriť o vedomej teologickej reflexii a cieľených praktických krokoch, ktoré by uskutočňovalo vedenie miestnej Cirkvi pri prenose koncilu do života, ale skôr o spontánnom konaní rôznych skupín a spoločenstiev v duchu koncilu, ktoré viac ako na koncilové myšlienky reagovali na okolnosti existencie slovenskej cirkvi v pokoncilovom období.¹⁷

Výnimkou boli aktivity počas krátkeho uvoľnenia politických pomerov v roku 1968, keď niektorí diecézni ordinári vyzývali kňazov, aby študovali dokumenty koncilu a povzbudili sa nimi vo svojom duchovnom živote. Najpmätnejšou udalosťou z tohto obdobia vo vzťahu ku koncilu zostáva založenie *Dieľa koncilovej obnovy* (DKO), v ktorom sa združili biskupi, kňazi, laici, odtajnení kňazi i väzni komunistického režimu. DKO sa malo stať priestorom spolupráce medzi katolíkmi a súčasne organizáciou, cez ktorú budú katolíci participovať na živote sekulárnej spoločnosti. Podnes nás môže prekvapovať, ako si katolíci v bývalom Československu 50 rokov pred ideou pápeža Františka o synodálnej cirkvi vytvorili spoločnú (synodálnu) organizáciu pre kňazov i laikov a prejavili nadšenie pre koncil.¹⁸

Oslabenie i odstránenie viacerých cirkevných štruktúr v období komunistického režimu Cirkev v Československu veľmi poznačilo, ale na druhej strane viedlo k posilneniu života Cirkvi na základnej (nehierarchickej) úrovni vzťahov a iniciatív. Ak v *Evangelii gaudium* (EG, čl. 111) čítame, že „Cirkev je oveľa viac než organická a hierarchická inštitúcia, že je to predovšetkým ľud putujúci k Bohu

¹⁵ GALLI, *Die Ekklesiologie von Papst Franziskus: Die Gestalt des Volkes Gottes in missionarischer Konversion*, s. 48.

¹⁶ *Evangelii gaudium*, čl. 198, s. 145.

¹⁷ Jedným z mála pokusov predstaviť Druhý vatikánsky koncil na Slovensku je dielo, ktoré vzniklo len nedávno: ed. Pavol Hrabovecký, *Kľúče od koncilu. Ako dnes chápať a žiť Druhý vatikánsky koncil*, Bratislava: Postoj Media, 2025.

¹⁸ Porov. Karol Moravčík, *Ako sa koncil realizoval na Slovensku*, in *Kľúče od koncilu. Ako dnes chápať a žiť Druhý vatikánsky koncil*, s. 219-222.

a tajomstvo zakorenené v Božej Trojici, ktoré sa historicky prejavuje ako putujúci a evanjelizujúci ľud“, môžeme si to dobre predstaviť na našej vlastnej skúsenosti.

Cirkev ako hierarchická inštitúcia, normálny výkon biskupského vedenia, príslušné riadiace úrady, správa cirkevného majetku, vzdelávacie, kultúrne a sociálne zariadenia Cirkvi – to všetko bolo počas komunistickej vlády zničené alebo masívne obmedzované. Cirkev ako ľud putujúci k Bohu však žila vo svojich veriacich a cez ich svedectvo ovplyvňovala aj sekulárnu spoločnosť a chod udalostí v nej. Subjektom tohto konania bol Boží ľud ako celok, jeho aktívni jednotliví členovia (laici, kňazi vo verejnej službe i kňazi a rehoľníci bez tzv. súhlasu k duchovenskej činnosti) vo svojich mnohorakých vzájomných vzťahoch.

Tento Boží ľud na Slovensku nezostával uzavretý do seba a zvlášť po roku 1968, po stroskotaní tzv. demokratizačného procesu sa snažil aj o zmenu spoločenských pomerov. Aktívni laici boli vďační za spoluprácu s kňazmi vo verejnej službe alebo z tajných cirkevných štruktúr, ale nečakali na pokyny od klerikov. Alternatívne spoločenstvá, ale aj pracoviská, tábory nútených prác i väznice boli prostredím, kde sa prirodzene prekonávalo delenie na klerikov a laikov, a to bez toho, aby sa podceňovala kňazská služba a potreba sviatostí.

Pre Cirkev Božieho ľudu je typická skúsenosť periférie. Podobne ako pre miestne cirkvi globálneho Juhu táto skúsenosť nie je cudzia ani cirkvám strednej a východnej Európy. Tak ako pápež František oceňoval význam latinskoamerickej periférie pre obnovu Cirkvi i sveta, mohli by sme oceniť hodnotu našej periférie. Počas totalitného režimu žili viacerí biskupi a kňazi medzi Božím ľudom, a to nielen vo farnostiach, ale najmä v tzv. výrobe, často v podradných zamestnaniach, a často aj v táboroch nútených prác a vo väzniciach. Podobne ako v Latinskej Amerike, Afrike a Ázii naša miestna Cirkev má veľký počet martýrov; nie sú to len tí, ktorých kanonizačný proces sa dotiahol až k oficiálnej úcte. A máme aj skúsenosť množstva alternatívnych štruktúr a samostatných laických iniciatív, čo vznikali v čase prenasledovania a obmedzovania Cirkvi. Zrodili sa doslova na periférii, kam boli verní kňazi a laici odsunutí mocenskými pákami komunistického režimu. Podľa pápeža Františka sa za svoju perifériu nemáme hanbiť. Práve z nej má prísť obnova! Bude to možné, ak sa k tejto skúsenosti vďačne prihlásime a vedome ju budeme reflektovať a aktualizovať.

Pre Cirkev Božieho ľudu sú typické prejavy ľudovej zbožnosti. Možno predpokladať, že viacerých našich katolíkov miatla náklonnosť pápeža Františka k tomuto fenoménu. Opieral sa o skúsenosť svojej miestnej Cirkvi, ktorej tvár tvoria najmä jednoduchí ľudia z miest a vidieka. Typickým prejavom ľudovej zbožnosti je v tomto prostredí úcta svätých a púte do mariánskych svätýň. Ako sa píše v *Evangelii gaudium*, „aby sme mohli lepšie pochopiť túto skutočnosť, musíme sa k nej priblížiť pohľadom Dobrého pastiera, ktorý sa nesnaží súdiť, ale milovať“.¹⁹ František ako príklad spomína matku, ktorá sa pri chorom dieťati modlí ruženec, aj keď nevie celkom poskladať vety Vyznania viery a láskyplné pohľady na kríž či sviece zapáľované v úcte k Panne Márii v chudobných príbytkoch.

¹⁹ *Evangelii gaudium*, čl. 125, s. 94.

Aj na Slovensku patria púte do viacerých mariánskych svätýň k prvoradým prejavom ľudovej zbožnosti. Niektoré z nich priťahujú veľké zástupy pútnikov. V súčasnosti sú organizované príslušnými cirkevnými inštitúciami. Pred rokom 1989 na týchto miestach mohli pôsobiť zväčša len štátom preverení kňazi, od ktorých sa neočakávala priveľká horlivosť. Boží ľud sa však nedal odradiť a na tieto púte si pripravoval vlastný program nepodliehajúci schváleniu dozorných orgánov. V posledných rokoch pred pádom komunistického režimu sa z týchto pútí stali priam masové demonštrácie za slobodu Cirkvi a občianske práva. Medzi našimi ľuďmi nájdeme aj ďalšie prejavy ľudovej zbožnosti podobnej tým, čo spomína pápež František. Poznal som veriace ženy, ktoré mali skončenú iba základnú školu, ale úprimne sa tešili tomu, čo som hovoril na kázňach. Pri obrazoch Srdca Ježišovho a Panny Márie vo svojej domácnosti sa vyznávali: „Toto sú moji kamaráti, s nimi sa radím.“ Hoci často veľmi skúšané životnými trápeniami, neuzatvárali sa do seba, ale misijne vplývali na celé svoje okolie.

Pre Cirkev Božieho ľudu je typické, že je to Cirkev chudobná a pre chudobných. Počas komunistického režimu bola Cirkev na Slovensku obratá o majetok a aj to, čo z neho zostalo, bolo pod kontrolou štátnych úradov režimu. K zvláštnosti doby, ktorú Cirkev v našej vlasti a ďalších krajinách tzv. východného bloku v tých rokoch zažívala, patrilo poznanie, že čím viac boli cirkevné štruktúry potlačené, tým viac vystúpila do popredia podstata Cirkvi. Nejestvoval žiaden fungujúci cirkevný aparát, žiadne mocenské štruktúry Cirkvi, ani žiadna fungujúca cirkevná byrokracia. Z cirkevne inštitucionálneho, možného a mocenského zostalo len to, čo bolo podstatné: Evanjelium Ježiša Krista ako ním ohlasovaný a žitý testament, živé svedectvo jeho nasledovníkov a sieť rozličných prepojení a spoločenstiev; a k tomu zápas o ducha a pravdu zo strany veriacich v Ježiša ako Krista, a tiež zápas, v ktorom sa vzdorovalo tlaku prichádzajúcemu zo strany protikresťanskej totality. Pri pohľade na skúsenosť našej miestnej Cirkvi môžeme lepšie porozumieť, prečo si pápež František želal chudobnú Cirkev pre chudobných.

Všetky tieto charakteristiky Cirkvi pozdvihol koncil ako výraz jej podstaty a ako prejav Božieho ľudu. Svoje skúsenosti periférie, ľudovej zbožnosti a chudobnej Cirkvi by sme preto nemali vidieť iba ako relikty minulosti, ale mali by sme k nim pristupovať ako k niečomu, čo má mimoriadnu výpovednú silu a význam. Zaiste, potrebné je pritom nezostávať len pri všeobecnom konštatovaní (ako je Slovensko tradične kresťanská krajina, ako sa hlásime k cyrilo-metodskému dedičstvu a podobne).

Keď bol pápež František v roku 2021 na návšteve Slovenska, mnohí nechápali, prečo svoj čas venoval práve Slovensku. Moja odpoveď je: Lebo veril, že obnova môže prísť z periférie. Radi spomíname na Františkovo vyjadrenie, že „Slovensko je jedna báseň“.²⁰ Túto jeho zmienku treba počuť na pozadí jeho teológie ľudu, chápania Cirkvi inkarnovanej do národnej kultúry. Evanjelizácia sa mimo danej kultúry nemôže diať. Čo však znamená porozumieť vlastnej kultúre, nakoľko

²⁰ Stretnutie s biskupmi, kňazmi, rehoľníkmi, seminaristami a katechétmi, in *Príhovory pápeža Františka počas apoštolskej cesty na Slovensku*, Trnava: SSV, 2021, s. 18.

môže byť vôbec „naša“ kultúra vlastnou pri súčasných globalizačných trendoch a čo si máme predstavovať pod procesom inkarnácie Cirkvi do národnej a zároveň aktuálnej kultúry?

Odpovedať na tieto otázky nám môžu pomôcť priority, ktoré spomenul pápež František vo svojom príhovore v bratislavskej Katedrále sv. Martina dňa 13. 9. 2021. Svoje odporúčania zhrnul do troch bodov: sloboda, tvorivosť, dialóg. Pripomenul, ako sa skúsenosť s neslobodou stala súčasťou našich dejín. Ako je dôležité bojovať za slobodu každý deň. Nielen v spoločenských štruktúrach, ale aj vo vlastnom rozhodovaní a samozrejme aj v Cirkvi. Lebo ponuka viery, ktorá neponecháva vnútornú slobodu, neláka; Cirkev, kde musia všetci rovnako myslieť a slepo poslúchať, nepriťahuje.²¹ Ako príklad tvorivosti uviedol František svätých Cyrila a Metoda: „Boli tvoriví v pretlmočení kresťanského posolstva. Boli tak blízko ľudu, s ktorým sa stretávali, že sa naučili rozprávať jeho jazykom a prijali jeho kultúru. Nepotrebuje to isté dnešné Slovensko? Nie je azda najurgentnejšou úlohou Cirkvi pri dnešných európskych národoch vymyslieť nové „abecedy“, aby zvestovala vieru?“²² Treťou odporúčanou prioritou bol dialóg. Cirkev, ktorá formuje ľudí v zmysle slobody a ktorá je tvorivá, pričom sa ponára do dejín a kultúry, je tiež Cirkvou, ktorá vedie dialóg so svetom – so všetkými. Nie je to selektívny dialóg.²³

Najcennejšie dedičstvo

Tieto pápežom Františkom odporúčané priority môžeme prijať za referenčné kritériá, pomocou ktorých môžeme hodnotiť skúsenosti Božieho ľudu na Slovensku v období prenasledovania Cirkvi i v súčasnosti. Viaceré témy, ktoré koncil otvoril a ktoré boli diskutované vo svetovej Cirkvi, v našich podmienkach neboli cielene premýšľané ani oficiálne uvádzané do života, ale práve na základe situácie, v ktorej žila naša miestna Cirkev, stali sa našou žitou skúsenosťou. K takým témam patrí napríklad odklerikalizovanie Cirkvi, alternatívne formy pastorácie a spôsobu života kňazov, samostatnosť a zodpovednosť laikov, chudobná Cirkev, spolupráca s necirkevnými ľuďmi pri zápase o spravodlivosť, mier, zachovanie stvorenstva a pod. Na margo týchto skúseností komentujem, že bez hlbšieho oboznámenia sa s pokoncilovou diskusiou sme realizáciu viacerých koncilom otvorených otázok testovali v praxi.

Nejde len o čiastkové témy, ale o samotnú podstatu Cirkvi. Táto podstata totiž nespočíva v rozličných dejinne vytvorených formách Cirkvi, ale v milostivej iniciatíve Boha skrze Ježiša Krista, vo vďačnom prijímaní tejto milosti a odpovedaní na Božie oslovenie. Ježiš Kristus ako „Svetlo národov“²⁴ zostáva východiskovým bodom, a tým aj podstatou Cirkvi, pričom sa k tejto podstate pripája zo strany jeho učeníkov a učeníčok prijatie Ježiša Krista ako nasledovaniahodného Pána, a to v individuálnom i spoločenskom rozmere

²¹ Porov. tamtiež, s. 19-21.

²² Tamtiež, s. 22.

²³ Tamtiež, s. 24.

²⁴ V pôvodnom návrhu textu *Lumen gentium* bolo v duchu 19. stor. uvedené, že Cirkev katolícka je Svetlom národov. Traduje sa, že Karl Rahner preškrtnol slová „Ecclesia Catholica“ a ponad to napísal: „Kristus“. Porov. Jan LOFFELD, *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*, Freiburg im Br.: Herder, 2024, s. 179. <https://doi.org/10.5771/9783451835698>

nasledovania. Práve z tohto nasledovania vzniká spoločenstvo, učeníctvo, Boží ľud, ktorý je Cirkvou. Jednotlivé služby, štruktúry a charizmy sú jeho súčasťou.

Toto pokladám za najcennejšie dedičstvo Druhého vatikánskeho koncilu, ktoré sme v našej miestnej Cirkvi otestovali. Že Cirkev funguje najlepšie vtedy, keď je redukovaná na svoju vlastnú podstatu, a že všetky možné prostriedky, ktorými disponuje (od hmotných statkov až po zákony, ktoré si vytvára), sú naozaj len prostriedkami, ktoré môžu byť užitočné, ale nesmú tej podstate prekážať. Pre najbližšiu budúcnosť pokladám za dôležité osobitnú skúsenosť Cirkvi na Slovensku reflektovať, z reflexie odvodiť konkrétne dôsledky a svojím podielom sa sebavedome zapojiť do súčasných obnovných procesov Cirkvi v duchu koncilu vo svete.

BIBLIOGRAFIA:

ALBERIGO, Giuseppe. *Stručné dejiny II. vatikánskeho koncilu*. Brno: Barrister & Principal, 2008.

Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. Trnava: SSV, 1993.

Evangelii gaudium, Trnava: SSV, 2014.

GALLI, Carlos Maria. *Die Ekklesiologie von Papst Franziskus. Die Gestalt des Volkes Gottes, in Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, eds. Kurt Appel – Jakob Helmut Deibl. Freiburg im Br.: Herder, 2016, s. 39-56.

LOFFELD, Jan. *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*. Freiburg im Br.: Herder, 2024. <https://doi.org/10.5771/9783451835698>

MORAVČÍK, Karol. *Ako sa koncil realizoval na Slovensku*, in *Kľúče od koncilu. Ako dnes chápať a žiť Druhý vatikánsky koncil*, ed. Pavol Hrabovecký. Bratislava: Postoj Media, 2025, s. 215-226.

PESCH, Otto Hermann. *Druhý vatikánsky koncil 1962-1965. Příprava, průběh, odkaz*. Praha: Vyšehrad, 1996.

Príhovory pápeža Františka počas apoštolskej cesty na Slovensku, Trnava: SSV, 2021.

THEOBALD, Christoph. *Die Kirchenkonstitution Lumen gentium, in Erinnerung an die Zukunft. Das zweite vatikanische Konzil*, ed. Jan-Heiner Tück. Freiburg im Br.: Herder, 2012, s. 201-220.

Dr. theol. Karol Moravčík

Teologické fórum - FK

Štefánikova 20

811 05 Bratislava

km@teoforum.sk

alebo:

Rk farnosť Borinka

900 32 Borinka



Druhý vatikánský koncil mezi metadogmatem a pastorální synodou

The Second Vatican Council Between a Metadogma and a Pastoral Synod

TOMÁŠ PETRÁČEK

Univerzita Hradec Králové
Pedagogická fakulta
Katedra kulturních a náboženských studií

Abstract:

The study deals with the difference in interpretations of the significance of the Second Vatican Council (1962-1965) from the perspective of church history. For some, the council is merely a pastoral synod with a few outdated recommendations, which is mistakenly interpreted as a metadogma in light of which the entire tradition of the Church should be interpreted. Others consider it a missed opportunity to reform the Catholic Church. The first part of the study shows that councils usually create a new layer of tradition and are sometimes an effective tool for paradigmatic changes. But in this case, the Catholic Church lives institutionally and structurally much more in the paradigm of the First Vatican Council. This is demonstrated in the second part, which points to how little of the legacy and ambitions of the Second Vatican Council has been implemented. In the third chapter, the author comments on the possibility of convening another council, where he talks about the need for reforms of the institutional power structure of the Church, and sees greater potential in the synodal process. The study concludes that many things have become obsolete 60 years after the Second Vatican Council, but that completing the debate on it seems to be a necessary condition for finding a viable path for the Catholic Church to move and act in the contemporary world.

Keywords: Second Vatican Council, papacy, Catholic Church, power and authority, social change

Postoj k Druhému vatikánskému koncilu už dlouho dělí katolickou církev, ačkoliv formálně až na malé sedisvakantní skupiny všichni verbálně uznávají jeho legitimitu a platnost. O jeho interpretaci proběhlo už několik zásadních vnitrocírkevních

ních střetů.¹ Někteří kritizují údajně nesprávné pojetí koncilu jako metadogmatu či superdogmatu, v jehož kontextu se musí vykládat celé předchozí dějiny církve. Podle nich to byla jen nezávazná pastorační synoda, vždyť koncil přece nevyhlásil nová věroučná dogmata. Inteligentní variantu těchto postojů pak představuje koncept hermeneutiky kontinuity papeže Benedikta XVI., který stručně řečeno vyžadoval, aby všechny dokumenty Druhého vatikánského koncilu byly naopak čteny a vykládány striktně v kontinuitě s předchozím vývojem církve a jejího učení.²

Jiní koncil kritizují za jeho polovičitost, především za nedotaženost koncilních impulsů, které se až na výjimky nepropsaly do podoby reálných reforem, které si účastníci a protagonisté koncilu přáli. Liturgická reforma sice zásadně změnila katolickou církev, ale zůstala dosti izolována od dalších změn, které koncil měl přinést, přestože řada autorů zdůrazňuje, že dnes ve skutečnosti všichni věřící, biskupové i klérus jsou druhovatikánští katolíci, včetně odpůrců koncilu.³ Jestliže Karl Rahner mluvil o „počátku počátků“ a koncil spolu s velkou částí církve pokládal za východisko dalších reforem a proměn katolické církve, tak nejen, že se žádné další reformy nekonaly, byť v řadě oblastí došlo k dílčím posunům, ale dokonce i samotný duch koncilu, jeho étos se dostal během pontifikátů Jana Pavla II. a Benedikta XVI. do palby nelítostné kritiky a zesměšňování. A to i v nejvyšších patrech církve.⁴ Okolo koncilu, okolo jeho interpretace a nakonec i okolo jeho dějin, se rozhořely úporné bitvy. Asi není náhoda, že vůči papeži Františkovi jako prvnímu skutečně pokoncilnímu papeži a prvnímu papeži 21. století, který se pokusil více rozvíjet eklesiologii communia, se objevila celá řada jiných „cest“ (Benediktova cesta, Dominikova cesta, Escríáovova cesta, Cesta Kalvárie), kterou se podle jejich autorů má katolická církev v sekulární éře vydat.⁵

Ohledně pokoncilního vývoje to působí, jako by tehdy církev nakročila k odvážné reformě, ale pak se lekla své vlastní odvahy a nyní zůstává stát paralyzovaná a vlastně neví, zda se chce vrátit zpět, nebo dokončit krok a postoupit dále v procesu inkulturace jazyka, poselství a stylu života církve do současného světa tak, aby mohla naplnit své primární a klíčové poslání: teď a tady srozumitelně, sdílně a věrohodně zvěstovat radostnou zvěst Ježíše Krista a být prostřednicí spásného Božího jednání.

Pokusme se hledat odpovědi na otázky, kde se na této široké stupnici mezi meta-dogmatem a nezávaznou pastorační synodou Druhý vatikánský koncil skutečně

¹ Přehledně Massimo FAGGIOLI, *Vatican II: The Battle for Meaning*, New York/Mahwah: Paulist Press, 2012.

² K tomu viz Tomáš PETRÁČEK, „Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát papeže Benedikta XVI.“ in: *Verba Theologica* 15, č. 1 (2016): 5-24.

³ Srov. Massimo FAGGIOLI, *Liminal Papacy of Pope Francis. Moving toward Global Catholicity*, New York: Orbis, 2020, s. 9, 70.

⁴ Christian WEISNER, „Wendezeit für die römische Kirche. Der schwierige Weg der Klerikerkirche zu einer Kirche des Gottesvolkes,“ in: *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 9, č. 1 (2018): 5.

⁵ Společnou mají nostalgii po světě, kde slovo kultura znamená bílou křesťanskou kulturu a po západní politické a kulturní hegemonii, srov. Massimo FAGGIOLI, „Jak překročit paradigma ‚bud‘ hegemonie, anebo pronásledování!‘ Církev tváří v tvář pluralismu,“ in: *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* 27, č. 1 (2017): 59.

nachází. V čem byl naplněn a v čem zůstává ještě jeho potenciál nevyužit. Zda potřebuje církev třetí vatikánský koncil? A byl by skutečně řešením? Za šedesát let se svět razantně proměnil a proměňuje, žádná sentimentální nostalgie veteránů dědiců Druhého vatikánského koncilu nepomůže církvi hledat řešení jejich současných problémů.⁶ Přesto a právě proto musíme o koncilu, jeho odkazu a důvodech jeho (ne-)naplnění intenzivně přemýšlet a debatovat.

Druhý vatikánský koncil jako metadogma? Teze a realita

Asi nemusíme složitě zdůrazňovat, že snahy zlehčovat dosah a význam koncilu tím, že chtěl být primárně pastorační a neměl v úmyslu přijímat nová dogmata, představují ahistorický nesmysl, protože každý koncil je ze své podstaty a z podstaty církve pastorační, reaguje na konkrétní situaci církve a snaží se ji pomocí svých dekretů a rozhodnutí věroučné a disciplinární povahy co nejlépe vybavit pro její hlavní poslání. Druhý vatikánský koncil vydal čtyři dokumenty nazvané „dogmatická konstituce“, které jsou vydány s nejvyšší autoritou církve, vedle mnoha dalších dokumentů nižšího stupně závažnosti a závaznosti.⁷ Z tohoto hlediska je koncil nepochybně legitimní a autoritativní událostí, kde koncilní rozhodnutí a dění mění charakter církve ve smyslu reakce na proměny společnosti a světa, ve kterém působí, a adaptace na ně. Tím je zcela oprávněn pojem „předkoncilní“ a „pokoncilní“, které tolik provokují obhájce hermeneutiky kontinuity a které se v souvislosti s Druhým vatikánským koncilem objevují. Stejně tak jako používáme pojem „potridentská církev“ či „přednicejské období“ pro předchůdce koncilu v dějinách církve.⁸

Stal se tedy (chybně) oním problematickým metadogmatem, v jehož duchu se pak vykládala celá předchozí etapa vývoje učení a činnosti církve, což jako nešťastný vývoj hodnotil papež Benedikt XVI. ještě jako teolog, prefekt Kongregace pro nauku víry a následně jako papež?⁹ Předně je třeba říci, že celá tato kritika je značně ahistorická, protože v dějinách církve nepochybně dochází k vývoji nauky, forem služby, bohoslužby a organizace církve. Dějiny církve, dějiny dogmatu a nauky a dějiny teologie se nebojí razantního pojmu „paradigmatické změny“. Ty bytostně patří k životu církve a co by mohlo být jejich legitimnějším nástrojem než z hlediska geografického dosud nejlépe zastoupený koncil v jejích dějinách, nemluvě o špičkových teozích a teologicky velmi kvalitní přípravě (v širším předpolí koncilu) i prováděcí fázi? Co by mohlo být důležitějším a silnějším katalyzátorem zásadního významu koncilu než svět, který po polovině 20. století prochází radikálními proměnami, které jdou oproti minulosti mnohem hlouběji do podstaty lidské existence? Zvláště v kontextu minimálně sto padesáti let vývoje, kdy vedení církve proměny společnosti a světa popírá, ignoruje nebo je pouze jalově kritizuje, přičemž korekce tohoto přístupu jsou pouze dílčí, opožděné a nevěrohodné? Každý skutečný a smysluplný koncil přece musí představovat novou vrstvu tradice,

⁶ Massimo FAGGIOLI, „Vatican II and Church Reform in Global Catholicism Today. Macro-Shifts of the Post-Vatican II Period,“ in: *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 10, č. 1 (2010): 9.

⁷ *Dokumenty II. Vatikánského koncilu*, Praha 1995.

⁸ Srov. John W. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, Cambridge (USA)-London: Belknap Press, 2008, s. 48-52.

⁹ Např. Christine PEDOTTI, *Faut-il faire Vatican III?*, Paris: Tallandier, 2012, s. 95.

kteřou provede *relecture* stávajícího pokladu, udělá bilanci vývoje, rozliší nutné kroky a změny a následně nastolí novou rovnováhu. Jinak jejich svolávání postrádá smysl a účel a byl by jen jakýmsi nákladným sebepotvrzovacím rituálem.

Situace je ale ještě složitější. Druhý vatikánský koncil měl potenciál stát se v historickém a pozitivním smyslu metadogmatem, transformujícím činitelem a prvkem, který vybaví církev pro službu v moderní éře, ale stal se jím jen dílčím, značně omezeným způsobem. Zásadním momentem je nepochybně liturgická pokoncilní reforma se zavedením národních jazyků a novým mešním řádem.¹⁰ To skutečně činí ze současné generace bytostně druhovatikánské katolíky, jak konstatuje Faggioli. Nicméně všechny další prvky se jako by zastavily, nepokračovaly. Leccos se dá vysvětlit následnými proměnami společnosti. Koncil odpovídal pozdě, ale zrale na výzvy reformace a moderny, jenže učinil tak ve chvíli, kdy západní společnost a její kultura stojí před dalším zlomem v podobě postmoderního myšlení, konzumní společnosti, masové kultury, radikálního individualismu a rozpadu kolektivních identit a mnoha dalších proměn, které nabouraly život církve, vedly k poklesu počtu věřících i kněžských a řeholních povolání, a především k propadu vůle pokračovat v koncilem započatých reformech.

Ale příčinou, že se koncil nestal metadogmatem, přinejmenším tak, jak byl protagonisty zamýšlet, bylo, že se nic podstatného nezměnilo na institucionální, strukturální, mocenské rovině. Stopadesáté výročí Prvního vatikánského koncilu bylo příležitostí k vydání řady historických prací, které jednoznačně prokazují, jak se církev v druhé polovině 19. století proměnila v ultramontánním, integrálním duchu, kde vrcholy představují nová dogmata o papežské neomylnosti a univerzálním jurisdikčním primátu a následně se po dalších transformacích vtělily do nového kodexu církevního práva z roku 1917.¹¹ Přestože Druhý vatikánský koncil měl sloužit jako revize či reforma tohoto modelu¹², který je mylně prezentován jako odvěký, normální stav uspořádání a fungování církve, kromě drobných korektur samotný systém zůstal prakticky nedotčen, v řadě momentů se situace ještě zesílila, například v oblasti centralizace, mocenské nerovnováhy v podobě klerikalizmu a posilování exekutivní, zákonodárné, kontrolní a soudcovské role papeže a římských orgánů v životě církve. Z tohoto ohledu mnohem více platí, že katolická církev stále žije v metadogmatu (a paradigmatu) Prvního vatikánského koncilu, než že by se reálně dalo mluvit o platnosti, vnímání a prožívání Druhého vatikánského koncilu jako metadogmatu. Stručně řečeno, z hlediska vnitřní struktury a institucionální kultury je katolická církev stále a mnohem více prvovatikánská než druhovatikánská.¹³ A právě toto napětí a nesoulad ji vrhá do no-

¹⁰ Srov. Massimo FAGGIOLI, *True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*, Collegeville MN.: Liturgical Press, 2012.

¹¹ Hubert WOLF, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München: C.H. Beck, 2020. <https://doi.org/10.17104/9783406755774>; John W. O'MALLEY, *Vatican I. The council and the Making of the Ultramontane Church*, Cambridge (USA)-London: Belknap Press, 2019. <https://doi.org/10.4159/9780674986121>; Tomáš PETRÁČEK, *Křesťanství ve víru kulturních válek. Papežství, hodnoty, identita*, Praha: Vyšehrad, 2025, s. 23-49.

¹² Slovo „aggiornamento“ je jen eufemismus pro termín reforma soudí O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, s. 9.

¹³ Srov. Peter NEUNER, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute*

vých kulturních a hodnotových konfliktů a vede k institucionální nefunkčnosti, přičemž k větším korekturám schází skutečná vůle v římském centru a svobodný prostor v místních církvích.

Jen jeden konkrétní příklad. Druhý vatikánský koncil odmítl jednoznačně etnický i náboženský nacionalismus, stejně jako všechny druhy autoritářství a totalitních režimů.¹⁴ Přesto se dnes v řadě zemí jeví jako bezbranný vůči pokušení stát se ideologickým štítem a útočným kopím politických proudů, které s těmito prvky pracují a usilují o transformaci společnosti v tomto duchu, jak to vidíme nejen mezi MAGA katolíky v USA, ale rovněž mezi mnoha církevními představiteli v postkomunistické středovýchodní Evropě.¹⁵ Jedním z důvodů je právě ponechaná antimoderní, antidemokratická a antiliberální struktura, identita a mentalita dotvořená na Prvním vatikánském koncilu, které se změny po Druhém vatikánském koncilu, především v oblasti institucionálního nastavení a kultury dotkly jen minimálně a povrchně. Církev sice na koncilu přijala ústavní jazyk práv a svobod v politické oblasti, ale vzhledem k nevěli nechat se jím oslovit i pro svůj vlastní institucionální chod, se vůbec nepromítla například do nového kodexu církevního práva z roku 1983, který uchoval a ještě posílil centralistický a autokratický styl vedení v církvi.¹⁶

Mezi Druhým vatikánským koncilem a církevní realitou dneška tak zůstává imanentní vnitřní distance s potenciálem, který se dá znovu využít a aktivizovat. Církev by tím mohla jen získat, nemluvě o důslednějším naplnění evangelijních principů. Je nesporné, že přijetí některých principů, jako je skutečná rovnost, svoboda vyjadřování či svoboda bádání včetně a především v teologii, by mohlo pomoci hledat nové cesty a řešení současných krizí. Je to i otázka samotné kredibility a autority církve. Když církevní představitelé mluví o významu lidských práv a zákonů, které je garantují a chrání ve společnosti a světě, podivně působí, že uvnitř církve se nic takového nepřipouští.¹⁷

Co se na koncilu a z koncilu podařilo uskutečnit

Z pohledu církevních dějin je nepochybně úspěchem přinejmenším částečné znovuoživení dějinnosti jako pozitivně vnímané dimenze existence církve a křesťanství. I zde koncil přinesl po dlouhém období popírání či ignorování dějinnosti a stavění se nad a mimo dějiny, důležité impulsy, naznačující, že církev opět bere dějinnost vážně. Cenné obrazy a formulace, například „církev na své pouti dějinami“ se nicméně jeví stále jen polovičaté, jako by dějiny byly něco vnějšího, pouhý

blockiert, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2019, s. 163-185. <https://doi.org/10.5771/9783451834400>. Michale SEEWALD, *Reform. Dielebekirche anders denken*, Freiburg i.Br.: Herder, 2019, s. 49-69. <https://doi.org/10.5771/9783451833496>

¹⁴ FAGGIOLI, *Jak překročit paradigma*, s. 62.

¹⁵ Viz PETRÁČEK, *Křesťanství ve víru kulturních válek*, s. 175-199.

¹⁶ Hubert WOLF, „Plus quam ancilla theologiae. Was die Kirchengeschichte zu aktuellen Reformdebatten beitragen kann,“ in: *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 10, č. 1 (2010): 36

¹⁷ Johannes A. VAN DER VEN, „Three Desiderata for Vatican III. An Appraisal of Vatican II from the Perspective of Human Rights,“ in: *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 5, č. 2 (2014): 225.

rámec, kterému se církev musí nějakým způsobem přizpůsobit, aby mohla naplnit své poslání, ale nikoliv podstatný rozměr, zásadní prvek jdoucí ke kořenům její vlastní existence, která je bytostně dějinná, provizorní, časová.¹⁸ Zvláště když v následném období znovu byla dějinnost v podobě kultury vnímána jako něco vnějšího, co zvenčí ohrožuje dokonalou a bezchybnou církevní organizaci.¹⁹

V pokoncilním období se žel naopak objevily vyloženě nebezpečné pokusy manipulovat dějinami, které se mimo jiné týkaly právě případu Druhého vatikánského koncilu, který měl být jednak pomocí konceptu hermeneutiky kontinuity připraven o svůj diskontinuítní paradigmatický prvek a zcela neutralizován ve svém reformním potenciálu, jednak měly být dokonce napsány nové jiné dějiny koncilu, které se představovaly jako alternativa monumentálnímu dílu boloňské historické školy a které by především tuto novou interpretaci legitimovaly a potvrdily.²⁰ Proti tomu se postavily největší osobnosti katolického církevního dějepiscectví, které tyto snahy obratem velmi kriticky pojednaly a pojmenovaly.²¹ Výsledkem byla vposledku velmi zajímavá a přínosná debata o otázce kontinuity a diskontinuity v dějinách církve a křesťanství, která se zdá být důležitým přínosem pro debaty o budoucnosti a směřování církve.²²

Podstatný posun k akceptování dějinnosti nastal za papeže Františka, který rovněž zdůraznil důležitost církevních dějin pro studium teologie a teologickou reflexi. František se ve svém neapolském projevu dotkl otázky tradice, jejíž *neustálé dotazování* je zásadním úkolem pro obnovu teologie a teologických studií a kritériem její kvality. Naslouchání začíná u teologického odkazu, který zapouští své kořeny v komunitách Nového zákona a pokračuje v bohaté reflexi Otců a mnoha generací myslitelů a svědků. Dochovaná tradice přispívá k osvětování a dešifrování mnoha současných otázek jedině tehdy, když je vykládána v upřímné touze po očištění paměti, když totiž dovede rozlišovat to, co bylo nositelem původního Božího záměru, zjeveného v Duchu Ježíše Krista, a co naopak tomuto milosrdnému a spasitelnému záměru nebylo věrné. Papež tedy vyžaduje kritické, to znamená rozlišující promýšlení dědictví minulosti.²³ Teprve poučené z chyb se může západní křesťanství vrátit ke svým zdrojům v naději, že bude moci dosvědčovat dobrou zvěst národům východu i západu, severu i jihu. Ve Františkovi církev konečně znovu plně docenuje dějinnost církve i teologie, když říká, jak je nezbytné důkladné, poctivé *osvojení si dějin* v teologii jakožto prostoru, který je otevřen setkání s Pánem, a to nejen jako prevenci před pokušením sebelítosti, sebeklamu a nostalgie: „schopnost zahlédnout Kristovu přítomnost a cestu církve dějinami nás totiž činí pokornými a zbavuje nás pokušení utíkat se do minulosti, aby-

¹⁸ Viz Tomáš PETRÁČEK, „Od církve bojující k putujícímu Božímu lidu: jiná dějinnost konstituce *Lumen gentium*,“ in: *Studia theologica* 17, č. 3 (2015): 105-118. <https://doi.org/10.5507/sth.2015.030>

¹⁹ Přehledně FAGGIOLI, *Vatican II: The Battle*, s. 24-37.

²⁰ PETRÁČEK, *Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity*, s. 20-21.

²¹ Např. *Vatican II. Did Anything Happen?*, ed. David G. SHULTENOVER, New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury, 2007; Gerald O'COLLINS, *The Second Vatican Council. Message and Meaning*, Collegeville: Liturgical Press, 2014. <https://doi.org/10.5040/9781501397752>

²² Srov. SEEWALD, *Reform*, s. 120-147. <https://doi.org/10.5771/9783451833496>

²³ Zde navazuje na impulsy Jana Pavla II., viz MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Paměť a smíření. Církev a viny minulosti*, Praha: Katolický týdeník, 2000, s. 9-10.

chom se vyhnuli přítomnému okamžiku“, ale rovněž jako místo setkání s Bohem, a tedy místem Božího mluvení k nám teď a tady.²⁴

Jedním z hlavních posláních Druhého vatikánského koncilu, tedy formální a symbolické posílení biskupské kolegiality jako vyvážení prvovatikánského vyvýšení papežství až do jakési posvátné izolace se příliš nevydařilo. Různé reformy sice posílily role biskupů dovnitř církve a pomohly efektivnějšímu výkonu jejich poslání (hranice odchodu z funkce, větší kontrola nad působením řádů), ale i biskupské synody sloužily nakonec více papežství než kolegialitě.²⁵ Církev po Druhém vatikánském koncilu se stala ještě klerikálnější a centralizovanější než kdykoliv předtím.²⁶ Přesto k určitým spontánním posunům došlo a katolická církev se od pojetí církve „kněží a katechismu“ posunula k většímu dynamismu, například zapojením laických hnutí.²⁷

Koncil změnil styl komunikace. Místo strohého jazyku římského práva, který si církev osvojila na koncilech ve starověku, se vědomě a s rozvahou koncilní Otcové rozhodli pro radikálně jiný styl komunikace, pro jiný literární žánr. Díky obnově studia patristické a středověké éry se mohli obrátit k poeticko-rétorickým žánrům, které se používaly právě v éře církevních Otců, u kterých našli vhodnější formu, jak promýšlet a vyjadřovat ústřední tajemství křesťanské víry. Metodou přesvědčování posluchače či čtenáře strhnout atraktivitou, vnitřní přesvědčivostí, vylíčením krásy, souladu a pravdivosti křesťanské nauky, nikoliv zastrašovat skrze hrozby a tresty. Koncilní texty byly návratem k hluboké tradici církve získávání duší pomocí přesvědčování a pozvání.²⁸ Znakem koncilu se stali pojmy jako dialog, charismata, kolegialita, partnerství či kooperace. I tady žel následuje postupný návrat k doktrínalnosti, slovník se stává opět stále více ideologický, kritický ve stylu prvního Vatikánu. I tady se s důsledným navázáním na Koncil muselo počkat až na pontifikát papeže Františka.²⁹ Podobně Koncil chtěl respekt k realitě, respektovat hlasy odborníků a vědců, což se hodně nabouralo okolo vydání encykliky *Humanae vitae* v roce 1968.³⁰ Opět to najdeme až mezi důrazy papeže Františka v podobě teze, že skutečnost má přednost před doktrínou, natož ideologií.³¹ To souvisí s Františkovou prioritou pro pastorální aspekty a ochota vidět dopady oficiálních církevních postojů na konkrétní lidské osudy.

²⁴ „Visita del Santo Padre Francesco a Napoli in occasione del convegno „La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo“,“ La Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Napoli), 21 giugno 2019. Italské, anglické a další jazykové mutace zde: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html

²⁵ PEDOTTI, *Faut-il faire Vatican III?*, s. 160.

²⁶ Viz FAGGIOLI, *Vatican II and Church Reform*, s. 7.

²⁷ Leo KARRER, „Kirche in der Krise. Zwischen Angst und Hoffnung,“ in: *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 5, č. 2 (2014): 236.

²⁸ Viz John W. O'MALLEY, „Vatican II. Did anything happen?,“ in: *Vatican II. Did Anything Happen?* ed. David G. SHULTENOVER, New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury, 2007, s. 67-80 <https://doi.org/10.5040/9781501397752.ch-002>

²⁹ Geneviève COMEAU, „Ladynamiquespirituelledel'Églisedanslemonde, selonle pape François Point de vue d'une théologienne française,“ in: *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 9, č. 1 (2018): 52.

³⁰ PEDOTTI, *Faut-il faire Vatican III?*, s. 104-106.

³¹ COMEAU, *La dynamique spirituelle*, s. 53.

Koncil předpokládal ekumenické otevření, které dosáhlo za papežů Jana XXIII. a Pavla VI. nečekané posuny ve vzájemných vztazích. Po nástupu Jana Pavla II. sice pokračovala snaha po mezináboženském dialogu, ale ekumenismus se žel příliš nerozvíjel, velkým ochlazením předchozího pokroku byla deklarace *Dominus Iesus* (2000), která skutečně a plně přiznává církevní charakter jenom katolické církvi. Po nástupu Benedikta XVI., který jako prefekt tuto deklaraci podepsal, se značně ochladil i mezináboženský dialog, ačkoliv byl učiněn pokus o setkání se světem sekulárního myšlení.³² I tady až papež František navázal na intenzivní ekumenické impulsy koncilu a koncilních papežů, včetně užívání ekumenicky citlivého titulu římský biskup.³³

Vatikánské centrum nedovolilo místním církvím důrazněji následovat ani mnohé další impulsy Druhého vatikánského koncilu, sám budoucí papež František na to jako biskup a kardinál opakovaně v římské kurii narazil, když důležité synody a rozhodnutí jihoamerické katolické církve byly cenzurovány a oslabovány.³⁴ Za papeže Benedikta XVI. procházela církev re-evropeizací, navíc měl dokonce i oproti Janu Pavlu II. distancovanější postoj vůči ekumenismu, mezináboženskému dialogu a rovněž právě vůči Druhému vatikánskému koncilu. Místo toho volil ještě pevnější provázání církve na západní kulturu a svět. Naopak Františkův mnohostranný ekumenismus, kdy je respektovaný partner a osobní přátelství s pravoslavnými, židovskými, muslimskými či letničními představiteli, vede k prolamování teologických a geopolitických bariér.³⁵ Přestože je často označován jako naivní či ohrožující pevnou katolickou identitu. V éře globálního katolicismu je větší otevřenost mimoevropským teologiím a odvážnější inkulturaci evangelijní zvěsti nezbytná.

Třetí vatikánský koncil jako řešení

Přestože nedošlo ke komplexnější ani podstatnější realizaci Druhého vatikánského koncilu, objevují se hlasy po svolání třetího vatikánského koncilu jako nástroje na překonání hluboké institucionální krize katolické církve. Zdá se, že to už organizačně není příliš představitelné, nejen vzhledem k současnému počtu biskupů, ale především proto, že už jen stěží lze nechat církev reprezentovanou pouze biskupy. Jednak to neodpovídá ani druhovatikánskému pojetí církve, pojetí církve jako společenství zahrnující všechny věřící, jednak pro vážné projednání současné situace církev a hledání východisek by měly být zastoupeny všechny skupiny v církvi a to nikoliv pouze hlasem kleriků, mnichů a teologů, což by znamenalo jen návrat k středověké a antické praxi, ale tentokrát bude nutné dát hlas, ale i podíl na formulování a přijímání závěrů i většině církve, tedy Božímu lidu, laikům. Navíc by to byl vzhledem k současné formě výběru a jmenování biskupů silně autoreferenční systém, kde by diskurz zůstal zacyklený, jak to v reformních debatách pozorujeme už po několik desetiletí, a nemohl by kýžený pohyb a od-

³² Viz Tomáš PETRÁČEK, „Vytvořit opět pravé katolické klima. K recepci pontifikátu Benedikta XVI. se zvláštním přihlédnutím na katolickou církev v České republice,“ in: *Verba Theologica* 23, č. 2. (2024): 29-42. <https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.2.29-42>

³³ COMEAU, *La dynamique spirituelle*, s. 57-58.

³⁴ Viz WEISNER, *Wendezeit für die römische Kirche*, s. 8.

³⁵ FAGGIOLI, *Liminal Papacy*, s. 20, 111, 120.

vážné abrahámovské vyjití do neznáma, vstříc Božímu zaslíbení. Pokušení zůstat za hradbami a opět pouze bránit dobytý prostor by bylo příliš neodolatelné.

Problém je ale založen ještě mnohem hlouběji: jak ukázala krize okolo sexuálního zneužívání ze strany katolického duchovenstva, skutečným problémem je otázka moci, absence její kontroly a naopak její sakralizace v církvi. Ukazuje se, že v podobě skandálů okolo (nejen) sexuálního zneužívání církev platí obrovskou daň za svoji neochotu a nevělu změnit klerikální centralizovaný model katolicismu Prvního vatikánského koncilu.³⁶ Zásadně to nabouralo elementární věrohodnost a kredibilitu katolické církve, které jsou podstatnou podmínkou naplňování jejího poslání.³⁷ Podle pastoralisty Leo Karrera zásadní problém představuje skutečnost, že se z jedné historicky vzniklé formy, podoby a systému církve stal článek víry, který se fakticky pokouší o své vlastní zbožštění (viz pojmy jako „svatá církev“, „de iure divino“), což vyvolává zneklidňující otázky, v co vlastně křesťan věří, co je pro ně podstatné.³⁸

Jednou z naléhavých výzev obnovy je tedy nutnost změnit, redefinovat dualistické chápání moci a autority v církvi, které papež František často označoval jako klerikalismus.³⁹ Podle Judith Gruber je polarita „klérus – laici“ v církvi úzce propojena s dalšími binaritami jako „muž – žena“, „posvátné – profánní“, „církev – svět“, „božské – lidské“, takže hierarchizováno tvoří pojmové propojení „posvátné-církev-božské-muži“ prakticky absolutizovaný systém a skrze tyto eklesiologické operace hierarchizace a absolutizace formuje systém církve, který si nárokuje absolutní autoritu. V něm sexuální zneužívání mladistvých představuje jen jednu z podob patologických důsledků, jehož mechanismus ten samý systém organizace moci brání pochopit a řešit.⁴⁰

Dalším nebezpečným trendem je skutečnost, že církev je reálně stále více plurální, ale žel stále méně pluralitní. Když na Druhém vatikánském koncilu dokázala obnovit velkou část své předmoderní a předreformační katolicity (šíře, complexity) a ztratila značnou část svého antimoderního a antireformačního instinktu, dávalo to silnou naději na obnovení možnosti vnitřní plurality. To se žel nepodařilo zcela naplnit, na institucionální úrovni docházelo k dalšímu utužování disciplíny a uniformity forem života katolické církve, včetně intenzity dohledu římského centra.⁴¹ Situace se tak stává paradoxní a nezdravá: dnes je mnoho rozmanitých způsobů, jak být katolíkem, ale velká část vlivných katolíků nejen mezi hierarchy, ale i mezi laiky, má čím dále menší schopnost tuto rozmanitost snášet. Jednota nepocházející z diverzity se nicméně jeví jako jednota postrádající smysl.⁴² Církev byla vždy plurální, a to historicky výrazně více než dnes a k této schopnosti unést širí diverzity a plura-

³⁶ Srov FAGGIOLI, *Vatican II and Church Reform*, s. 4.

³⁷ Např. PEDOTTI, *Faut-il faire Vatican III?*, s. 37-40.

³⁸ KARRER, *Kirche in der Krise*, s. 241.

³⁹ FAGGIOLI, *Vatican II and Church Reform*, s. 19.

⁴⁰ Judith GRUBER, „New Beginnings without Innocence. Structural Reform in the Church through the Lens of a Political Theology of Un/recognizability,“ in: *ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology* 11, č. 2 (2020): 190-191.

⁴¹ Srov. Tomáš PETRÁČEK, „Prolamování limitů. K současným proměnám papežství v historickém kontextu,“ in: *Verba Theologica* 20, č. 2 (2021): 7-20.

⁴² FAGGIOLI, *Jak překročit paradigma*, s. 68, 71.

lity forem života a praktikování víry se potřebuje vrátit. Pomoci by jí mohla i v tomto případě eklesieologie alterity, pokud najde odvahu si takovou znovu vytvořit.⁴³

Katolická církev ve svém institucionálním založení prochází hlubokou krizí, v řadě aspektů se doslova rozpadá před očima.⁴⁴ To vyžaduje změnu mocenského systému v církvi jako podmínku budoucího rozvoje církve, případně i nějakého budoucího koncilu.⁴⁵ Nástrojem by mohlo být i rozdělení moci po vzoru právních, konstitučních států, které dosud patří k tabuizovaným tématům uvnitř katolické církve a které se opět vynořilo s novou naléhavostí právě tváří v tvář sexuálnímu zneužívání v církvi.⁴⁶ Budoucnost bude zřejmě spíše plodem synodálního procesu než přímo koncilu, což není hra se slovy: synodalita předpokládá dlouhodobý proces, trvání, zapojení mnohem většího souboru věřících se zastoupením všech. Součástí procesu bude hledání nového sebepojetí církve, jak to například naznačil papež František v označení církve jako polní nemocnice.⁴⁷

Místo závěru: hledání řešení současné krize

Na první pohled není jiné teologické disciplíny, která by byla více disponovaná pro otázky reformy církve než právě církevní dějiny. Přesto byl dlouho její příspěvek spíše nicotný. Příčinou byla zdrcující porážka, kterou církevní dějiny utrpěly v kontextu Prvního vatikánského koncilu, kde argumenty církevních historiků a teologů v oblasti dějin dogmatu byly ignorovány jako nepodstatné.⁴⁸ Důsledkem byla dlouhodobá marginalizace a sebemarginalizace oboru církevních dějin.⁴⁹ To se proměnilo právě v debatě o významu a pojetí role Druhého vatikánského koncilu, kde se církevní historici odhodlali vystoupit na obranu základních principů své disciplíny a historického poznání.⁵⁰ Přínos studia církevních dějin pro reformní snahy může být rozhodující. Poznání, že struktury a viditelná podoba církve se mění a je dobově podmíněná, ale rovněž zjištění, jak zásadně se proměňovala křesťanská identita a jak docházelo k rozlišování toho, co je skutečně autenticky křesťanské, podstatné a co naopak dobově podmíněné a jádro evangelií spíše zakrývající, může být osvobozující i inspirativní.⁵¹ Přestože se společenské, politické a další poměry ve světě výrazně posunuly a proměny nabraly stupňující se tempo, takže mnoho z tehdejší agendy už beznadějně zastaralo, dokončit debatu o Druhém vatikánském koncilu se jeví jako nezbytná podmínka pro hledání životaschopné cesty pro pohyb a působení ka-

⁴³ GRUBER, *New Beginnings without Innocence*, s. 191.

⁴⁴ Viz Jan LOFFELD, *Wenn nichts fehlt, wo Gott nicht fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2024, s. 59-90. <https://doi.org/10.5771/9783451835698-59>

⁴⁵ PEDOTTI, *Faut-il faire Vatican III?*, s. 195.

⁴⁶ Daniel BOGNER, „Un plaidoyer éthique en faveur de la séparation des pouvoirs dans l'Église catholique Conséquences de la crise des abus sexuels,“ in: *ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology* 11, č. 2 (2020): 225-237.

⁴⁷ Viz Josef PROKEŠ, „Církev jako polní nemocnice,“ in: *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* 29, č. 4 (2019): 117-139.

⁴⁸ Christian UHRIG, „Kirchengeschichte 2.0'. Der Beitrag der Kirchengeschichtsschreibung für die Erneuerung von Kirche,“ in: *ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology* 10, č. 1 (2010): 45-63.

⁴⁹ WOLF, *Plus quam ancilla theologiae*, s. 25-26.

⁵⁰ Viz poznámka č. 21.

⁵¹ UHRIG, „Kirchengeschichte 2.0', s. 56.

tolické církve v současném světě. Na koncilu dokázala církev v deklaratorní rovině provést odklon od pojetí církve jako kontra-společnosti (Gegengesellschaft) či dokonalé společnosti (societas perfecta) směrem k světové církvi (Weltgesellschaft), která patří do světa a je s ním ve stálém dialogu.⁵² Nicméně se nepodařil posun směrem od papežské ke kolegiální církvi, který se ve světle dalších událostí už sám o sobě jeví jako nedostatečný. Jako zásadní výzva nyní zní přechod od eklesiologie instituce k eklesiologii *communio*, k pojetí církve jako společenství.⁵³ V tomto smyslu představuje koncil spíše ukončení jedné fáze církevních dějin než započetí nové éry, sice se modifikovalo teologické paradigma, ale nenásledovaly strukturní a institucionální změny.⁵⁴

Přitom církev bojuje se staronovým pokušením, vede se v ní vnitřní zápas o odmítnutí trendů k sektářskému katolicismu, protože skutečný katolicismus si musí podržet svoji univerzalistickou tvář a zájem o všechny lidi, lidstvo jako celek. V rozvíjení koncilu církev zřejmě bude pokračovat ve šlépějích papeže Františka a Jana XXIII. v zájmu o chudé a snaze dokládat své pojetí církve osobním svědectvím, v důvěře koncilním a synodálním prvkům církevního života, ve vůli nechat se vést spíše evangeliem než církevními normami a předpisy a dovést teologický návrat k tradici až k samému zdroji, následovat paradigma pastorality.⁵⁵ Zápas o charakter církve a budoucnost katolického křesťanství se dostává do nové fáze.

BIBLIOGRAFIA:

„Visita del Santo Padre Francesco a Napoli in occasione del convegno ‚La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo‘.“ La Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale (Napoli), 21 giugno 2019. Italské, anglické a další jazykové mutace zde: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html

BOGNER, Daniel. „Un plaidoyer éthique en faveur de la séparation des pouvoirs dans l’Église catholique Conséquences de la crise des abus sexuels.“ *ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology* 11, č. 2 (2020): 225-237.

COMEAU, Geneviève. „La dynamique spirituelle de l’Église dans le monde, selon le pape François Point de vue d’une théologienne française.“ *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 9, č. 1 (2018): 51-60.

Dokumenty II. Vatikánského koncilu. Praha, 1995.

FAGGIOLI, Massimo. „Jak překročit paradigma ‚buď hegemonie, anebo pronásledování‘ Církev tváří v tvář pluralismu.“ *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* 27, č. 1 (2017): 59-74.

⁵² FAGGIOLI, *Jak překročit paradigma*, s. 60, 70.

⁵³ Srov. PETRÁČEK, *Křesťanství ve víru*, s. 212-220.

⁵⁴ FAGGIOLI, *Vatican II and Church Reform*, s. 16.

⁵⁵ Petráček, *Prolamování limitů*, s. 15-16.

FAGGIOLI, Massimo. „Vatican II and Church Reform in Global Catholicism Today. Macro-Shifts of the Post-Vatican II Period.“ *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 10, č. 1 (2010): 3-22.

FAGGIOLI, Massimo. *Liminal Papacy of Pope Francis. Moving toward Global Catholicity*. New York: Orbis, 2020.

FAGGIOLI, Massimo. *True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*. Collegeville MN.: Liturgical Press, 2012.

FAGGIOLI, Massimo. *Vatican II: The Battle for Meaning*. New York/Mahwah: Paulist Press, 2012.

GRUBER, Judith. „New Beginnings without Innocence. Structural Reform in the Church through the Lens of a Political Theology of Un/recognizability.“ *ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology* 11, č. 2 (2020): 185-205.

KARRER, Leo. „Kirche in der Krise. Zwischen Angst und Hoffnung.“ *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 5, č. 2 (2014): 235-245.

LOFFELD, Jan. *Wenn nichts fehlt, wo Gott nicht fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2024, s. 59-90. <https://doi.org/10.5771/9783451835698-59>

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Paměť a smíření. Církev a viny minulosti*. Praha: Katolický týdeník, 2000.

NEUNER, Peter. *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2019. <https://doi.org/10.5771/9783451834400>

O'COLLINS, Gerald. *The Second Vatican Council. Message and Meaning*. Collegeville: Liturgical Press, 2014.

O'MALLEY, John W. „Vatican II. Did anything happen?“ In: *Vatican II. Did Anything Happen?* ed. David G. SHULTENOVER, New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury, 2007, s. 52-91. <https://doi.org/10.5040/9781501397752.ch-002>

O'MALLEY, John W. *Vatican I. The council and the Making of the Ultramontane Church*. Cambridge (USA)-London: Belknap Press, 2019. <https://doi.org/10.4159/9780674986121>

O'MALLEY, John W. *What happened at Vatican II*. Cambridge (USA)-London: Belknap Press, 2008.

PEDOTTI, Christine. *Faut-il faire Vatican III?* Paris: Tallandier, 2012.

PETRÁČEK, Tomáš. „Druhý vatikánský koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát papeže Benedikta XVI.“ *Verba Theologica* 15, č. 1 (2016): 5-24.

PETRÁČEK, Tomáš. „Od církve bojující k putujícímu Božímu lidu: jiná dějinnost konstituce Lumen gentium.“ *Studia theologica* 17, č. 3 (2015): 105-118. <https://doi.org/10.5507/sth.2015.030>

PETRÁČEK, Tomáš. „Prolamování limitů. K současným proměnám papežství v historickém kontextu.“ *Verba Theologica* 20, č. 2 (2021): 7-20.

PETRÁČEK, Tomáš. „Vytvořit opět pravé katolické klima. K recepci pontifikátu Benedikta XVI. se zvláštním přihlédnutím na katolickou církev v České republice.“ *Verba Theologica* 23, č. 2. (2024): 29-42. <https://doi.org/10.54937/vt.2024.23.2.29-42>

PETRÁČEK, Tomáš. *Křesťanství ve víru kulturních válek. Papežství, hodnoty, identita*. Praha: Vyšehrad, 2025.

PROKEŠ, Josef. „Církev jako polní nemocnice.“ *Salve: Revue pro teologii a duchovní život* 29, č. 4 (2019): 117-139.

SEEWALD, Michale. *Reform. Dielebekirche anders denken*. Freiburg i.Br.: Herder, 2019. <https://doi.org/10.5771/9783451833496>

UHRIG, Christian. „‘Kirchengeschichte 2.0’. Der Beitrag der Kirchengeschichtsschreibung für die Erneuerung von Kirche.“ *ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology* 10, č. 1 (2010): 45-63.

VAN DER VEN, Johannes A. „Three Desiderata for Vatican III. An Appraisal of Vatican II from the Perspective of Human Rights.“ *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 5, č. 2 (2014): 217-227.

Vatican II. Did Anything Happen? ed. David G. SHULTENOVER, New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury, 2007. <https://doi.org/10.5040/9781501397752>

WEISNER, Christian. „Wendezeit für die römische Kirche. Der schwierige Weg der Klerikerkirche zu einer Kirche des Gottesvolkes.“ *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 9, č. 1 (2018): 3-26.

WOLF, Hubert. „Plus quam ancilla theologiae. Was die Kirchengeschichte zu aktuellen Reformdebatten beitragen kann.“ *ET-Studies: Journal of the European Society for Catholic Theology* 10, č. 1 (2010): 23-43.

WOLF, Hubert. *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*. München: C.H. Beck, 2020. <https://doi.org/10.17104/9783406755774>

This study was supported by research project „Verhinderte Anpassung, nicht notwendige Konflikte: Zum Dilemma des Modernismus in MOE“, Forschungsprojekt 2024-2025 provided by Foundation Renovabis, Germany, Projektnummer CZ025339.

prof. PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D., Th.D.

Katedra kulturních a náboženských studií

Pedagogická fakulta

Univerzita Hradec Králové

Rokitanského 62

CZ 500 03 Hradec Králové III

tomas.petracek@uhk.cz



Po šesťdesiatich rokoch: môže ešte koncil obohatiť dnešnú cirkev?

Sixty Years On: Can the Council Still Enrich Today's Church?

MARTIN MAĎAR

Xavier University
Fakulta humanitných a prírodných vied
Katedra teológie

Abstract:

The sixtieth anniversary of the closing of the Second Vatican Council (1962-1965), which the Catholic Church commemorates this year, is an opportunity to reassess the council's reception and to inquire into its continued legacy. The guiding question of this article is whether the council can still enrich the church today. After a short outline of the history of the conciliar reception, the author argues that in its call for reform and renewal of the church, in its insistence that the Scripture be widely available to the faithful, in its theology of the tradition, in its emphasis on the dialogue, and in its courage, Vatican II continues to be relevant for the church today, in fact, in those points its relevance will never end.

Keywords: Vatican II, reception, implementation, Catholic Church,

Keď sa toto číslo *Verba theologica* dostane k čitateľom, katolíci si budú pripomínať už šesťdesiate výročie ukončenia Druhého vatikánskeho koncilu (1962-1965). Bude to nová príležitosť na prehodnotenie, ako je na tom cirkev s jeho recepciou. Šesťdesiat rokov je na prvý pohľad dostatočne dlhý čas nato, aby sa koncil zrealizoval. Žijeme v dobe, v ktorej sa veci rýchlo menia. Zároveň si uvedomujeme, že nielen ako jednotlivci, ale aj ako spoločnosti sme dejinne podmienení, čo okrem iného znamená, že otázky, ktoré boli aktuálne pred pol storočím, už dnes aktuálne nemusia byť, aspoň nie v tom istom zmysle ako predtým. Z tohto pohľadu je namieste položiť si otázku, či Druhý vatikánsky koncil ešte môže obohatiť dnešnú cirkev. Nie je to známe koncilové *aggiornamento* už prekonané a takpovediac vyšťavené? Nie je koncil len udalosťou jednej generácie a dnešných mladých ľudí už nemá veľmi čím osloviť – ako sa nedávno vyjadril nórsky biskup Erik Varden na svojom osobnom blogu?¹ Šesťdesiate výročie koncilu je vhodný čas

¹ Pozri Erik VARDEN, "What Now?" Dostupné na internete: <https://coramfratribus>.

na zamyslenie sa nad týmito otázkami. Oni budú v centre nasledujúcich úvah. Budem v nich tvrdiť, že napriek všetkým problémom, ktoré sa naň viažu, Druhý vatikánsky koncil ostáva stále aktuálny, ba čo viac, že sa svojou aktuálnosťou nikdy neskončí.

1. Krátky prehľad recepcie koncilu

Problematika dnešnej aktuálnosti koncilu je úzko spojená s recepciou koncilu, a to v tom, že stav prijatia koncilu do značnej miery diktuje odpoveď na otázku, či koncil ešte môže obohatiť dnešnú cirkev. Je preto na mieste predstaviť stručný prehľad recepcie koncilu.²

Aby sa koncil stal efektívnym, jeho vízia sa musí naplniť, musí sa prijať. Recepčia je tak neoddeliteľnou súčasťou koncilu. Ak by sa koncil neprijal, ostal by len na úrovni teórie vo forme schválených dokumentov. Jeho vízia by sa neuviedla do života cirkvi.

Prvá etapa recepcie koncilu sa prelína s pontifikátom Pavla VI. (1963-1978). V západnom svete sa prvé roky po koncile vyznačovali veľkým nadšením a nasmerovaním energie veľkej väčšiny veriacich k zrealizovaniu vízie predostretej koncilom. Táto prvá etapa sa vyznačovala všeobecným prijatím hlavných rozhodnutí koncilu. Koncil sa chápal ako udalosť presahujúca jeho dokumenty. Väčšina toho, čo sa z koncilovej vízie doteraz podarilo zrealizovať, sa stala pod vedením Pavla VI. Rehoľné rády a spoločenstvá začali obnovu a *aggiornamento*. Semináre zmenili spôsoby prípravy na kňazskú službu. Obnovil sa trvalý diakonát. Liturgické obrady boli obnovené a čoraz viac sa začali sláviť v jazyku ľudu. Na niektorých miestach bol obnovený katechumenát. Laici sa začali čoraz viac aktívnejšie podieľať na živote cirkvi. Vznikali farské rady. Boli vytvorené ekumenické komisie a začali sa oficiálne dialógy s rôznymi kresťanskými cirkvami. Objavili sa však aj ťažkosti a nastali prvé sklamanie a frustrácie. Bolo čoraz viac jasné, že v procese prijatia koncilu niektorí tlačia na plyn, iní na brzdu.

Spravili sa aj chyby. Tí, ktorí dohliadali na realizáciu koncilu, nevysvetlili dostatočne, prečo sa vôbec zmeny diali a hlavne to, že väčšina biskupov na koncile tieto zmeny považovala za nutnosť plynúcu z evanjelia. Nie dostatočne a jasne sa prezentovalo, že koncilové reformy sa uskutočňovali v súlade so širšou tradíciou cirkvi, nie mimo nej alebo v rozpore s ňou. Boli to pastoračné chyby, ktoré zanedbali vysvetlenie toho, že koncil bol upriamený na celú tradíciu cirkvi.

Toto pochybenie do veľkej miery vysvetľuje nástup druhej etapy v procese prijatia koncilu. Aby sa zachovalo podstatné prepojenie medzi koncilom a celou tra-

com/life-illuminated/what-now/?fbclid=IwY2xjawL1VdZleHRuA2F1bQIxMQABHou0nSP-KJ7T9btPwXkrGjX6McO86evm6X-jtrCQ9dOcDKLDIKmnSeV_Qldx2_aem_ozAMh-7j0A-L5S8s6D9PPQ. Pozri aj túto reakciu: Massimo FAGGIOLI, "Vatican II at Napa," *Commonweal* 13. augusta 2025. Dostupné na internete: <https://www.commonwealmagazine.org/faggioli-napa-institute-vatican-ii-rupture-church-catholic-varden>

² Pre obsiahlejšie spracovanie témy recepcie koncilu pozri Martin MAĎAR, „Pápež František a prijatie Druhého vatikánskeho koncilu," *Verbum* 31, č. 2 (2020): 37-57.

díciou, mnohí začali dávať do popredia to, čo sa nezmenilo, čo ostalo v súlade s predkoncilovou teológiou a praxou. Časom sa to však začalo prízvukovať až do takej miery, že to niekedy znelo ako spochybnenie samotného koncilu a ako túžba po návrate do predkoncilových čias.

Druhá etapa sa prelína s pontifikátmi Jána Pavla II. (1978-2005) a Benedikta XVI. (2005-2013). Vyznačovala sa hľadaním nového prístupu ku koncilu a k jeho odkazu. Ján Pavol II. si prisvojil diagnózu Jozefa Ratzingera, že za trieštením cirkvi, ktoré po koncile nastalo, je chybná implementácia koncilu. Do popredia sa dostala otázka takzvaného „pravého“, „skutočného“ alebo „autentického“ koncilu. Nebola úplne nová, no bola nastolená s novou intenzitou. Viac než dovtedy sa začal prízvukovať interpretačný princíp kontinuity.³ Skoro v každej oblasti života cirkvi, ktorej sa prijatie koncilu dotýkalo, bolo badať spomalenie snáh o ďalšie zmeny. V niektorých oblastiach prijatie koncilu ešte napredovalo (napr. ekumenizmus, vzťah cirkvi k svetu, laici), v iných však začalo stagnovať (napr. liturgická reforma, kolegialita, *aggiornamento*). Napriek tomu, že Ján Pavol II. legitimitu koncilu stále obhajoval, prílišný dôraz na kontinuitu medzi koncilom a tým, čo mu predchádzalo, mal za následok, že odkaz koncilu sa pod jeho vedením postupne neutralizoval. Koncil sa čoraz viac začal stotožňovať len s jeho dokumentmi. K chápaniu koncilu ako udalosti presahujúcej dokumenty sa stavalo kriticky. Obnovila sa prax cenzurovania teológov.⁴ Nastal návrat k centralizácii cirkvi. V progresívnych kruhoch sa rozčarovanie zo stavu prijatia koncilu zintenzívnilo a začalo sa hovoriť o obrate v postoji ku koncilu a až o jeho zrade.⁵ V konzervatívnych kruhoch sa naopak prístup Jána Pavla II. ku koncilu vítal ako nevyhnutná korektúra chýb pri implementácii koncilu a ako znovuobjavenie skutočného koncilu.⁶

Benedikt XVI. pokračoval v línii svojho predchodcu, na ktorú sám ako prefekt Dikastéria pre náuku viery (od roku 1981) mal značný vplyv. Bol však opatrnejší v prístupe k ekumenizmu, dialógu s nekresťanskými náboženstvami a so súčasným svetom.

Benedikt bol kritickým obhajcom koncilu. Na jeho prijatí a správnej interpretácii mu určite záležalo. Niektoré jeho rozhodnutia však koncil spochybnili a kritici

³ Pozri Martin MAĎAR, „Interpretácia a implementácia koncilu: od pápeža Pavla VI. po Františka“ in *Kľúče ku koncilu: ako dnes chápať a žiť Druhý Vatikánsky koncil*, ed. Pavol Hrabovecký, Bratislava: Postoj Media, 2025, s. 67-75.

⁴ Počas pontifikátu Jána Pavla II. sa obeťami takejto cenzúry stali napríklad Hans Küng (1979), Charles Curran (1986), Leonardo Boff (1986) a Roger Haight (2005). Mnohí iní boli vyšetřovaní Kongregáciou pre náuku viery, napr. Jacques Pohier (1979), Edward Schillebeeckx (1979, 1985), André Guindon (1992), Tissa Balasuriya (1997), Marciano Vidal (2001), Anthony de Mello (1998), Reinhard Messner (2000) a Jacques Dupuis (2001). Na túto tému pozri napríklad Bradford E. HINZE, „A Decade of Disciplining Theologians,“ in *When the Magisterium Intervenes: The Magisterium and Theologians in Today's Church*, ed. Richard R. Gaillardetz, Collegeville: Liturgical, 2012, s. 3–39.

⁵ Pozri Hans KÜNG – Leonard SWIDLER, *The Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed Vatican II?* San Francisco: Harper & Row, 1987.

⁶ Pozri George WEIGEL, *To Sanctify the World: The Vital Legacy of Vatican II*, New York: Basic Books, 2022.

koncilu z konzervatívneho a tradicionalistického tábora cirkvi to využili na svoju legitímáciu, čo sa prejavilo v plnej sile za pontifikátu Benediktovho nástupcu. Z hľadiska prijatia koncilu je najproblematickejším Benediktovo rozhodnutie rozšíriť povolenie slávenia predkoncilovej liturgie.⁷ Tomu predchádzalo schválenie dokumentu Kongregácie pre náuku viery, v ktorom sa tvrdí, že koncil nezmenil učenie o cirkvi.⁸ Rozšírenie a povzbudzovanie k sláveniu predkoncilovej liturgie po viac ako štyridsiatich rokoch od ukončenia koncilu vyslalo signál, že obnova liturgie, ktorú koncil nariadil, sa môže nepriať. Môže sa odmietnuť. Otázka, či koncil zmenil učenie o cirkvi, sa dá vyriešiť porovnaním ekleziológie koncilu s predkoncilovými teologickými manuálmi a s náčrtom dokumentu o cirkvi (*De ecclesia*), ktorý bol odmietnutý na prvom zasadnutí koncilu v novembri 1962. Je tam veľa zhody, ale aj rozdielov. Tieto rozdiely sú jednou z hlavných príčin, prečo koncil nariadil obnovu liturgie. Zmena nastala, aby liturgia bola v súlade s ekleziológiou koncilu – inými slovami, aby sa zachoval princíp *lex orandi, lex credendi est*. Obrat v postoji ku koncilu, ktorý sa začal za Jána Pavla II., nabral za Benedikta XVI. novú dimenziu. Niekedy až tradicionalistická kritika koncilu, hlavne v oblasti pokoncilovej liturgie, sa priblížila k chápaniu koncilu ako nelegitímnej zmeny.⁹

Na konci pontifikátu pápeža Benedikta XVI. sa zdalo, že prijatie Druhého vatikánskeho koncilu sa prakticky ukončilo a že nič nové sa už nemalo očakávať. Pápež František (2013-2025) však realizáciu koncilu oživil a otvoril tak novú etapu jeho prijatia. To, že nastal obrat v prístupe ku koncilu, František dal najavo už v Apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium* (2013), ktorá sa stala akoby programovým vyhlásením jeho pontifikátu.¹⁰ Františkov dôraz na obnovu a reformu cirkvi, osobitne jej poradných štruktúr, bol hlavným dôkazom, že koncil je opäť v centre pozornosti. Najvýznamnejšou iniciatívou Františka v oblasti recepcie koncilu bola propagácia synodality, ktorá bola snahou o hlbšie prijatie koncilového učenia o cirkvi ako Božom ľude, o zmysle veriacich pre vieru a o teológiu miestnej cirkvi.¹¹ Františkovo rozhodnutie zrušiť rozhodnutie svojho predchodcu o širšom prístupe k predkoncilovej liturgii vyslalo signál, že koncil je pre cirkev záväzný.¹²

⁷ Pozri BEDENIKT XVI. *Summorum pontificum* (2007). Dostupné na internete v slovenčine: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/motu-proprio-summorum-pontificum>.

⁸ Pozri KONGREGÁCIA PRE NÁUKU VIERY, *Odpovede na otázky týkajúce sa niektorých aspektov učenia o cirkvi* (2007). Dostupné na internete v slovenčine: <https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-vatikanskych-uradov/c/odpovede-na-otazky-tykajuce-sa-niektorich-aspektov-ucenia-o-cirkvi>.

⁹ Pozri Tomáš PETRÁČEK, „Druhý vatikánsky koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát pápeže Benedikta XVI.,“ *Verba theologica* 15, č. 1 (2016): 5–24.

¹⁰ Pozri Massimo FAGGIOLI, „*Evangelii Gaudium* as an Act of Reception of Vatican II,” in *Pope Francis and the Future of Catholicism: Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, ed. Gerard Mannion, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 38–54. <https://doi.org/10.1017/9781316529621.004>

¹¹ Pozri Martin MAĐAR, „Synodalita oživuje prijatie ekleziológie Božieho ľudu a teológie miestnej cirkvi,” *Verba Theologica* 22, č. 1 (2023): 20–34. <https://doi.org/10.54937/vt.2023.22.1.20-34>

¹² Pozri FRANTIŠEK, *Traditionis Custodes* (2021). Dostupné na internete v slovenčine: <https://kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/apostolsky-list-motu-proprio-traditionis-custodes>

Pre priaznivcov koncilu z progresívnych kruhov cirkvi bol Františkov pontifikát značným povzbudením. Z ich pohľadu František vdýchol do pozastavených reforiem nový život a oslobodil odvážnu víziu koncilu zo zajatia. Františkov pontifikát bol tiež podrobený silnej kritike z časti teologicky konzervatívneho tábora. Jednou z hlavných výhrad voči pápežovi bolo to, že uvádzal zmeny do života cirkvi. Odpor voči zmenám bol taký veľký, že znalec novodobých dejín Katolíckej cirkvi sa mohol právom pýtať, či Františkovi kritici vôbec počuli o Druhom vatikánskom koncile a o zmenách, ktoré nastolil. Za odporom k Františkovi bola pomýlená predstava o koncile a nesprávne pochopenie toho, kde sa cirkev nachádza v procese jeho prijatia. František stornoval názor, že jeho predchodcovia sa postarali o záverečnú a definitívnu interpretáciu všetkých kľúčových bodov koncilu. Prijatie koncilu v skutočnosti pokračuje a o jeho dedičstve sa dnes rozhoduje možno viac než kedykoľvek predtým.

Ako sa k recepcii koncilu postaví pápež Lev XIV., je ešte skoro povedať.

2. Obnova a reforma cirkvi

Zvolanie Druhého vatikánskeho koncilu bolo veľkým prekvapením. V januári 1959, keď Ján XXIII ohlásil koncil, Katolícka cirkev nečelila žiadnej kríze v oblasti doktríny alebo disciplíny, ktorá si vyžadovala okamžitú odpoveď. Dnes vieme, že počas pontifikátov Pia XI. a Pia XII. sa uvažovalo o znovuotvorení Prvého vatikánskeho koncilu (1869-1870) a o jeho náležitom ukončení.¹³ Úplne nový koncil však nebol na obzore a už vôbec nie koncil s reformnou agendou.

Reforma (v) cirkvi nie je niečo ojedinelé. Reformné hnutia a snahy o reformu cirkvi boli bežným javom až do šestnásteho storočia.¹⁴ Po traume spôsobenej protestantskou reformáciou sa však v katolíckych kruhoch koncept reformy cirkvi stal podozrivým, ak nie priamo tabu. Katolíci nereformovali, ale udržiavali veci tak, ako stále boli. *Semper idem* (stále to isté), biskupské motto kardinála Alfreda Ottavianiho, ktorý stál na čele Dikastéria pre náuku viery (*Sanctum officium*) počas Druhého vatikánskeho koncilu, je toho skvelým príkladom. Hoci téma reformy sa v teologických kruhoch znovu objavila už v devätnástom storočí (napr. Johann Adam Möhler, John Henry Newman), obrat nastal až v polovici dvadsiateho storočia, po tom, čo francúzsky dominikán Yves Congar vydal knihu, v ktorej predstavil kritéria pravej a nepravej reformy v cirkvi.¹⁵ V tomto prelomovom diele Congar trval na tom, že cirkev je vždy predmetom autentickej reformy a že takáto reforma musí byť úprimná vo svojej kritike a pevne zakorenená vo veľkej tradícii cirkvi. Po stáročiach mlčania Congar tak znova uviedol koncept reformy cirkvi do teologickej rozpravy. Je zaujímavé, že arcibiskup Angelo Roncalli, budúci pápež Ján XXIII., sa s knihou oboznámil počas svojej služby ako nuncius vo Francúzsku (1944-1953). Po jej prečítaní sa vraj spýtal,

¹³ Pozri John W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Cambridge: Harvard University Press, 2008, s. 17.

¹⁴ Pozri Christopher M. BELLITTO, *Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II*. New York: Paulist Press, 2001.

¹⁵ Pozri Yves M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris: Cerf, 1950.

„Reforma cirkvi: je také niečo skutočne možné?“¹⁶ Je zrejme, že Congarove myšlienky Jána XXII. zaujali – a nielen tie o reforme cirkvi, ale aj o laických veriach a ekumenizme – lebo Congara spravil oficiálnym poradcom koncilu (*peritus*).¹⁷

Problematika obnovy a reformy cirkvi bola v centre koncilových rozpráv a kľúčové miesto jej prináleží aj v koncilových dokumentoch. Tie nabádajú k obnove cirkvi, liturgie a zasväteného života.¹⁸ Z lingvistického hľadiska koncil síce dal prednosť výrazom *renovatio* a *instauratio*, ktoré sa prekladajú slovom „obnova“. Výraz „reforma“ (*reformatio*) sa vyskytuje len raz.¹⁹ Napriek tejto preferencii pre jemnejší slovník, to, čo si koncil v skutočnosti žiadal, je legitímne nazvať reformou. Nešlo mu len o oživenie, posilnenie alebo vynovenie, ale v niektorých prípadoch aj o premenu, o zmenu k lepšiemu v zmysle nápravy a odstránenia nedostatkov. Najviac je to viditeľné v dokumentoch o liturgii a ekumenizme. Menej dramaticky sa to však dá postrehnúť na miestach, kde sa koncil odklonil od neoscholastického *status quo* a predostrel veci z pohľadu širšej a hlbšej tradície cirkvi, avšak bez toho, aby na to čitateľa upozornil.

Druhý vatikánsky koncil bol preniknutý duchom obnovy a reformy. „Duch koncilu“ sa z tohto pohľadu môže definovať ako „intelektuálny a duchovný impulz na obnovu, ktorý prenikal koncil ako taký, a ktorý z neho následne prúdi.“²⁰ Tento duch preniká koncilové dokumenty a dá sa v nich rozpoznať.²¹

Nabádanie k obnove a reforme cirkvi patrí k jedným z najdôležitejších prínosov koncilu pre cirkev. To, že cirkev potrebuje ustavičnú reformu (UR 6), je znovuobjavením starej pravdy, že *ecclesia semper reformanda est*. Nie je to len protestantský slogan. Je to kresťanská pravda. Jej aktuálnosť sa nikdy neskončí, lebo cirkev je putujúcim spoločenstvom, ktoré ešte nedorazilo do cieľa (*Lumen gentium* 48). Počas svojho pozemského putovania bude stále potrebovať vnútornú obnovu a reformu svojich štruktúr. Po Svätom písme je Druhý vatikánsky koncil pre dnešnú cirkev najvhodnejším referenčným bodom do diskusií o obnove a reforme cirkvi, ktoré sú dnes potrebné, a hlavne pre kroky, ktoré by k tomu viedli. Obnova a reforma cirkvi by sa mali predstaviť ako implementácia koncilu.

¹⁶ Pozri Paul PHILIBERT, „Translator’s Introduction,“ in Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, Collegeville: Liturgical Press, 2011, s. xi.

¹⁷ Na tému prínosu Y. Congara do Druhého vatikánskeho koncilu pozri Gabriel FLYNN, „Yves Congar at Vatican II: The Reception of the Council and the on-going Challenge of Reform,“ *Ecclesiology* 13, č. 1 (2017): 32-54.

¹⁸ Pozri Peter DE MEY, „Church Renewal and Reform in the Documents of Vatican II: History, Theology, Terminology,“ *The Jurist* 71 (2011): 369-400. <https://doi.org/10.1353/jur.2011.0026>; Gerald O’COLLINS, „Does Vatican II Represent Continuity or Discontinuity,“ *Theological Studies* 73, č. 4 (2012): 768-794, hlavne 770-777. <https://doi.org/10.1177/004056391207300402>

¹⁹ „Kristus nabáda putujúcu Cirkev na túto ustavičnú reformu (*perennem reformationem*), ktorú ako ľudská a pozemská ustanovizeň neprestajne potrebuje . . .“ (*Unitatis redintegratio* 6)

²⁰ Hermann J. POTTMEYER, „A New Phase in the Reception of Vatican II,“ in *The Reception of Vatican II*, ed. Giuseppe Alberigo – Jean-Pierre Jossua – Joseph A. Komonchak, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987, s. 41.

²¹ K problematike „ducha koncilu“ pozri Martin MADAR, „The ‘Spirit of the Council’ and the Legacy of the Council Today,“ in *The Legacy and Limits of Vatican II in an Age of Crisis*, ed. Catherine E. Clifford et al., Collegeville: Liturgical Press, 2025, s. 21-35.

3. Písmo v živote veriacich

Druhý vatikánsky koncil považoval Sväté písmo za jeden z nosných pilierov obnovy cirkvi, ktorú si predsavzal. Čo sa týka pohľadu na Písmo a jeho úlohu v živote cirkvi, sa prínos koncilu dá zhrnúť v troch bodoch. Koncil odobril kritický prístup k štúdiu Písma, a to ráznejšie než Pius XII. v svojej encyklike *Divino afflante Spiritu* (1943). Koncil chápal Písmo ako dušu teológie (*Dei verbum* 24) a nabádal, aby prístup k nemu bol široko dostupný všetkým veriacim (*Dei verbum* 22).

Vďaka koncilu je dnes bežné, že laici Písmo čítajú, modlia sa s ním, učia sa o ňom a počúvajú homílie zamerané na výklad Božieho slova. Veľa sa dá zlepšiť, ale výzva koncilu, aby všetci v cirkvi často čítali Písmo ako prostriedok spoznania Krista (*Dei verbum* 25), je krok správnym smerom. Je ťažko predstaviteľné, že by sa vrátili časy, keď prístup k Písmu a jeho poznanie bolo výsadou kňazov a rehoľníkov, ako to bolo pred koncilom. Čo sa týka otázky, aké miesto má mať Písmo v živote veriacich, sa aktuálnosť Druhého vatikánskeho koncilu nikdy neskončí.

4. Tradícia: jej chápanie a rozšírenie

Druhý vatikánsky koncil sa zaslúžil o obnovu katolíckej teológie z hľadiska obsahu a metódy.²² Koncil bol vyústením úsilia o obnovu cirkvi vo všeobecnosti a osobitne o obnovu v teológii.²³ Toto úsilie malo korene v obnovných hnutiach z konca 19. a prvej polovice 20. storočia (biblické, patristické, liturgické a ekumenické). Tie sa rôzne zaslúžili o takzvaný návrat k prameňom (*ressourcement*) a následne ukázali, že kresťanská tradícia je širšia a hlbšia, než ako ju prezentovala neoscholastika.²⁴ Výdobytky tohto návratu k prameňom si koncil v značnej miere osvojil. Stali sa jeho charakteristickou črtou, akoby jeho ochrannou známkou. Je paradoxom, že Druhý vatikánsky koncil je revolučný nie v tom, že hovorí niečo nové, ale v tom, že objavuje to, čo bolo zabudnuté. Či sa to týka teológie zjavenia, tradície, ekleziológie alebo liturgie, koncil rozšíril obzor tým, že znovuobjavil bohatstvá teologického myslenia z prvého tisícročia.

Kanadský teológ Gilles Routhier vysvetľuje, že ako akt tradície a recepcie, Druhý vatikánsky koncil bol aktom opätovného vyjadrenia (re-expression) doktríny. Týmto koncil nadviazal na svojich predchodcov, ktorí predstavili vieru cirkvi v novom kontexte a pre nových poslucháčov.²⁵ Len ťažko možno dostatočne zdôrazniť, aké dôležité je učenie koncilu, že tradícia sa vyvíja (*Dei verbum* 8). Je ne-

²² Pozri Martin MAĎAR, „Metóda v teológii,“ in *Vydajte dôvod vašej nádeje: Vybrané témy z fundamentálnej teológie*, ed. Pavol Hrabovecký – Martin Maďar, Brno: CDK, 2023, s. 251-298.

²³ Pozri Ľubomír ŽÁK, „Prínos II. vatikánskeho koncilu k obnove katolíckej teológie a jej metódy,“ *Studia Theologica* 21, č. 4 (2019): 35-73. <https://doi.org/10.5507/sth.2020.014>

²⁴ Pozri Gabriel FLYNN – Paul D. MURRAY, eds., *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.001.0001>; Jürgen METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, New York: T&T Clark, 2010.

²⁵ Gilles ROUTHIER, „Vatican II and the Theology of Reception,“ in *The Oxford Handbook of Vatican II*, ed. Catherine E. Clifford – Massimo Faggioli, New York: Oxford University Press, 2024, s. 337. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198813903.013.17>

správne si ju predstavovať ako zatvorenú knihu, ale ako živý organizmus, ktorý potrebuje neustálu aktualizáciu.

Správne chápanie tradície je dnes jednou z najpálčivejších teologických otázok. Hrá kľúčovú rolu v mnohých sporoch a polemikách vo vnútri cirkvi. Sú takí, ktorí prízvukujú, že učenie cirkvi je nemenné a že cirkevné inštitúcie a spôsoby kresťanského života sú nadčasové a posvätné. V ich ponímaní už nič nemožno dodať k tomu, čo sa v minulosti povedalo alebo spravilo. Tradíciu chápu ako reprodukovanie a opakovanie minulosti. Prijemcovia tradície nehrajú v procese recepcie žiadnu tvorivú úlohu, ale sú pasívni ako oslávenec, ktorý prijíma darček k narodeninám. Darček síce zmení vlastníka, ale v prenose od darujúceho k prijímajúcemu ostáva v podstate nezmenený. Z tohto opisu je vidno, že tým, ktorí takto zmýšľajú, je koncilová teológia tradície vzdialená a neosvojená. Taktiež sa zdá, že nepoznajú dejiny cirkvi a odmietajú výdobytky súčasnej hermeneutiky, alebo s nimi nie sú oboznámení.

Christopher Bellito píše: „Predstava, že cirkev sa nemení a ani nemôže meniť je v zásade ahistorická a odporuje najstarším udalostiam vo vývoji dogmy cirkvi, najmä prvým koncilom.“²⁶ Vyhlásenie Johna Henryho Newmana za doktora cirkvi je príležitosťou na štúdium jeho prínosu do problematiky vývoja doktríny a taktiež na osvojenie si učenia Druhého vatikánskeho koncilu o tradícii. Druhý vatikánsky koncil je zjavne stále aktuálny a keďže nikdy neprestaneme byť tvorcami dejín, koncil sa svojou aktuálnosťou nikdy neskončí. Tradícia sa nikdy neprestane vyvíjať.

5. Dialóg

Počas 19. storočia, a v niektorých prípadoch až do koncilu, oficiálni predstavitelia Katolíckej cirkvi odporovali významným črtám spoločenského a politického poriadku modernej doby, medzi ktorými boli demokracia, sloboda slova, sloboda tlače a náboženská sloboda. Tieto črty moderného sveta označovali slovom *liberalizmus* a odsudzovali ich. Katolíci, ktorí ich podporovali a snažili sa ich zosúladiť s katolíckou vierou, boli zavrňovaní ako modernisti.²⁷ Druhý vatikánsky koncil však ponúkol iné ohodnotenie moderného sveta, ako to bolo v tom čase bežné. Vo vyslovene konfrontačnom prístupe k modernému svetu nepokračoval, ale ponúkol jeho pozitívnejšie ohodnotenie vyznačujúce sa väčšou nuansou než boli katolíci dovtedy zvyknutí. Koncil na veriacich naliehal, aby so svetom vstúpili do dialógu. Namiesto jednorazového odmietnutia a odsúdenia moderného sveta koncil vyhlásil, že poslaním veriacich je „ustavične skúmať znamenia čias a vysvetľovať ich vo svetle evanjelia“ (*Gaudium et spes* 4). Koncil katolíckych veriacich usmernil, aby si postoj dialógu osvojili aj voči nekatolíckym kresťanom a veriacim z iných náboženstiev.

Tento podnet k dialógu *ad extra* bol v pokoncilovej cirkvi celkom dobre prijatý. Katolíci vstúpili do bilaterálnych a multilaterálnych dialógov s nekatolíckymi cirkvami a kresťanskými spoločenstvami, výsledkom ktorých bolo zblíženie sa v otázkach doktríny a praxe. Spoločná ekumenická modlitba sa stala bežným

²⁶ BELLITO, *Renewing Christianity*, 211.

²⁷ Pozri O'MALLEY, „The Long Nineteenth Century,“ in *What Happened at Vatican II?*, s. 53-92.

javom. Dialóg sa začal praktizovať aj s nekresťanskými náboženstvami. Pokonciloví pápeži a biskupi sa stali horlivými zástancami demokracie a slobôd, na ktorých stojí moderná spoločnosť.

Vo vnútri cirkvi sa však dialóg ako *modus vivendi et operandi* veľmi neujal. Aj po koncile sa pokračovalo viac-menej v silne vertikálnom prístupe k vzťahom, pri ktorom tí postavení vyššie v cirkevnej hierarchii robili rozhodnutia sami a tí pod nimi sa s ich rozhodnutiami mali vnútorne stotožniť a poslušne ich prijať. Konzultácia všetkých zainteresovaných, dialóg, načúvanie, budovanie konsenzu a rozhodovanie sa praktizovali len v niektorých rehoľných spoločenstvách, kde majú hlboké korene.²⁸ Posledné desaťročie však prinieslo silný podnet k dialógu vo vnútri cirkvi skrze nabádanie k synodalite. Dialóg, načúvanie a rozhodovanie sú v centre synodálnej praxe.²⁹ Dialóg sa tak dostáva do pozornosti ako prostriedok na zveľaďovanie *communio* v cirkvi. Praktizovať skutočný dialóg je však náročné. Základným predpokladom je, že všetky strany musia od začiatku uznať, že sa od iných môžu sami niečo naučiť.

Dialóg je ďalším prínosom Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý stále čaká na hlbšie prijatie. Jeho aktuálnosť nepominula. V čase, keď Katolícka cirkev zažíva snáď bezprecedentnú polarizáciu vo svojom vnútri, sa dialóg javí ako ten správny krok. Vieme, že prístup zhora-nadol len ťažko dokáže živiť rovnosť všetkých pokrstených v cirkvi, ktorá je základom krstnej ekleziológie koncilu. Nasledujúce tri roky, ktoré sú vyhradené implementácii Záverečného dokumentu Synody o synodalite, sú príležitosťou na osvetu o koncile a o synodalite ako o jednom zo súčasných spôsobov jeho recepcie. Kiežby sme túto šancu nepremrhali!

6. Odvaha

Odvaha (alebo sila) je jedným z darov Ducha svätého. Je opakom strachu a nerozhodnosti. Druhý vatikánsky koncil bol udalosťou, pri ktorej odvaha hrala kľúčovú rolu. To, že ho pápež Ján XXIII. vôbec zvolal, bolo niečo odvážne. Vzhľadom na cirkevnú klímu predchádzajúcich desaťročí odmietnuť dve prípravné schémy a požadovať, aby do nich bolo začlenené viac než len neoscholastická teológia, si vyžadovalo odvahu. Túto odvahu je vidno aj v *ressourcement* a *aggiornamento*, ktoré biskupi presadzovali, a najmä v záväzku viesť dialóg i inými kresťanmi, nekresťanmi, a v podstate s celým svetom. Vyžadovalo si to odvahu nielen učiť, že tradícia sa vyvíja, ale ju aj tak smelo rozvíjať v čase, keď pre katolíkov bolo bežné nástojiť, že ich viera a prax sú nemenné. Táto odvaha je v podstate presvedčením, že Duch svätý je prítomný pri každej generácii v dejinách a vedie ju rovnako, ako viedol tie predošlé.

Veľká väčšina katolíkov za posledných šesťdesiat rokov považovala Druhý vatikánsky koncil za dar. Tí z pomedzi nich, ktorí mali možnosť spoznať, ako koncil prebiehal, sa ním inšpirovali. Žijeme v dobe, keď cirkev potrebuje nájsť nové spô-

²⁸ Pozri Jos MOONS, ed., *Witnesses of Synodality: Good Practices and Experiences*, New York: Paulist Press, 2024.

²⁹ Pozri Cyril DUNAJ et al., *Počúvajme, čo Duch hovorí cirkvám: Malý sprievodca synodalitou*, Bratislava: Nové Mesto, 2025.

soby na uskutočňovanie svojho poslania. Všetci, ktorým na to záleží, sa aj dnes môžu inšpirovať koncilom a jeho odvahou, ktorú preukázal. Jeho aktuálnosť sa nikdy neskončí.

7. Záver

V týchto úvahách som sa zaoberal otázkou, či má ešte Druhý vatikánsky koncil čo povedať dnešnej cirkvi. Predstavil som niekoľko bodov, na základe ktorých som odpovedal na danú otázku kladne. Aj po šesťdesiatich rokoch od jeho ukončenia je koncil v mnohom stále aktuálny. Čo sa týka jeho podnetu k obnove a reforme cirkvi, jeho odporúčania, aby Písmo bolo široko dostupné všetkým veriacim, jeho učenia o tradícii, nabádania k dialógu a všeobecného postoja odvahy sa aktuálnosť koncilu nikdy neskončí. Druhý vatikánsky koncil ostáva šancou na reformu štruktúr a života cirkvi, ktorú biskupi na koncile považovali za nevyhnutnosť.

Zo šesťdesiatročného odstupu sa dá zhodnotiť, že väčšina katolíkov považuje koncil za dar, ale tiež za výzvu pre cirkev. Kvôli komunizmu sme na Slovensku neboli dejiskom pokoncilového vývoja tak ako krajiny západnej Európy a Severnej a Južnej Ameriky. Počiatkové nadšenie z koncilu sme nezakúsili tak ako inde vo svete. Podarilo sa nám celkom úspešne uskutočniť liturgickú reformu, no prvé etapy prijatia koncilu sa udiali viac-menej bez našej účasti.

Dnes, viac než tridsať rokov po páde komunizmu, aj cirkev na Slovensku môže mať slovo v procese prijatia Druhého vatikánskeho koncilu, ktorý stále pokračuje. Implementácia záverečného dokumentu Synody o synodalite, ktorá bude prebiehať do roku 2028, je príležitosťou, aby sme sa pokúsili dobehnúť to, čo sme pri prijatí koncilu zmeškali.

BIBLIOGRAFIA:

BELLITTO, Christopher. *Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II*. New York: Paulist Press, 2001.

CONGAR, Yves M.-J. *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Paris: Cerf, 1950.

DE MEY, Peter. „Church Renewal and Reform in the Documents of Vatican II: History, Theology, Terminology.“ *The Jurist* 71 (2011): 369-400. <https://doi.org/10.1353/jur.2011.0026>

Dunaj, Cyril et al. *Počúvajte, čo Duch hovorí cirkvám: Malý sprievodca synodalitou*. Bratislava: Nové Mesto, 2025.

FAGGIOLI, Massimo. „*Evangelii Gaudium* as an Act of Reception of Vatican II.“ In *Pope Francis and the Future of Catholicism: Evangelii Gaudium and the Papal Agenda*, ed. Gerard Mannion. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 38-54. <https://doi.org/10.1017/9781316529621.004>

FLYNN, Gabriel – MURRAY, Paul D. eds. *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552870.001.0001>

HINZE, Bradford E. „A Decade of Disciplining Theologians.“ In *When the Magisterium Intervenes: The Magisterium and Theologians in Today's Church*, ed. Richard R. Gaillardetz. Collegeville: Liturgical, 2012, s. 3–39.

KÜNG, Hans – SWIDLER, Leonard. *The Church in Anguish: Has the Vatican Betrayed Vatican II?* San Francisco: Harper & Row, 1987.

MAĎAR, Martin. „Interpretácia a implementácia koncilu: od pápeža Pavla VI. po Františka.“ In *Kľúče ku koncilu: ako dnes chápať a žiť Druhý Vatikánsky koncil*, ed. Pavol Hrabovecký. Bratislava, Postoj Media, 2025, s. 67–75.

MAĎAR, Martin. „Metóda v teológii.“ In *Vyďajte dôvod vašej nádeje: Vybrané témy z fundamentálnej teológie*. ed. Pavol Hrabovecký – Martin Maďar. Brno: CDK, 2023, s. 251–298.

MAĎAR, Martin. „Pápež František a prijatie Druhého vatikánskeho koncilu.“ *Verbum* 31, č. 2 (2020): 37–57.

MAĎAR, Martin. „Synodalita oživuje prijatie ekleziológie Božieho ľudu a teológie miestnej cirkvi,“ *Verba Theologica* 22, č. 1 (2023): 20–34. <https://doi.org/10.54937/vt.2023.22.1.20-34>

MADAR, Martin. „The ‘Spirit of the Council’ and the Legacy of the Council Today.“ In *The Legacy and Limits of Vatican II in an Age of Crisis*, ed. Catherine E. Clifford et al. Collegeville: Liturgical Press, 2025, s. 21–35.

METTEPENNINGEN, Jürgen. *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. New York: T&T Clark, 2010.

O'COLLINS, Gerald. „Does Vatican II Represent Continuity or Discontinuity.“ *Theological Studies* 73, č. 4 (2012): 768–794. <https://doi.org/10.1177/004056391207300402>

O'MALLEY, John W. *What Happened at Vatican II*, Cambridge: Harvard University Press, 2008.

MOONS, Jos, ed. *Witnesses of Synodality: Good Practices and Experiences*. New York: Paulist Press, 2024.

PETRÁČEK, Tomáš. „Druhý vatikánsky koncil, hermeneutika kontinuity a pontifikát pápeže Benedikta XVI.“ *Verba theologica* 15, č. 1 (2016): 5–24.

PHILIBERT, Paul. „Translator's Introduction.“ In Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, Collegeville: Liturgical Press, 2011, s. xi.

POTTMEYER, Hermann J. „A New Phase in the Reception of Vatican II.“ In *The Reception of Vatican II*, ed. Giuseppe Alberigo – Jean-Pierre Jossua – Joseph A. Komonchak. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987, s. 27–43.

ROUTHIER, Gilles. „Vatican II and the Theology of Reception.“ In *The Oxford Handbook of Vatican II*, ed. Catherine E. Clifford – Massimo Faggioli. New York: Oxford University Press, 2024, s. 333–345. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198813903.013.17>

WEIGEL, George. *To Sanctify the World: The Vital Legacy of Vatican II*, New York: Basic Books, 2022.

ŽÁK, Lubomír. „Přínos II. Vatikánského koncilu k obnově katolické teologie a její metody.“ *Studia Theologica* 21, č. 4 (2019): 35–73. <https://doi.org/10.5507/sth.2020.014>

Martin Maďar, PhD

Fakulta humanitných a prírodných vied

Katedra teológie

Xavier University

3800 Victory Parkway

Cincinnati, OH 45207

USA

madarm@xavier.edu



Aggiornamento: poznámky ke koncilní hermeneutice

Aggiornamento: Notes on Conciliar Hermeneutics

LUCIE KOLÁŘOVÁ

Teologická fakulta JU v Českých Budějovicích
Katedra teologických věd

Abstract:

Following the author's long-term and continuous professional reflection on the Second Vatican Council, this article focuses on the issue of conciliar hermeneutics, i.e. hermeneutics of the council and post-conciliar hermeneutics about the council. What – after sixty years – do its legacy and possible relevance amount to? The line followed includes both the question of the epistemology and methodology of the council itself and the possibilities of current understanding, which should go beyond mere passive receptivity and formal reference to the conciliar texts. Particularly the following aspects are the subject of attention: orientation to the contemporary world and how the council is interwoven with the times; the council as a venue for mutual communication; the connection of the texts and their interpretation to hermeneutic pre-understanding; the risk of ideologizing interpretations. The key to conciliar hermeneutics is the self-definition of the council as pastoral, which is understood as theological – as part of the faith expressed by the council. Although the specific contemporaneous problems which the council reflects upon are no longer relevant today in the same way, the rehabilitation of the secular world and the legitimacy of a social-scientific perspective in theology have proven to be turning points of timeless validity.

Keywords: hermeneutics; Second Vatican Council; theology, anthropology; image of the church; pastoral; ideology; social-science perspective; legacy and message

Úvod

Druhý vatikánský koncil nepřestává být předmětem odborného zájmu, jak je rychle patrné při pohledu na úctyhodný textový korpus, který vznikl v průběhu uplynulých šedesáti let jako kolektivní dílo teologů a jejich urputné snahy dobrat se adekvátního pochopení tohoto koncilu.

Širším východiskem pro koncept článku je podivení a pochybnost. Podivení nad tím, jak často se s automatickým nárokem na jakési definitivní zajištění zaštiťujeme v církevním, a zejména teologickém prostředí odkazy na konkrétní místa textů koncilních dokumentů. Co přesně mají tyto odkazy legitimizovat? A pochybnost, zda něco řeší případné další analýzy koncilních textů, když tyto byly analyzovány a komentovány již natolik důkladně, že z nich žádná nová „místa“ vykutat nelze. Pokud jsme se s církví někde zasekli, vtírá se otázka, zda by nebylo zapotřebí nového koncilu. Vždyť co jsme z toho posledního doposud nedokázali implementovat, to se nám beztak už sotva podaří. Svět se mezitím zase proměnil a četné otázky, které druhý vatikánský koncil slavnostně nastolil, nejsou otázkami dnešního člověka. Kromě zastaralosti se mohou zdát i banální, a dojemná pozornost, kterou kupříkladu pastorální konstituce *Gaudium et spes* věnovala lidskému životu v jeho každodennosti, mnohé ze své dojemnosti ztratila.

Ptáme-li se po odkazu, dopadu či aktuálnosti druhého vatikánského koncilu, nemělo by v první řadě jít o textové analýzy koncilních dokumentů jako takové, ať už v podobě opakování starých, nebo nacházení nových, zatím nepovšimnutých míst naléhavé teologické evidence, která nám jako *loci theologici* svého druhu černé na bílém jasně ukazují, jak věci JSOU, směrodatná a závazná. Nejde ale asi ani o potřebu dalšího koncilu, pakliže by přetrvával habitus dělat z textů neprůstřelný štít, pouze by se vyměnily staré texty za nové. Naopak je možné položit si otázku, zda dnes v církvi něco důležitého nepostrádáme? Otcové na koncilu určitým způsobem jednali a něco při tom riskovali. Pokud koncilní hermeneutika – rozборы, výklady, interpretace, komentáře – pracuje s finálními, odsouhlasenými a přijatými koncilními texty, je to na jedné straně zcela pochopitelné, na druhé straně to ale může znamenat past. To, co na jednání koncilních otců bylo inovativní, se ztrácí, recepce koncilu snadněji přechází k mechanickému opakování a memorování míst a formulací, považovaných za směrodatné. S jistotou lze říci, že toto záměrem koncilu nebylo.

Koncilní hermeneutika se ovšem může zaměřit na koncil jako celek. Dominantním se pak stává obraz církve, která se vydala na cestu a nebála se toho, že pravda může být zprostředkovávána pouze relativními kroky. Copak to není bytostně teologické?! Heuristika postupu je zde proto následující: vzdát se toho, co je po ruce zdánlivě jednoznačné a nezpochybnitelné, onen „odkaz na konkrétní místo v textu“, a pokusit se konceptualizovat kontext jako to, co je sice hůře uchopitelné, ale bez čeho se zdá nemyslitelné porozumět odkazu koncilu. Koncilní *aggirramento* je mottem uvažované teologické (meta)hermeneutiky zahrnující některé ze základních myšlenkových pilířů koncilu a epistemologie koncilu: orientace na současný svět, koncil jako dějiště vzájemné komunikace, srostlost koncilu s dobou, problematika pozadových hermeneutických představ a předpokladů vázaných na ten který výklad a další. Cílem je přispět alespoň několika poznámkami k systematické odpovědi na fundamentálněteologickou otázku, jaký hermeneutický přístup byl koncilu vlastní a v čem spočívá jeho dlouhodobá relevance.

Vpuštění sociálněvědní perspektivy do teologie

Předmětem důkladného zkoumání v rámci přípravy na druhý vatikánský koncil byly moderní podmínky víry, náboženské praxe a vitality křesťanství. Ve svém

proslovu u příležitosti slavnostního zahájení koncilu hovoří papež Jan XXIII. o vhodných aktualizacích (*aggiornamenti*).¹ *Aggiornamento*, významově opsáno jako zdnešnění, zesoučasnění, otevření se době, se stává mottem koncilu a někteří jej pojímají jako základní kritérium teologické interpretace tohoto koncilu.² Koncil se výslovně vztáhl ke společenskému kontextu, a zdá se, že tak by také měl být čten, má-li být pochopen ve svém záměru. Program *aggiornamenti* a zaměřenosti k sociální realitě explicitně ztělesňuje pastorální konstituce *Gaudium et spes*. Ansgar Kreutzer přesvědčivě dokládá, že a jak kompetentní práce s tímto textem vyžaduje reflektovaný přístup interdisciplinární, především pak sociálněvědní.³

Z fundamentálněteologického hlediska nemůže sociálněvědní a celkově interdisciplinární rovina textu *Gaudium et spes* nahradit teologický výklad, který pro koncilní dokumenty pochopitelně zůstává primární. Sociální perspektiva nicméně zásadně pozměnila styl teologické reflexe, zasazující se raději o soudobost evangelia pocházejícího z jiné doby, než aby se s nadčasovými věčnými pravdami se světem mýjela. Sociálněvědní kategorie pomáhají usadit teologii do života a vyjímají ji z metafyzického konstruktů o světě. Ozřejmují, k jakému konkrétnímu světu se vztahujeme a co to s sebou nese pro život z víry. Co znamenalo „otevření se katolické církve současné době“ v šedesátých letech dvacátého století? Pojem kultura nabyl dějinných a společenských obrysů a v textu se pracuje s jeho sociologickým a etnologickým významem,⁴ který slouží k orientaci a aktualizaci křesťanství. Zatímco víceméně homogenní středověké paradigma znamenalo, že naprostá většina lidí sdílela stejný základní obraz *Boha, obraz světa, obraz člověka* a s tím spojené ideje a hodnoty, moderní různost kultur a pluralismus postavilo křesťany do diametrálně odlišné pozice. Konstituce *Gaudium et spes* tento zjištěný stav nedémonizuje, nerozporuje, uznává jej jako reálný a dokonce teologicky jako dobrý.⁵

Pokud měl být program koncilu dodržen, konstituce *Gaudium et spes* věnovaná církvi v dnešním světě nemohla opomenout žádný podstatný znak moderních společností. Tyto znaky v době koncilu pochopitelně neoznačovaly nějaké poslední výstřelky, právě naopak: sekularizace, funkční diferenciaci sociálních oblastí či evoluční mentalita jsou v danou chvíli v procesu dokonce již po několik staletí. Aktuální se tedy stávají především pro katolickou církev, která svolává koncil, aby – vůbec poprvé – překročila konfrontační a odmítavý postoj vůči modernitě, jehož vyvrcholení představoval první vatikánský koncil s dozvuky ultramontanismu v první polovině dvacátého století. Takové výrazné opoždění církve za dobou má mnohé a mnohokrát analyzované příčiny, samo o sobě však

¹ II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI., ed. Ctirad V. Pospíšil, Kostelní Vydří: Karlovo nakladatelství, 2013, s. 58.

² Michael BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*, Paderborn: Schöningh, 2007, s. 73–139, 375–437. <https://doi.org/10.30965/9783657763177>

³ Ansgar KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft: Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck: Tyrolia, 2006, s. 326–332.

⁴ *Gaudium et spes*, čl. 53.

⁵ *Gaudium et spes*, čl. 34, 44.

dozajista nevyjadřuje metodologicky normativní a následováníhodný postoj církve jako celku. Tradice znamená předávání, nikoli stagnování.⁶

V souladu s nosnou intencí *Gaudium et spes* bylo v podstatě nemožné neintegrovat změny, které kulturu modernity prostě charakterizují. Většina koncilních otců si byla vědoma toho, že teologie jako sólové počínání, izolovaná od dění ve společnosti a v kultuře, by napříště jen stěží obstála. Hans-Joachim Höhn to po více než čtyřiceti letech při zpětném pohledu na koncil vyjadřuje decentní pointou: „Každý, kdo o církvi přemýšlí v dnešní společnosti, musí při tom rozumět nejen něčemu o církvi a jejím dogmatickém sebepojetí. Kdo nerozumí zároveň také něčemu o společnosti, nevyzná se v jejích strukturách a transformačních procesech, nepochopil nic o místě a úkolech církve v dnešním světě, a nerozumí proto nakonec ani ničemu o církvi.“⁷ Modernizační záměr konstituce vyžadoval a vyžaduje modernizačně-teoretické čtení otevírající přístup ke kritické recepci koncilního textu. Ten nezamýšlel nic menšího než době odpovídající ztvárnění toho, co je věcí křesťanství, a na věci evangelia založenou interpretaci toho, jaká je (pro křesťany) doba. Nebo jinak řečeno: koncil se ptal po okolnostech soudobé praxe víry a zkoumal, jak může víra přispět ke správnému pochopení doby.

Opožděná rehabilitace světa

Pozitivní programovou zaměřeností ke společenské realitě usiluje klíčový dokument zatím posledního koncilu o ustavení vztahu mezi katolickou církví a moderní společností, a tím zůstává v linii péče o znovuuurčení dávno etablovaného vztahu mezi „církví“ a „světem“. Toto znovuuurčení je pochopitelně determinováno již zmíněnými předcházejícími dějinami a musí být do značné míry chápáno jako reakce na ně. Mám na mysli zejména ekleziologické (ne)zpracování Velké francouzské revoluce a jejích následků, které Klaus Schatz nazývá „formováním identity církve tím, že se stahuje do sebe“⁸, a dále události kolem takzvané modernistické krize, o níž Arnold Claus říká, že „byla nakonec skutečně krizí modernizace teologie“⁹. Souvislost s koncilem probíhajícím v šedesátých letech dvacátého století, který se pokouší překonat staré resentimenty, je očividná. Právě tento faktor opožděné satisfakce snad umožňuje – prvotně z psychologického hlediska – pochopit, že a proč bylo koncilní promoderní nadšení zároveň také nekritické, naivní až jednostranné, a jako takové ambivalentní. A pro část věřících dokonce nepřijatelné.

Známým představitelem skeptického přístupu k programu *aggiornamenta* je bezesporu Joseph Ratzinger. Ten odmítá, že by koncil znamenal nějaký absolutní nový počátek (zřejmě reminiscence na přednášku Karla Rahner z r. 1965 s názvem *Koncil – nový počátek*)¹⁰. Zdánlivou novost chápání víry dával do souvislosti

⁶ Hans WALDENFELS, *Kontextová fundamentální teologie*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 553–554, 567–568.

⁷ Hans-Joachim HÖHN, Recherche – Rezension, in *Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, Dezember/2008, Nr. 12, Spalte 1408/1409.

⁸ Klaus SCHATZ, *Kirchengeschichte der Neuzeit II*, Düsseldorf: Patmos, 1989, s. 14.

⁹ Arnold CLAUS, *Malé dějiny katolického modernismu*, Praha: Vyšehrad, 2014, s. 23.

¹⁰ Karl RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss der II. Vati-*

s novostí pragmatiky a příslušných dějinných kontextů, hovořil o novověkých zúženích, zdůrazňoval hermeneutiku kontinuity. Mnohé naděje, které koncil vzbuzoval, považoval přinejmenším za přebujelé.¹¹ Už v jeho raném díle *Einführung in das Christentum* z r. 1968, které bylo vnímané jako otevřené, dobře přístupné, komunikativní a stalo se dokonce jakýmsi teologickým bestsellerem, veřejnou knihou s nezanedbatelným společenským vlivem, je *aggiornamento* – v daném kontextu překvapivě – podezřelou kategorií, spojeno s hrozbou relativizace pravdy. Ratzinger se obává, že si otevřenost době vybere svou daň v podobě zaprodanosti módním idejím, křesťanství se vyprázdní, víra se stane povrchní.¹² Zpětně to potvrzuje i Ratzingerova předmluva k opětovnému vydání díla v r. 2000, z níž vyvstává obrodné koncilní hnutí a jeho zaměřenost na současnost s její sociální realitou ponejvíc jako plod podivné syntézy mezi křesťanstvím a marxismem, „nové splývání církve a světa ve znamení revoluce“¹³, znamenající upřednostnění politiky a hospodářství před pravdou, spásou, vykoupením.¹⁴

Nejde však pouze o ty, pro které byly či jsou výhrady vůči *aggiornamentu* prostředkem pro ideologické potírání marxismu, teologie osvobození, levicového smýšlení, nebo – tak jako dnes – progresivismu, environmentalismu a dalších konceptů vnímaných jako ohrožujících. Kritické hlasy zazněly i od těch, kteří *aggiornamento* nepovažovali za nebezpečnou snahu držet krok s krátkodechými trendy a kteří se nenechali vést strachem a obavami. Přílišný optimismus vůči projektu moderny byl v době konání koncilu totiž již sám zpozdlý. Edward Schillebeeckx, belgický teolog liberálního smýšlení, neformální poradce nizozemských biskupů účastných koncilu, který stál na straně koncilu celým svým srdcem a chápal ho jako příležitost pro církev k nalezení nové důstojné pozice ekvivalentní k demokratické a občanské společnosti, konstatuje realisticky: „První vatikánský koncil byl církevním shromážděním feudální hierarchie, přežívající v moderním světě, zatímco druhý vatikánský koncil byl církevním shromážděním v rámci horizontu občanstva, koncilem, na němž římskokatolická církev dohnala svůj společensko-kulturní rest vůči občanským svobodám, nicméně (a to je ironie dějin) v okamžiku, kdy začal západní svět se závažnou kritikou společensko-politických stinných stránek liberálního občanství.“¹⁵

Pro *aggiornamento* ovšem nevedla cesta zpět, bylo třeba akceptovat vlastní zpozdllost. Křesťanství neexistuje v žádném zázvěti, svět je jeho autentickým prostorem. Druhý vatikánský koncil v sebezáchovném pohybu rehabilitoval svět jako základní fundamentálněteologickou perspektivu. Nešlo jen o nutnost dorozumě-

kanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg i. Br.: Herder, 1966.

¹¹ Siegfried WIEDENHOFER, *Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2016, s. 60, 83, 196, 202, 531, 544 aj.

¹² Lucie KOLÁŘOVÁ, „Interpretiertes Christentum? Kritische Relektüre von Ratzingers *Einführung in das Christentum*“, in *AUC Theologica* 10, 2 (2020): 141–162, zde 141–145. <https://doi.org/10.14712/23363398.2020.63>

¹³ Joseph RATZINGER, „Einführung in das Christentum – gestern, heute, morgen“, Vorwort zur Neuauflage 2000, in *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel, 2005, s. 9–26, zde 11–12.

¹⁴ RATZINGER, *Einführung in das Christentum – gestern, heute, morgen*, s. 9–15n.

¹⁵ Edward SCHILLEBEECKX, *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008, s. 226.

ní analogicky k politickému dialogu, nešlo o misionářské přizpůsobování, šlo o počín hluboce teologický: neboť Bůh sám vstoupil do světa, v dějinách spásy zahájil dialog s lidmi a nedopustil, aby byl přerušen.¹⁶

Rozkrýt teologické předporozumění

Klíčové pro teologickou recepci koncilních událostí a koncilních textů se zdá být hermeneutické teologické předporozumění, resp. předrozhodnutí recipienta, čtenáře, posluchače. Základní zařazení dění kolem koncilu se podle Otto Hermanna Pesche odvíjí od toho, do jakého vztahu k dogmaticko-teologické tradici (zejména dvěma předcházejícím koncílům, tridentskému a prvním vatikánskému) je druhý vatikánský koncil předem zasazen. Pesch v této souvislosti hovoří o dvojí či rozpolcené recepci.¹⁷ Günther Wassilowsky rozlišuje dva typické interpretační modely: model diskontinuity a model kontinuity. Jeden zdůrazňující revoluční novost, druhý zdůrazňující nemožnost odchýlit se – z teologických důvodů – od předchozí tradice. Oba modely podle něho ovšem podléhají selektivnímu vnímání svého druhu.¹⁸ Problém nastává tam, kde si recipient své teologické předporozumění neuvědomuje, kde ono není reflektováno a vystaveno kritice, takže selektivita je umocněna tím, že je navíc ještě slepá.

Argumentace na podporu určitého výkladu může totiž zahrnovat dobře dostupnou úroveň textu, teologických pravd, analytických vývodů a aplikací sociálněvědních kategorií, pokud však nepostoupí na úroveň hermeneutického předporozumění, ignoruje výchozí elementární nastavení, z něhož člověk primárně získává k problematice přístup a v němž se ukrývá klíč k tomu, co on vidí a jak to čte. Míchají se nám pak různé roviny. Ve skutečnosti velmi záleží na tom, na které argumentační rovině se kdo pohybuje. Při interpretaci koncilních textů může docházet – a reálně již od doby koncilu dochází – k tomu, že se argumentuje konkrétními větami či úryvky a jejich analytickými obsahy, které ale mají být dokladem toho, z čeho interpreti již předem vycházejí, co ale právě předmětem otevřené kritické analýzy není. Tak kupříkladu zastánci modelu kontinuity nikdy nepoužívají metaforu typu „duch koncilu“¹⁹ a raději se odvolávají na literu textů. V pozadí nacházíme hermeneutický předpoklad, který počítá s uskutečněním koncilu prostřednictvím nauky převedené do života církve, přičemž je to tato nauka, co je v textech třeba nalézt.²⁰ Přesné výroky, rádobý tvrdá data,

¹⁶ Peter WALTER, „Aufrichtiger und geduldiger Dialog“, in *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, eds. Mariano Delgado / Michael Sievernich, Freiburg i. Br.: Herder, 2013, s. 81–100, zde 84.

¹⁷ Otto Hermann PESCH, „Das Zweite Vatikanische Konzil 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption?“, in *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ed. Antonio Autiero, Altenberge: Oros, 2000, s. 37–79, zde 56.

¹⁸ Günther WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck: Tyrolia, 2001, s. 17–18n.; tentýž, „Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur“, *Internationale Katholische Zeitschrift (IKaZ) Communio* 34 (2005): 630–640, zde 635.

¹⁹ „Duch koncilu“ ovšem není žádný nepravý duch (Ungeist), nýbrž jednoznačně výraz většiny. Odpůrci dosahovali při hlasování řádově 300–500 hlasů z celkových cca 2700. Otto Hermann PESCH, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh, odkaz*, Praha: Vyšehrad, 1996, s. 342, 358.

²⁰ BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, s. 14.

stojí ve službě předpokladu, jehož kontext je měkký a mnohdy „neviditelný“. V debatách a při konfrontacích může tudíž velmi snadno docházet k posunu interpretačních rovin, s nímž se ovšem nepracuje, v horším případě ani pracovat nechce. Pravděpodobným důsledkem zmatení je nejen vzájemné nepochopení, ale – viděno v dlouhodobější perspektivě – též zafixované pozice, které se nevyhnutelně stávají ideologickými. Vyhocení teologických pozic vůči dědictví koncilu v jednadvacátém století jako by toho bylo důkazem: polarizace s odstupem desetiletí zesílila.

Je však třeba říci také to, že ale nejde pouze o percepci. Pokud hovoříme o koncilních textech, protichůdnost modelů má do jisté míry věcný základ i v jejich samotné struktuře, do níž se obtiskly konflikty i snahy o konsensus, jak k nim docházelo v průběhu jednotlivých sezení rozličných koncilních stran nad předlohami, o nichž se debatovalo, vedly dohady a hlasovalo. Ostatně sama konstituce *Gaudium et spes*, původně neplánovaná, inovativní, vzešlá z dynamiky samotného koncilu,²¹ je dokladem spontánnosti, v níž se koncil utvářel doslova za pochodu a koncepční systematickosti tak k jeho hlavním charakteristikám nepatří. Hermann J. Pottmeyer přistupuje k této strukturální nekonzistentnosti tak, že se – o úroveň výš – pokouší na principu juxtapozice o záměrné srovnávání naukových výroků: vedle určité předkoncilní formulace se postaví doplňující teze, k níž či o níž referují koncilní dokumenty. Rozdílná teologická stanoviska nelze sice uvést do vzájemného souladu, natož je harmonizovat, mohou však vedle sebe koexistovat, a v tomto smyslu představují kompromis mezi opozičními přístupy.²² Podle Gottharda Fuchse by přiměřená koncilní hermeneutika měla danou konfliktnost akceptovat, zohledňovat a fakticky unést, aniž by tato musela být teoreticky pochopena či nějak ofenzivně uspořádána.²³ Řešení směřuje tedy do praktického postoje akceptace a schopnosti vzdát se nároku na dosažení plně konzistentních teoretických vysvětlení a de facto vzdát se pokusu *událost koncilu* kompletně racionalizovat.

Hermeneutika komunikace

Dosavadní myšlenková linie vede logicky k otázce po explicitnějším rozlišení toho, co tedy vlastně je či má být předmětem koncilní hermeneutiky, resp. hermeneutiky zabývající se koncilem. Má nějaký zřetelný předmět? Jsou to texty koncilních dokumentů, na něž především se odvolává teologie v oblasti teoretické a křesťané v oblasti praktického života církve? Wassilowsky považuje výlučnou fixaci na výsledné texty (nejen) koncilů nebo i jen fixaci na rekonstrukci textové historie před přijetím určitého koncilního dokumentu za dávný nešvar jak

<https://doi.org/10.30965/9783657763177>

²¹ Ansgar KREUTZER, „Duch koncilu. Význam pastorální konstituce *Gaudium et spes* pro interpretaci a aktualizaci II. vatikánského koncilu“, in *Caritas et veritas* 6, 1 (2016), s. 33–43, zde 36. <https://doi.org/10.32725/cetv.2016.007>

²² Hermann Josef POTTMEYER, „Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II“, in *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ed. Hermann J. Pottmeyer, Düsseldorf: Patmos, 1986, s. 47–65, zde 58n. https://doi.org/10.30965/9783657770137_006

²³ Gotthard FUCHS, „Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik“, in *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, ed. Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle, Paderborn: Schöningh, 1996, s. 401–410, zde 401.

teologie historické, tak systematické. Skrývá se za tím právnícky zúžené pojetí koncilu jako instituce shromážděného hierarchického aparátu, který produkuje závazné zákony pro zbytek církve (chápané rovněž jako právnícké uskupení). Takové pojetí se podle něj zpronevřuje jak vlastní (ekleziologické) intenci druhého vatikánského koncilu, tak předmětu samotné teologie. Jestliže tento koncil znovuoobjevil mysterijní charakter církve, musí také teologie uchopit koncil, jeho dějiny a jeho poselství ve velmi základním smyslu jako symbolické dění.²⁴ Výše použitý obrat *událost koncilu*, v posledních desetiletích na Západě hojně zaužívaný a podle mnohých teologů skutečně výstižný,²⁵ činí zadost právě tomuto požadavku. Koncil-jako-událost umožňuje hermeneutiku, která tematizuje koncil jako dění, proces, jako něco komplexního, performativního a odkazujícího za sebe.

To rozhodující, nové a směrodatné nepatří proto formulacím jako takovým, nýbrž skutečnosti, ŽE vůbec byl koncil svolán a uskutečněn, a také JAK byl uskutečněn. Proto „duch koncilu“ není uzavřený ve formulacích. Koncil byl živým dílem, nikoli formálním shromážděním, které by po předchozí diskuzi a několika revizích odsouhlasilo schémata připravená římskou kurií a po pár měsících by mohlo skončit – jak se ostatně někteří domnívali. Veškerá schémata, kromě schématu o liturgii, byla v prvním sezení odmítnuta, rozvířily se debaty, kardinálové měli možnost postupně se seznamovat a nastolovali prostředí otevřenosti a vzájemných dialogů.²⁶ Tím se poměrně rychle vytvořila specifická interní kultura toho koncilu, mentalita společného díla a společné radosti. To sám o sobě nebyl výsledek žádného předem navrženého schématu. Právě v takové komunikaci se rodily intuice, myšlenky, nové souvislosti, inspirativní a formativní, kterým se sice možná nedostalo a nemohlo dostat přímého vyjádření v explicitních formulacích, avšak jejich působnost není zanedbatelná. Koncept koncilu jako události doceneňuje hodnotu narativní koncilní dynamiky. Právě *Gaudium et spes* to ztvárňuje zřejmě nejvíc ze všech koncilních dokumentů. Podařilo se jí hmatatelně realizovat, co hlásala, neboť otevírání světu, jež chtěla zachytit textem, při jejím vypracovávání doslova probíhalo. Uskutečňovala intenci obsaženou v textu, co chtěla zprostředkovat, zároveň předávala. Potvrdila, že výsledkem tu není v první řadě text, ale sám proces.²⁷

Performativita koncilu je nicméně s postupem času hůře dostupná a její konceptualizace obtížnější, než když se analýzy mohou opírat o výsledné závazné texty. Kreutzer konstatuje, že dlouhodobá působnost koncilu se jasněji ukazuje ve finálních podobách textů než v charakteru události, který postupně odeznívá. Historicko-kritické zpracování události koncilu chápe především jako nástroj ke

²⁴ Günther WASSILOWSKY, „Das II. Vatikanische Konzil als Symbolereignis“, in *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision*, ed. Christoph Böttigheimer, Freiburg i. Br.: Herder, 2014, s. 180–200, zde 180–183.

²⁵ Reprezentativně Giuseppe ALBERIGO, „Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ed. Antonio Autiero, Altenberge: Oros, 2000, s. 13–35, zde 15.

²⁶ Gustavo GUTIÉRREZ, „Die Spiritualität des Konzilsereignisses“, in *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*, s. 405–421, zde 405n.

²⁷ PESCH, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*, s. 334–335.

zkoumání toho, co považuje za trvalou pozůstalost koncilu, totiž textů.²⁸ Wassilowsky vášnivě hájí symboličnost koncilu. S odkazem na Rahnerovo „kolektivní nalézání pravdy“²⁹ (stať z koncilního roku 1964) chápe koncil bytostně jako reálné shromáždění živých lidí na určitém místě v určitém čase. V jejich živé komunikaci se koncil *udává*, právě v tom spočívá jeho přidaná hodnota, bez níž to nejde a bez níž bychom měli opravdu co do činění pouze s mrtvou literou. „*Epistemologicky by se to dalo zdůvodnit tím, že kolektivní nalézání pravdy není pouhým součtem jednotlivých názorů, ale předpokládá bezprostřední interagování argumentů.*“³⁰ Pravda se rodí v komunikaci a z komunikace, nikoli v ontologickém smyslu, rozhodně ale epistemologickém. Ve světle řečeného se teze o odeznívání události koncilu může jevit jako nepochopení. Ano, očití účastníci a svědci postupně odcházejí, rovina komunikace se zdá být nakonec přístupná rovněž už jen v textech (soukromé deníky, poznámky, komentáře), případně mediálních záznamech. Pointu lze však vidět v tom, že komunikace nekončí. Bytostnou součástí koncilního dění je jeho pokračující performativita, kterou jistě nelze redukovat na pouhou analytickou a pasivní recepci textů.

Závěr

Ve svém článku jsem se omezila na několik poznámek ke koncilní hermeneutice a epistemologii. Nejsou a nemohou být vyčerpávající, nejsou a nemohou být veskrze nové. Nejsou však ani libovolné, nesourodé a kromě toho aspirují na aktivizační potenciál. Nezaměřovala jsem se na analýzu konkrétních textů, nýbrž na fundamentálněteologickou otázku, jaký hermeneutický přístup byl koncilu vlastní a v čem spočívá jeho dlouhodobá relevance.

Koncil přenastavil některé klíčové kódy, které nelze ignorovat při snaze o pochopení jeho poselství. Koncilní hermeneutika se týká koncilu i všech fází následné recepce, týká se závěrečných textů i ducha koncilu, týká se jak teorie, tak praxe, týká se pastoračního principu církve i dogmatického určení víry. Takto to odpovídá difuzní intenci koncilu, který zjevně nepracoval s promyšleným epistemologickým, metodologickým a hermeneutickým konceptem, nýbrž se dynamicky, víceúrovňově a komplexně formoval v závislosti na živé vnitrokoncilní komunikaci. Ve svém vztahu ke světu se koncil definuje pastorálně a toto vymezení je ovšem třeba zároveň chápat jako teologické – vždyť na koncilu se stalo součástí vyjádřené víry. Záměr koncilu a jeho realizace je teologicky viděno svědectvím, které církev vydala o sobě, o své podstatě, o svém poslání. A právě tomu odpovídají principy koncilní hermeneutiky, jimiž jsou vpuštění sociálněvědní perspektivy do teologie a rehabilitace světa. Nutno říci, že zůstávají bolestně aktuální.

Problematika teologického předporozumění zásadním způsobem obnažuje, jak důležitá je v církvi upřímnost. Zvláště „vysoká“ teologie dokáže poskytovat sofistikované nástroje učenosti, propůjčující klamavý dojem, že pravdy se lze zmocnit racionálními kategoriemi. Hermeneutický princip poukazující na nutnost roz-

²⁸ KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft*, s. 26–27.

²⁹ Karl RAHNER, „Kleines Fragment ‚über die kollektive Findung der Wahrheit‘“, in RAHNER, *Schriften zur Theologie*, sv. 6, Einsiedeln: Benzinger, 1965, 104–110.

³⁰ WASSILOWSKY, *Das II. Vatikanische Konzil als Symbolereignis*, s. 184.

krývat teologické předporozumění se ukazuje jako klíčový při interpretaci koncilních dokumentů a byl ovšem klíčový již v debatách nad schématy v průběhu zasedání koncilu. Ideologizované teologické předporozumění vede k faulům. Pesch kupříkladu uvádí, jak se nepoctivost v jednání obvykle konzervativních skupin a jejich manipulace s textem promítla do ambivalentních formulací, které pak zpětně dovolují zastáncům těchto pozic odvolávat se na „tvrdé“ texty a vyvozovat z nich ten stejný výklad, který je k formulacím již přivedl.³¹ Představa, že texty koncilních dokumentů nám mohou poskytnout nezpochybnitelnou základnu pro přesné a jednoznačné dedukce, a dokonce snad alibi před nejednoznačnostmi současných výzev, se ve světle výše pojednaného ukazuje jako lichá. Pouze předporozumění s rysy náboženského pozitivismu a fundamentalismu odmítá zohledňovat kontext a dějinně proměnlivé vlivy, které tvarovaly texty. Texty nemají sloužit legitimizaci našich východisek, mají je naopak možná rozbíjet.

Hermeneutika komunikace nakonec, zdá se, zřetelně vyjevila, že při recepci koncilu se vždy již nacházíme v hermeneutickém komunikačním kruhu, včetně teologického předporozumění. Peter Hünermann zastává koncept pokračujících dějin recepcce koncilu – analogicky k pokračujícímu poznávání znamení času, které taktéž není nikdy definitivní a je třeba je vždy znovu vnímat a vždy znovu odhadovat jeho hodnotu.³² Tato recepcce žije ze symboličnosti koncilu, pouhý pozitivismus textů nestačí. A i samotná recepcce nás recipientů vykazuje působnost, která je v principu proměňující a formativní. „*Proces recepcce se tak ... sám o sobě stává faktorem porozumění a objasnění události koncilu a jeho závěrů, a tvoří tak důležitý referenční bod pro koncilní hermeneutiku, na niž zpětně působí. Tato, stejně jako snaha o dnešní pochopení, se tak opět zpětně odkazuje na recepci koncilu, jež opět ovlivňuje stávající pojetí koncilní hermeneutiky.*“³³

Koncilní hermeneutika má své uchopitelné „výstupy“. Tento koncil se zřetelně přihlásil k autonomii pozemských skutečností³⁴ a s vlastní koncilní menšinou nezacházel – navzdory církevní tradici – jako s heretickou. Konstituce *Gaudium et spes* učinila odvážný a mnohými dlouho před koncilem vyhlášený pokus vymezit místo a poslání katolické církve v moderním světě. Vzhledem k nelineární povaze lidského rozumění a vzhledem ke strukturální – kulturní a sociální – proměnlivosti (post)moderního světa to znamená, že samo toto vymezení je procesem, který nekončí. A který se děje nikoli poplatně dobře, nýbrž s respektem k ní. Což je rozdíl.

³¹ PESCH, *Druhý vatikánský koncil 1962–1965*, s. 335, 342; také BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, s. 86n. <https://doi.org/10.30965/9783657763177>

³² *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption*, ed. Peter Hünermann, Freiburg i. Br.: Herder, 2006, passim.

³³ BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, s. 80. <https://doi.org/10.30965/9783657763177>

³⁴ *Gaudium et spes*, čl. 36.

BIBLIOGRAFIE:

ALBERIGO, Giuseppe. „Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ed. Antonio Autiero. Altenberge: Oros, 2000, s. 13–35.

BREDECK, Michael. *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation*. Paderborn: Schöningh, 2007. <https://doi.org/10.30965/9783657763177>

CLAUS, Arnold. *Malé dějiny katolického modernismu*. Praha: Vyšehrad, 2014.

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, ed. Peter Hünemann. Freiburg i. Br.: Herder, 2006.

FUCHS, Gotthard. „Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik“, in *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, eds. Franz-Xaver Kaufmann – Arnold Zingerle. Paderborn: Schöningh, 1996, s. 401–410.

Gaudium et spes, in *Katolická církev. Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 183–265.

GUTIÉRREZ, Gustavo. „Die Spiritualität des Konzilsereignisses“, in *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, eds. Mariano Delgado – Michael Sievernich. Freiburg i. Br.: Herder, 2013, s. 405–421.

HÖHN, Hans-Joachim. Recherche – Rezension, in *Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, Dezember/2008, Nr. 12, Spalte 1408/1409.

II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI., ed. Ctirad V. Pospíšil. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013.

KOLÁŘOVÁ, Lucie. „Interpretiertes Christentum? Kritische Relektüre von Ratzingers Einführung in das Christentum“, in *AUC Theologica* 10, 2 (2020): 141–162. <https://doi.org/10.14712/23363398.2020.63>

KREUTZER, Ansgar. *Kritische Zeitgenossenschaft: Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*. Innsbruck: Tyrolia, 2006.

KREUTZER. Ansgar. „Duch koncilu. Význam pastorální konstituce *Gaudium et spes* pro interpretaci a aktualizaci II. vatikánského koncilu“, in *Caritas et veritas* 6, 1 (2016), s. 33–43. <https://doi.org/10.32725/cetv.2016.007>

PESCH, Otto Hermann. „Das Zweite Vatikanische Konzil 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption?“, in *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ed. Antonio Autiero. Altenberge: Oros, 2000, s. 37–79.

PESCH, Otto Hermann. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh, odkaz*. Praha: Vyšehrad, 1996.

POTTMEYER, Hermann Josef. „Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II“, in *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ed. Hermann J. Pottmeyer. Düsseldorf: Patmos, 1986, s.47–65. https://doi.org/10.30965/9783657770137_006

RAHNER, Karl. „Kleines Fragment ‚über die kollektive Findung der Wahrheit‘“, *Schriften zur Theologie*, sv. 6. Einsiedeln: Benzinger, 1965, 104–110.

RAHNER, Karl. *Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluss der II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965*. Freiburg i. Br.: Herder, 1966.

RATZINGER, Joseph. „Einführung in das Christentum – gestern, heute, morgen“, Vorwort zur Neuauflage 2000, in *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel, 2005, s. 9–26.

SCHATZ, Klaus. *Kirchengeschichte der Neuzeit II*. Düsseldorf: Patmos, 1989.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Lidé jako Boží příběh*, Brno: CDK, 2008.

WALDENFELS, Hans. *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000.

WALTER, Peter. „Aufrichtiger und geduldiger Dialog“, in *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, eds. Mariano Delgado – Michael Sievernich. Freiburg i. Br.: Herder, 2013, s. 81–100.

WASSILOWSKY, Günther. „Das II. Vatikanische Konzil als Symbolereignis“, in *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision*, ed. Christoph Böttigheimer. Freiburg i. Br.: Herder, 2014, s. 180–200.

WASSILOWSKY, Günther. „Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur“, in *Internationale Katholische Zeitschrift (IKaZ) Communio* 34 (2005): 630–640.

WASSILOWSKY, Günther. *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*. Innsbruck: Tyrolia, 2001.

WIEDENHOFER, Siegfried. *Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Ein Blick auf das Ganze*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2016.

Mgr. Lucie Kolářová, Dr.theol.

Katedra teologických věd

Teologická fakulta JU v Českých Budějovicích

Kněžská 8

370 01 České Budějovice

kolaroval@tf.jcu.cz



**Prínos Druhého vatikánskeho koncilu pre biblické vedy
a jeho zužitkovanie v slovenskom prostredí**

**The Contribution of the Second Vatican Council to Biblical Studies
and Its Reception in the Slovak Context**

ANTON TYROL

Katolícka univerzita v Ružomberku
Teologická fakulta, Košice
Teologický inštitút Spišská Kapitula

Abstract:

The deliberations of the Second Vatican Council in the field of biblical studies unfolded in a rather dramatic manner. It was first necessary to reassess the resolution of biblical questions and the orientation of biblical scholarship in the first half of the twentieth century, while also taking into account the powerful biblical movement that had developed in Europe. The outcome of the conciliar workshops was a renewed conception of the Theology of Divine Revelation and Inspiration, together with a refinement of Historical-Critical methods in exegesis, which in turn yielded more balanced conclusions.

The conciliar documents further accelerated the biblical movement and exerted a positive influence on the faithful, fostering a deeper engagement with Sacred Scripture and its interpretation.

The decades following the Council were marked by significant documents issued both by the popes and by the Pontifical Biblical Commission. The concluding part of this study evaluates the reception of the biblical message in Slovakia and outlines the principal tasks of the biblical apostolate within this context.

Keywords: theology of Divine Revelation, inspiration, historical-critical research, biblical movement, biblical apostolate, dynamic mentality of Scripture.

Úvod

Od ukončenia Druhého vatikánskeho koncilu (8. 12. 1965) ubehlo šesťdesiat rokov, je preto namieste obzrieť sa za touto dôležitou historickou kapitolou a zhodnotiť význam koncilu pre jednotlivé sektory teológie ako vedy, aj pre duchovný

život veriacich a zároveň porovnať koncilové ideály so situáciou či okolnosťami, v ktorých sa aktuálne nachádzame. Treba preto veľmi vyzdvihnúť aj iniciatívu redakcie časopisu Verba Theologica podujat' sa na túto rekapituláciu.

Prínos Druhého vatikánskeho koncilu (DVK) pre biblické vedy bol jednoznačne veľmi veľký. Ovocím koncilu je vieroučná konštitúcia *Dei Verbum*, ktorá vznikala veľmi dlho, prakticky počas prác všetkých štyroch sesíí, k čomu treba pripočítať aj všetky predchádzajúce prípravné fázy. A ak máme hodnotiť jeho prínos pre biblické vedy, je potrebné spomenúť aj tie procesy, ktoré koncil priamo naštartoval v praktickej oblasti (dokumenty Pápežskej biblickej komisie, Katolícka biblická federácia, biblické diela) a tieto pokračujú až podnes a prinášajú ovocie.

Zároveň však treba túto iniciatívu časopisu Verba Theologica hodnotiť ako odvažný čin, pretože aj v našom prostredí sa vyskytujú extrémne názory, ktoré by chceli v DVK vidieť kapitolu patriacu už do minulosti, alebo iné krídlo zas hovorí o podujatí, ktoré sa nemalo uskutočniť a súčasný pomerne rozpačitý stav živosti viery katolíkov vidí ako výsledok toho, čo sa na koncile udialo. Našou úlohou však nie je riešiť pravicovo-ľavicové či konzervatívno-liberálne extrémny, lež poukázať na dôvody zvolania a na skutočné ovocie DVK. V tejto štúdii sa zaoberáme ovocím DVK pre biblické vedy.

Zaujím o problematiku ovocia DVK šesťdesiat rokov po jeho skončení má ešte jednu dôležitú stránku a tou je viac ako polstoročný odstup od jeho ukončenia a publikovania všetkých dokumentov, ktoré predstavovali a predstavujú smerovníky pre jednotlivé sektory náboženského života Cirkvi, a to tak *ad intra*, ako aj *ad extra*. V takomto časovom odstupe je možné lepšie zhodnotiť jeho ovocie. Aj týmto faktom v biblických vedách chceme venovať pozornosť.

1. Vzdialené okolnosti pre koncilovú tému o Božom zjavení

Hlavným dôvodom preberania témy o Božom zjavení na DVK je predovšetkým vtedajší stav v teológii Zjavenia a aktuálna mentalita verejnosti. Predchádzajúce desaťročia boli totiž najmä v Európe poznačené rozmachom osvietenstva a racionalizmu. Pod ich vplyvom sa rozvinula mentalita oslavy rozumu, a preto v zornom uhle rozumu ako najvyššej „inštancie“ vierohodnosti boli komentované a posudzované aj texty Písma, ba dokonca celá vierouka a mravouka. Z dávnejšej doby v mentalite aj veriacich ľudí ostalo povedomie o oddelených zónach účinnosti Svätého písma a sviatostí. Začalo sa to v časoch reformácie, keď sa protestanti vybrali cestou akcentovania Písma a katolíci zas zdôrazňovali význam sviatostí. Protestantská regula *Sola Scriptura* predstavovala nemalý podiel na zakorenení tejto mentality v mysliach ľudí.

Pozitívnym dôvodom pre rozhodnutie koncilu venovať sa téme Svätého písma, resp. Božieho zjavenia bolo iste aj rozsiahle biblické a liturgické hnutie, ktoré našlo veľmi dobrú pôdu najmä v krajinách bývalej Rakúsko-uhorskej monarchie. Išlo o spontánne hnutie v spomenutých krajinách sledujúce najmä liturgiu a Písmo, ktoré sa stali piliermi duchovného života veriacich ľudí. Jedným z najaktívnejších protagonistov v tejto oblasti bol augustinián, páter Pius Parsch (1884 – 1954),

ktorý v medzivojnovom čase začal slúžiť sväte omše tvárou k ľudu a zakladal biblické krúžky v Rakúsku, najmä v okolí Viedne, pretože po skončení prvej svetovej vojny žil v augustiniánskom kláštore v Klosterneuburgu pri Viedni. Jeho prínos pre popularizáciu Svätého písma v Katolíckej cirkvi je nesporný. V 20. storočí tento príklon veriacich ľudí k Písmu možno považovať za jeden zo znakov čias.¹

Významnou udalosťou v poznávaní Písma bol slávny zápas medzi francúzskym kňazom Richardom Simonom (1638 – 1712) a biskupom J. – B. Bossuetom (1627 – 1704). Dialo sa to v ostatných desaťročiach 17. storočia. R. Simon sa totiž pokúšal o kritický výskum Pentateuchu. V roku 1678 vydal štúdiu s názvom *Kritické dejiny Starého zákona*. Zápas sa vtedy skončil odporúčaním Simonovi, aby s týmto badaním prestal, ale to nezahasilo rozmach kritického skúmania Písma. Výsledky Simonovho badania veľmi poslúžili kritickému prístupu k Písmu a Richard Simon je považovaný za otca biblickej kritiky. Výskum v duchu Simonových hypotéz pokračoval po vzniku L'Ecole biblique roku 1890 v Jeruzaleme. Jednou z najvýznamnejších osobností a jedným zo zakladateľov tejto školy bol dominikánsky páter M. – J. Lagrange, OP (1855 – 1938), ktorý vynikal svojím odborným, ako aj charakterovým profilom. Jeho zásluhou sa na Ecole biblique v komentároch Písma začali používať niektoré historicko-kritické postupy. Tento proces si vyžadoval veľkú dávku trpezlivosti, pretože všade vládli obavy z predčasných a unáhlených záverov v biblických vedách. Výskum v oblasti biblických vied však dostal určitú stabilizáciu v encyklike pápeža Leva XIII. *Providentissimus Deus* z roku 1893. Pápež v nej podal definíciu inšpirácie ako osobitnej charizmy danej svätopisciom,² taktiež povzbudil biblistov intenzívne študovať biblické otázky a bránil integritu Písma ako celku.

V roku 1902 bola v Ríme založená Pápežská biblická komisia a o 7 rokov neskôr Pápežský biblický inštitút (PBI), ktorý vstupoval do riešenia biblických otázok formou dekrétov. Neboli to však úradné zásahy do riešenia odborných otázok, ale treba ich vnímať skôr ako pastoračné usmernenia pre celkový duchovný život katolíckych veriacich.

Historicko-kritická metóda v tých časoch naberala obrovskú razanciu a autoritu, nebola však vyzretá a mnohé závery boli predčasné. V tejto situácii prišiel na scénu v Ríme páter Augustín Bea S.J. (1881 – 1968). Istotne sa podieľal na príprave encykliky pápeža Pia XII. *Divino afflante Spiritu* (1943). Týmto dokumentom sa stalo jasné, ktorým smerom sa budú biblické vedy uberať. Výstižne to vyjadril Maurice Gilbert S.J. slovami: „Takto je vidieť progres vykonaný počnúc od Leva XIII. Len čo tento pootvoril bránu, Pius XII. ju otvoril dokorán.“³

Ako rozhodujúci bol v encyklike označený slovný zmysel textov Písma. Ďalej to bola otázka literárnych druhov a celkovej podriadenosti Magistériu. V nadpise

¹ Výraz „signa temporum“ ako prvý v súvislosti s DVK použil pápež sv. Ján XXIII.

² Porov. Anton TYROL, *Úvod do Svätého písma*, Spišské Podhradie 2019, s. 32 – 33.

³ Maurice GILBERT, *Cinquant'anni di magistero romano sull'ermeneutica biblica. Leone XIII (1893) – Pio XII (1943)*. In: CARDINALE PIO LAGHI – Maurice GILBERT – Albert VANHOYE, *Chiesa e Sacra Scrittura. Un secolo di magistero ecclesiastico e studi biblici*, s. 30.

istého článku na web-stránke nemeckých katolíkov bolo uvedené: „Kardinal Augustin Bea: Der Großvater des Konzils.“⁴ Táto metafora hovorí mnoho o tom, čie pozície sa na DVK presadili ako rozhodujúce a boli prijaté zo strany koncilových otcov. Za pozornosť stojí aj otázka intenzívneho štúdia judaizmu, čím sa prispelo k hlbšiemu chápaniu Starého a Nového zákona s cieľom lepšieho porozumenia postojov prvých kresťanov, ktorí pochádzali z radov židovstva.⁵

2. Blízke okolnosti pre koncilovú tému o Božom zjavení

Jozef Ratzinger v komentári ku konštitúcii *Dei Verbum*⁶ uvádza tri faktory ako bezprostredné dôvody pre nové definovanie tematických okruhov Zjavenie – Tradícia – inšpirácia. Boli to: 1. Nový pohľad na fenomén Tradície, 2. Historicko-kritická exegetická metóda ako teologický problém a modernistická kríza, 3. Biblické hnutie a jeho vzťah k Písmu ako prameňu spirituality.

Prvá téma o Tradícii súvisí predovšetkým s teologickými diskusiami o dynamickej dimenzii dogiem a vôbec celého Božieho zjavenia. Dynamický prvok v nich zas súvisí so zjavnou charakteristikou modernej mentality predovšetkým v Európe 20. storočia.

Otázka kritického skúmania biblických textov už bola taká zaužívaná, že jednoducho nebolo možné nebrať ju do úvahy. Toto smerovanie v interpretácii Písma prichádzalo ako dôsledok modernistickej krízy, na ktorú už nebolo možné reagovať reštriktívne, ale sa ukázalo ako nutné dané otázky riešiť. Tu sa teda mení defenzívny postoj Magistéria na ofenzívny, čo už bolo naznačené v spomenutých stanoviskách Leva XIII. a Pia XII.

Biblické a liturgické hnutie malo už niekoľko desaťročí pred koncilom stále rastúcu tendenciu. Šíril sa spontánne a na koncile sa mu dostalo pomerne veľkej pozornosti tak v dogmatickej, ako aj v liturgickej konštitúcii.

K uvedeným dôvodom či okolnostiam vedúcim k diskusiám o Božom zjavení treba vziať do úvahy aj žiadosti cirkevných predstaviteľov a univerzít celého sveta. Mnohé z návrhov a pripomienok sa týkali Svätého písma a ústneho podania ako základných východísk v biblickej tematike. Tak sa tejto téme jednoducho musel venovať náležitý priestor.

3. Priebeh a výsledky prác na dokumente o biblických otázkach

Skôr ako sa začal koncil, začali pracovať prípravné komisie. Teologické otázky mala spracovať Prípravná teologická komisia pod vedením kardinála Afréda Ot-

⁴ <https://www.katholisch.de/artikel/19646-kardinal-augustin-bea-der-grossvater-des-konzils>. 6.6. 2025.

⁵ Pre podrobnejšie naštudovanie týchto faktov porov.: Anton TYROL – Peter OLEKŠÁK, *Geneza vzniku konštitúcie Dei Verbum*. In: Anton TYROL (zost.), *Dei Verbum. Komentár k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu*, Edícia Humanitné štúdie, zv. 3, KU v Ružomberku 2003, s. 37 – 46.

⁶ Porov. Joseph RATZINGER, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Einleitung*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil II.*, Herder Freiburg 1967², s. 498 – 503.

tavianiho (1890 – 1979), ktorý v tom čase pracoval na Kongregácii pre náuku viery. Jeho sekretárom bol jezuita P. Tromp. Táto komisia pripravila návrh schémy pod názvom *De fontibus Revelationis*, pod čím sa malo rozumieť Písmo a Tradícia. Takto to bolo predložené Ústrednej prípravnej komisii v roku 1961. Schéma bola ešte prepracovaná a doplnená o viaceré pripomienky a boli v nej zredukované kapitoly zo šiestich na päť. Následne na jeseň 1962 bola schéma konštitúcie predložená na plénum koncilových otcov. Do diskusie sa prihlásila asi stovka biskupov a mnohí žiadali text prepracovať, čo sa potvrdilo aj hlasovaním.

Vtedy do práce na tomto dokumente vstúpil pápež Ján XXIII. a rozhodol, že sa schéma vráti späť Prípravnej teologickej komisii, do ktorej za spolupredseda menoval kardinála A. Beu so sekretárom Mons. J. Willebrandsom. Vtedy bol pôvodný názov konštitúcie zmenený a znel: *De divina Revelatione*. Osobitná subkomisia potom pracovala na ďalších úpravách textu až do júna 1964. Na štvrtej sesii koncilu sa opäť k schéme vyjadrili mnohí konciloví otcovia a keď boli ich pripomienky zapracované do textu, dokument bol zrelý na hlasovanie. Konštitúcia mala šesť kapitol, o každej kapitole sa hlasovalo osobitne. Napokon bola schválená aj celá konštitúcia ako celok: z 2350 hlasov bolo 2344 „za“ a len 6 hlasov bolo „proti“. Pápež Pavol VI. v ten istý deň, 18. novembra 1965, konštitúciu pod názvom *Dei Verbum* definitívne potvrdil.⁷

Výsledkom koncilových prác v oblasti biblických vied je teda vieroučná konštitúcia *Dei Verbum*. Obsahuje šesť kapitol venovaných otázkam, ktoré naznačuje ich schéma:

- I. Zjavenie
- II. Podávanie (tradovanie) Božieho zjavenia
- III. Inšpirácia Svätého písma a jeho výklad
- IV. Starý zákon
- V. Nový zákon
- VI. Sväté písmo v živote Cirkvi

Ovocie koncilu v oblasti biblickej exegézy

Keď sa v súvislosti s DVK hovorí o biblickej exegéze, vždy treba mať na prvom mieste na mysli historicko-kritickú metódu (HKM), resp. jej jednotlivé čiastkové prístupy. Táto metóda má svoj vzdialený pôvod už v bádanií Richarda Simona v 17. storočí. Naplno sa však rozvinula v racionalistických kruhoch pri diskusiách o hodnovernosti a historickej pravde biblických udalostí, autorov, faktov, údajov, tvrdení a pod. Spočiatku (v 2. polovici 19. stor.) sa formovali nezávisle na sebe rozličné prístupy k biblickým textom. Tieto možno charakterizovať ako v mnohých prípadoch unáhlené a tendenčné. Možno ich kvalifikovať ako jednoduché prístupy a v žiadnom prípade ešte nešlo o ucelenú metodológiu. Niektoré z týchto prístupov majú dokonca starobylý pôvod, preberali síce racionálne stanovené otázky, ale nikdy nemali za cieľ komentovať biblické texty s podtónom spochybňovania. Totiž otázkam jednotného autora či viacerých autorov, či otázkam prameňov alebo porovnávaní verzií sa venovala pozornosť už aj v patristike, ale vtedy nebola tak detailne rozpracovaná ako v 19. a 20. storočí.

⁷ Podrobnejší opis postupu prác je uvedený v: Stanislav POLČIN, *Druhý vatikánsky koncil. Dokumenty I.*, Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda Rím 1968, s. 155 – 156.

Približne v polovici 20. storočia sa jednotlivé kritické prístupy k biblickým textom začali sceľovať do jednotnejších prístupov k textom Písma. Tak začala dozrievať aj táto metóda do komplexného celku. V 90. rokoch 20. storočia sa už aj na teologických katedrách a fakultách vyučovala HKM zväčša v nasledujúcich krokoch:

1. kritika textu,
2. literárna kritika,
3. kritika literárnej formy,
4. kritika literárneho druhu,
5. kritika tradície/tradícií,
6. kritika redakcie/redakcií,
7. význam a výklad.⁸

Uvádzaní autori biblickej exegetickej metodológie sa odvolávajú na autorov zo 70. a 80. rokov 20. storočia (W. Geiser, W. Egger, H. Simian-Yofre). Teda HKM sa stala bežne používanou exegetickou metódou v katolíckych teologických strediskách. Z toho vyplýva, že vzhľadom na mieru zrelosti tejto metódy bol termín koncilu naplánovaný priam prozreteľnostne. Konciloví otcovia venovali tejto metóde celý 12 článok v III. kapitole konštitúcie *Dei Verbum*. V úvode tohto článku sa spomína na najvyššia interpretačná norma: „...pozorne skúmať, čo vlastne mali svätopisci v úmysle vyjadriť a čo Boh uznal za dobré prejavíť ich slovami“ (DV 12). Hneď za touto normou je pozitívna reč o literárnych druhoch, čo bola jedna z najhlavnejších tém či súčastí HKM. Zároveň je spomenuté aj upozornenie, že všetko treba čítať, zvažovať a vysvetľovať „...v tom istom Duchu, v ktorom bolo napísané“ (DV 12) a pokyn rešpektovať živú tradíciu celej Cirkvi a analógiu viery. Vo všetkom však má posledné slovo Cirkev, pretože aj keď exegéti prispievajú k dozrievaniu rozhodnutia Cirkvi, všetko učenie podlieha jej konečnému úsudku.

Totíž HKM už bola natoľko zrelá, že pri jej opatrnom a vyváženom používaní nevznikli pre katolícku doktrínu žiadne ťažkosti, neboli prijímané ani unáhlené závery, ktoré by sa priecili katolíckej morálke. Táto metóda bola v 2. polovici 90. rokov počas niekoľkých akademických semestrov prednášaná napr. na Teologickom inštitúte v Spišskej Kapitule, pričom nevznikli žiadne ťažkosti doktrinálneho charakteru.

V roku 1993 vydala Pápežská biblická komisia v Ríme dokument s názvom *Interpretácia Biblie v Cirkvi*.⁹ Hneď prvá kapitola dokumentu hovorí o metódach a prístupoch v interpretácii Písma, pričom iba HKM je označená ako metóda (rozumej: komplexný prístup k biblickým textom), kým všetky ostatné modely sú charakterizované ako prístupy (= čiastkové výklady len z určitého zorného uhla). Vysoká pozornosť metóde HKM, ktorej sa jej v spomínanom dokumente dostalo, potvrdzuje úvodná veta v prvej kapitole: „Historicko-kritická metóda je

⁸ Porovnaj autorov z Františkánskeho biblického inštitútu (SBF) v Jeruzaleme: Tomislav VUK, *Introduzione alla Metodologia dell'Antico Testamento*. Manuscritto per gli studenti dello SBF Gerusalemme 1993/1994 (Starý zákon); Marcello BUSCEMI, *Metodologia del Nuovo Testamento*, (ad uso privato), Gerusalemme 1995 (Nový zákon). Obidve metodológie sú koncipované na postupnosti historicko-kritického skúmania textov Písma.

⁹ PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojačského Spišská Kapitula 1995.

pre vedecké štúdium významu starovekých textov nepostrádateľná.“ Text hneď pokračuje ďalej: „Všetky časti Svätého písma (tak ako aj ich zdroje), ktoré je vlastne vyjadrením «Božieho slova v ľudskom jazyku», boli napísané človekom. Kvôli tomu jeho správne porozumenie nielen pripúšťa, ale dokonca vyžaduje použitie tejto metódy.“¹⁰ Tak sa HKM vo svojej zrelej a ustálenej forme stala štandardnou exegetickou metódou aj v katolíckom prostredí. Jej používanie predpokladá dobrú zbehllosť v exegéze, v znalosti biblických jazykov, v teológii a zrelosť v úsudku. Je potrebné vyhnúť sa unáhleným a extrémnym postojom, zachovať analógiu viery a mať zmysel pre vyváženú priestoru medzi teoretickými otázkami a praktickým teologicko-spirituálnym zužitkovaním výsledkov.

Ovocie koncilu v oblasti teológie Zjavenia

Zvykne sa hovoriť, že DVK bol pastoračný a nie vieroučný koncil. Pravdou na tomto tvrdení je však iba to, že tento koncil nepriniesol v doktrínalnej oblasti žiadnu novú dogmu ani dogmatické vyhlásenie v zmysle nejakého nového článku viery. A predsa je význam tohto koncilu pre teológiu, osobitne pre biblickú teológiu, nesmierne veľký. Ide najmä o pojem Božieho zjavenia a o náuku o inšpirácii biblických textov.

V I. kapitole o Božom zjavení hneď v 2. článku konštitúcie (DV 2) sa predstavuje ukážka kontinuity DVK s Prvým vatikánskym koncilom. Hovorí sa tu o Božom sebazjavení. Konštitúcia *Dei Verbum* to vyjadruje pozoruhodným spôsobom, a síce upresnenou citáciou z 2. kapitoly dogmatickej konštitúcie o katolíckej viere *Dei Filius*.¹¹ Obidve citácie možno vzájomne porovnať.¹²

2. kapitola <i>Dei Filius</i> (Prvý vat. koncil)	čl. 2 <i>Dei Verbum</i> (Druhý vat. koncil)
Jeho múdrosti a dobrote sa však zapáčilo inou, a to nadprirodzenou cestou, zjaviť ľudskému rodu samého seba i svoje večné rozhodnutia...	Bohu sa v jeho dobrote a múdrosti páčilo zjaviť samého seba a dať poznať tajomstvo svojej vôle...
...placuisse eius sapientiae et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare... ¹³	Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae... ¹⁴

Jednoduché porovnanie obidvoch textov popri snahe o kontinuitu v učení obidvoch koncilov ukazuje aj jemný posun, resp. upresnenie náuky DVK o Božom zjavení. Prvým rozdielom je upresnenie poradia v učení o dôvodoch zjavenia:

¹⁰ Tamže, s. 36.

¹¹ Porov. <https://a-repko.sk/knihy/1vatikan.htm>. 14.6. 2025.

¹² Príklad je uvedený podľa: MIKOLÁŠIK, *Zjavenie v 1. kapitole dogmatickej konštitúcie II. vatikánskeho koncilu Dei Verbum*. In: TYROL (zost.), *Dei Verbum. Komentár k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu*, s. 53.

¹³ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html. 14.6. 2025.

¹⁴ https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html. 14.6. 2025.

je to Božia dobrota a múdrosť. Druhým rozdielom je upresnenie obsahu: Boh zjavil nielen svoje večné rozhodnutia, ale dal poznať tajomstvo svojej vôle. Ide tu o Boží personálny postup a navyše o to, že Boh spôsobil, aby človek mal zrejmú v otázke Božieho zjavenia. A to je viac, resp. presnejšie a lepšie vyjadrenie, než že zjavil svoje večné rozhodnutia...

V tomto duchu autori hovoria o dvoch modeloch, ktoré sa tu vystriedali: inštručno-teoretický model vo vnímaní Božieho zjavenia bol nahradený personálno-existenciálnym modelom v procese Božieho zjavenia ľuďom. Dá sa tvrdiť, že táto zmena uhla pohľadu na Božie zjavenie predstavuje podstatný prínos DVK k chápaniu Božieho zjavenia. Tento dokument, ktorý prešiel až piatimi verziami od svojej počiatočnej schémy až po definitívnu formu, je ukážkou toho, aký dramatický posun teológie bol zaznamenaný na tomto koncile. Teológ R. Fisichella hovorí o piatich elaborátoch (tal. cinque rifacimenti¹⁵), kým sa dosiahol skvelý výsledok hlasovania: 2344 hlasov „za“ a len 6 hlasov „proti“.

Táto zmena zorného uhla v chápaní Božieho zjavenia sa však nezrodila v priebehu koncilových prác, ale kryštalizovala pomaly. Značnou mierou k nej prispeli diskusie európskych teológov (K. Rahner, H.U. von Balthasar, H. de Lubac, Y. Congar) nemeckej a francúzskej jazykovej oblasti v prvej polovici 20. storočia. Témou tejto diskusie bol nový koncept Božieho zjavenia a v týchto diskusiách zainteresovaní autori dospeli k personálnemu a existenciálnemu chápaniu Zjavenia.¹⁶

Otázkam inšpirácie je venovaná III. kapitola vieroučnej konštitúcie *Dei Verbum*. Táto kapitola má 3 články (DV 11 – 13), ktoré sú zostavené tak, že starostlivo vykazujú kontinuitu s dovtedajšou doktrínou a zároveň prinášajú teologickú novosť v súlade s koncilovou náukou o charaktere Zjavenia.

DV 11 hovorí o dovtedy známych kategóriách z Tridentského koncilu (inšpirácia textov Písma, inšpirácia všetkých kníh a ich častí rovnaká) a z encykliky Leva XIII. *Providentissimus Deus* (svätopisci vyvolení Bohom, Boh ich použil). Tu koncil prináša aj novosť v tom, že svätopiscov ako nástrojových autorov podľa *Providentissimus Deus* DVK označil ako „skutočných autorov“. Tento článok hovorí aj o neomylnosti tej pravdy, „ktorú chcel mať Boh v Písme svätom zaznačenú na naše spasenie“.

DV 12 Do svojho obsahu prevzal kategórie HKM. Najskôr spomína hlavnú interpretačnú regulu, totiž pátrať po tom, čo mali inšpirovaní autori na mysli a hneď prechádza na zásadu HKM identifikovať literárne druhy. Zároveň novosťou tohto článku je tvrdenie, že „Písmo sväté treba čítať a vysvetľovať v tom istom Duchu, v ktorom bolo napísané“. Touto zásadou sa otvára perspektíva účasti interpretov aj poslucháčov na vplyve Ducha Svätého, ktorý účinkoval pri písaní a pri

¹⁵ Salvatore FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Corso di teologia sistematica*, EDB Bologna 1989⁴, s. 79.

¹⁶ Porov. MIKOLÁŠIK, *Zjavenie v 1. kapitole dogmatickej konštitúcie II. vatikánskeho koncilu Dei Verbum*. In: TYROL (zost.), *Dei Verbum. Komentár k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu*, s. 53.

redakcii biblických textov. V závere 12. článku sa spomína aj kánonická metóda výkladu Písma, ktorú presadzoval pápež Benedikt XVI.: „nemenšiu pozornosť treba venovať i obsahu a jednote celého Písma a brať zreteľ na živú tradíciu celej Cirkvi a na analógiu viery“. Krásnym vystihnúť priestoru pre exegetov je veta: „Je úlohou exegetov pričiniť sa podľa týchto smerníc o dôkladnejšie pochopenie a vysvetľovanie Písma svätého, aby akosi na základe predchádzajúcich výskumov dozrelo rozhodnutie Cirkvi.“ Záverečná poznámka tohto článku o úsudku Cirkvi potvrdzuje dôležitosť exegetov v dynamickej perspektíve asimilácie výsledkov exegezy.

DV 13 prináša do náuky o inšpirácii Písma úplnú novosť. Tá spočíva v tom, že v prvej časti oslavuje Božiu blahosklonnosť, ktorá sa prispôsobila ľudským schopnostiam vnímania a zjavuje sa ľuďom cez Písmo. Je to myšlienka prevzatá od sv. Jána Zlatoústeho.¹⁷ Kým čl. 11 hovoril o inšpirovaných autoroch, čl. 13 obracia pozornosť na inšpirované spisy a ich inšpiráciu vysvetľuje pomocou princípu Vtelenia: „Božie slová vyjadrené ľudskými jazykmi sa pripodobnili ľudskému spôsobu hovorenia, ako keď sa svojho času Slovo večného Otca pripodobnilo ľuďom, vezmúc na seba krehké ľudské telo.“ Táto analógia inšpirácie a Vtelenia je teologicky veľmi bohatá. Rozvinul ju pápež Benedikt XVI. v exhortácii *Verbum Domini*: Ako sa Božie slovo počalo v lone Panny Márie, tak sa Písmo rodí uprostred Cirkvi; ako sa pôsobením Ducha Svätého Slovo stalo Telom, tak sa prostredníctvom toho istého Ducha Svätého Božie slovo stáva Písmom; ako sa Slovo stalo človekom bez hriechu, tak sa Božie slovo stalo Písmom bez omylu (porov. VD, 19). Mohli by sme z toho dedukovať, že ako boli Ježišovi súčasníci postavení pred úlohu vidieť Ježiša spoznať v ňom Božieho Syna, podobne aj my čítajúc Písmo máme v ňom spoznať Božie slovo. Z toho možno formulovať tvrdenie: Božie Slovo sa stalo Písmom. Podobnú logiku sleduje aj veta v DV 21: „Cirkev vždy mala v úcte Písmo sväté priam ako samo Telo Pánovo.“ V tejto vete nejde len o jednoduché prirovnávanie Písma k Telu Pánovmu, ale o určitú mieru zjednotenia. V latinskom origináli je totiž v 21. článku použitý výraz „Corpus dominicum“, a nie „Corpus Domini“. Tak sa tu ešte bližšie vysvetľuje 13. článok konštitúcie vysvetľujúci inšpiráciu na báze princípu vtelenia.

4. Biblické udalosti a oficiálne dokumenty po koncile

Podpisom a publikovaním vieroučnej konštitúcie DVK *Dei Verbum* sa biblické vedy nezastavili, ale v Katolíckej cirkvi sa práve začala mohutná ofenzíva s cieľom popularizovať Sväté písmo, šíriť lásku k Písmu a napomáhať jeho používanie a porozumenie biblického posolstva. Na realizáciu týchto cieľov bola 16. apríla 1969 založená celosvetová katolícka organizácia s názvom Svetová katolícka federácia pre biblický apoštolát. Tento názov bol v roku 1990 zjednodušený na Katolícka biblická federácia (KBF). Vznik tejto inštitúcie pripravil kardinál A. Bea, ale jej založenia sa nedožil, zomrel niekoľko mesiacov pred jej vznikom. Inštitúciu založil pápež Pavol VI. a pričlenil ju k Pápežskej rade pre napomáhanie jednoty kresťanov. KBF je činná formou regionálnych a subregionálnych centier, ktorých je celkove jedenásť po celom svete.

¹⁷ JÁN ZLATOÚSTY, Gn 3,8, PG 53,134.

V krajinách Strednej Európy sa po vzniku KBF rozšírila túžba mať národné združenia na šírenie cieľov KBF, preto aj na Slovensku v marci 1993 vzniklo Katolícke biblické dielo (KBD) so sídlom vo Svite a ihneď sa stalo plným členom KBF. V roku 2012 bolo jeho sídlo presunutá do Ružomberka, kde v priestoroch Katolíckej univerzity sídli dodnes. KBD pracuje formou projektov a ďalších iniciatív, z ktorých najznámejšie sú: kurzy lektorov, letná biblická škola, biblický víkend, publikácie, výstavy, prednášky, rozhlasové vysielania a pod.

Z oficiálnych biblických dokumentov Katolíckej cirkvi po skončení koncilu je potrebné spomenúť najmä pápežské encykliky, synody a dokumenty PBK. Sú to (podľa rokov zverejnenia, zvolania) najmä:

rok	autor	názov, téma, dokument
1993	Pápežská biblická komisia	<i>Interpretácia Biblie v Cirkvi</i>
2001	Pápežská biblická komisia	<i>Hebrejský ľud a jeho Sväté písma v kresťanskej Biblii</i>
2008	Pápežská biblická komisia	<i>Biblia a morálka</i>
2008	Benedikt XVI.	synoda biskupov <i>Božie slovo v živote a poslaní Cirkvi</i>
2010	Benedikt XVI.	posynodálna apoštolská exhortácia <i>Verbum Domini</i>
2013	pápež František	apoštolský list <i>Evangelii gaudium</i>
2014	Pápežská biblická komisia	<i>Inšpirácia a pravda Svätého písma</i>
2018	pápež František	apoštolský list <i>Gaudete et exsultate</i>
2019	pápež František	apoštolský list <i>Aperuit illis</i>
2019	Pápežská biblická komisia	<i>Čože je človek? Itinerárium biblickej antropológie</i>

V tabuľke sú uvedené len najnovšie a najznámejšie dokumenty PBK. Všetky však pokračujú v rozvíjaní koncilovej doktríny o Božom zjavení a aplikujú ju do rozmanitých oblastí cirkevného života a duchovného života veriacich primerane tej mentalite, ktorá je vlastná generáciám 20. a 21. storočia.

5. Osvojenie koncilového učenia na Slovensku a naše rezervy

Koncilovú náuku o Božom zjavení a o inšpirácii sa na Slovensku fakticky podarilo naplniť a uskutočňovať až po páde totalitného režimu v roku 1989. Dokumenty DVK v slovenčine¹⁸ boli vydané v Ríme v roku 1968, ale na Slovensko sa dostali iba v ojedinelých prípadoch pre niekoľkých jednotlivcov. Liturgická reforma sa uskutočňovala postupne formou malých krokov prostredníctvom diecéznych obežníkov v jednotlivých diecézach, ale plnou mierou sa na celom Slovensku uskutočnila až v roku 1969.

O biblických koncilových dokumentoch sa dá všeobecne povedať, že ich teologická a exegetická náuka ako celok sa dotkla Slovenska len postupne. Vieroučná konštitúcia *Dei Verbum* sa do učebných osnov dostala len v okrajovej miere v rámci introduktívnych predmetov na štúdiu teológie v kňazských seminároch. To je

¹⁸ Porov. POLČIN, *Druhý vatikánsky koncil. Dokumenty I. – II.*, SÚSCM Rím 1968; 1970.

však iba informatívna rovina. Detailnejšie sa obsah konštitúcie *Dei Verbum* dostal do povedomia kňazov a veriacich až v poslednej dekáde minulého storočia, keď sa vrátili zo štúdií absolventi biblických fakúlt a inštitútov v zahraničí. Tam sa oboznámili s aktuálnymi exegetickými metódami a postupmi a zaviedli ich do svojich prednášok na slovenských teologických fakultách. Tak sa študenti denného aj diaľkového štúdia teológie mohli oboznámiť s historicko-kritickou metódou, kánonickým prístupom či rétorickou a naratívnou analýzou a pod.

Súčasne s týmto postupom možno sledovať aj ďalšiu líniu rozvoja biblickej formácie veriacich, a to sú biblické dokumenty, ako ich uvádza 4. bod tejto štúdie. Prakticky o všetkých biblických dokumentoch boli na Slovensku organizované konferencie alebo boli publikované články, ktoré popularizovali ich obsahy.

Pri úvahách nad asimiláciou posolstva koncilových dokumentov nemožno zabudnúť na jednu z najpodstatnejších ciest tohto procesu, a to sú biblické krúžky či iné skupiny, ktoré sa v minulosti venovali alebo aj dnes sa venujú čítaniu a meditácii Božieho slova. V minulosti boli tieto skupiny veľmi rozšírené a vykonali mnoho dobra vo formácii najmä mladých ľudí, ktorí dnes majú svoje rodiny a zachovali si hlboký zmysel pre prácu so Svätým písmom, čo môže byť dobrým základom pre intenzívny duchovný život v nich.

Osobitnú zmienku si zaslúži činnosť Katolíckeho biblického diela, ktoré bolo na Slovensku založené v marci 1993. Zriaďovacia listina jeho založenia nesie dátum 22. marca 1993.¹⁹ Dokument bol vystavený na Biskupskom úrade v Spišskej Kapitule a podpísal ho vtedajší predseda KBS Mons. František Tondra. O založenie KBD sa podstatnou mierou pričínal Mons. Ján Maga, spišský kňaz, ktorý mal veľmi dobré kontakty na sídlo stredoeurópskeho subregiónu vo Viedni-Klosterneuburgu. Ján Maga sa stal aj prvým riaditeľom KBD od začiatku existencie diela až do svojej smrti v roku 1996. Prvé aktivity KBD sa týkali najmä publikačnej činnosti. Vtedy chýbala dobrá biblická literatúra. Túto sa snažil vydávať aj druhý riaditeľ prof. Jozef Leščinský (1996 – 1999). Od 1. apríla 1999 viedol KBD ďalší riaditeľ, Mons. Anton Tyrol (1999 – 2011) a po ňom nastúpil Dr. Peter Náckačka. V týchto rokoch sa štruktúra KBD kryštalizovala a stabilizovala tak, že popri publikačných aktivitách sa rozvíjali aj ďalšie projekty: biblické prednášky, vysielania v Rádiu Lumen, časopis Sväté písmo pre každého, kurzy lektorov I. – II., biblické postavy, výstava Svätá zem, choďte a hlásajte, biblická nedeľa a mnohé iné. Tieto rozmanité aktivity KBD nie je možné nejako štatisticky merať, hoci pri niektorých projektoch sa to dá, ale to nie je cieľom tejto štúdie.

S rozvojom komunikačných technológií sa rozvíjali aj biblicko-pastoračné aktivity a rozvíjal sa tiež biblický apoštolát. Mnohí biblisti si vytvorili svoje vlastné statusy na sociálnych sieťach, výrazne zintenzívnili svoju biblicko-pastoračnú činnosť aj slovenskí verbisti, v Košiciach vzniklo vcelku veľmi aktívne Centrum pre štúdium biblického a blízkovýchodného sveta, ktoré rozvíja najmä ekumenickú a vzdelávaciu agendu v oblasti biblickej formácie Božieho ľudu a pod. KBD sa

¹⁹ V susedných Čechách vzniklo Katolícke biblické dielo v septembri 1993 a v Poľsku v septembri 2005.

tak dostáva do situácie, keď zostáva plným členom Katolíckej biblickej federácie a reprezentuje tak Slovensko v celosvetovej inštitúcii na šírenie biblického apoštolátu, na domácej scéne však má okrem vlastných aktivít aj určitú koordinačnú a informačnú pozíciu na poli biblického apoštolátu a biblickej pastorácie.

Naše rezervy v práci s Božím slovom

Na základe faktov uvedených v predchádzajúcich kapitolách možno konštatovať, že v oblasti teologického chápania Božieho zjavenia a hlbšieho porozumenia inšpirácie bolo na koncile urobené veľmi veľa. Prehĺbenie obidvoch pojmov je markantné a plne vyhovujúce súčasnej mentalite. Tretím faktorom v ovocí koncilu je príklon veriacich ľudí k Písmu, ktorý sa ukázal ešte pred koncilom a je potrebné v ňom jeden zo znakov čias. Teda prehĺbený pojem inšpirácie Písma, vysvetlenie pojmu Zjavenia a spontánny príklon k Písmu ako Boží impulz, to sú tri skutočnosti, ktoré hýbu dušou dnešného človeka. Na tejto báze je potrebné hodnotiť aj naše rezervy.

1. Zužitkovať skúsenosti práce s Písmom z čias totality

Generácia dnešných päťdesiatnikov a starších si ešte pamätá na časy ateistického tlaku v našej krajine. Boli to časy, keď sa smeli slúžiť iba omše v kostole a na všetko bol potrebný štátny súhlas. A predsa to boli časy, v ktorých spontánne vznikali mládežnícke skupiny, stretnutia mladých ľudí sa prakticky vždy začínali čítaním Písma a rozjímaním nad jeho posolstvom. Výtlačky Svätého písma boli tajne prenášané cez hranice najmä z Poľska alebo odinakiaľ a všeobecne tu bola pozitívna tendencia poznať Písmo a žiť podľa jeho posolstva. Vznikali mnohé rytmičné piesne ako dôsledok jeho meditácie a kontemplácie a mnoho mladých ľudí sa rozhodlo pre zasvätený život. To sa ukázalo najmä v prvých rokoch po páde totalitného režimu. Chceme veriť, že to nebola len uvoľnená energia v človeku, predtým spútaná, ktorá to spôsobila. Veríme, že to bol dôsledok skúsenosti Božej blízkosti v intenzívnej práci s Božím slovom. Opätovné vytváranie biblických krúžkov môže byť cestou aj pre stretnutie človeka s Bohom, napr. podľa modelu emauzských učeníkov, ktorým Ježiš pri výklade Písma zapálil srdcia (porov. Lk 24,13-35).

2. Poznanie Písma ako otázka svedomia

Ovocie DVK v otázkach biblického apoštolátu sa ukazuje ako veľmi pozitívne napríklad v tom, že si mnohí kresťania uvedomujú dôležitosť pravidelného čítania Svätého písma. Možno to vidieť napríklad v diskusiách s veriacimi, ktorí sa niekedy pošťaujú, že málo čítajú Písmo alebo prekvapia nejakou otázkou s biblickým kontextom a pod. Veľmi pozitívny dôsledok v tomto smere sú aj púte do Svätej zeme, pretože pútnici sa odtiaľ vracajú s pevným rozhodnutím čítať Sväté písmo, a tak si oživovať v pamäti tie miesta, po ktorých viedla ich púť. Teda pravidelná lektúra Písma je dnes súčasťou vlastnej formácie duchovného života.

3. Chápanie Písma podľa učenia DVK

Podstatnou novosťou DVK v náuke o Písmu bol akcent na jeho personálno-existenciálnu dimenziu. Znamená to taký prístup k Písmu, ktorý v ňom vníma sebazdieľajúceho sa Boha, a nie len jeho odkazy či odveké rozhodnutia. Táto

novosť by mala mobilizovať veriaceho človeka k tomu, aby Písmo chápal ako prostriedok osobného stretnutia sa s Bohom, ktorý sa človeku v Písme láskyplne prihovára. Podobne aj náuka DVK o inšpirácii osvetľuje Písmo ako Božie slovo vtelené do ľudského slova. Tento nový pohľad umožňuje chápať Písmo v jeho božsko-ľudskom rozmere. Naučiť sa toto chápať je dnes veľká úloha a vyžaduje si trpezlivú a vytrvalú formáciu Božieho ľudu.

4. Interpretácia Písma v dynamickom zmysle

Táto rezerva je nástojčivou úlohou, ktorá nevyplyva priamo z koncilových dokumentov, ale z poznania dynamickej mentality biblických autorov a súčasne z poznania terajšej mentality ľudí 20. a 21. storočia. Z poznania celkovej mentality nášho cirkevného ohlasovania Kristovej blahozvesti a teologickej doktríny možno dedukovať, že do 20. storočia bolo evanjelium a najmä katolícka náuka ohlasovaná a vysvetľovaná skôr statickým spôsobom. V tomto duchu boli rozpracované pravdy viery, systém etiky a morálky, systém čností atď.

Ukazuje sa však, že biblická mentalita je svojou podstatou dynamická. Boží ľud Starého zákona bol ustavične na ceste a Boh putoval s ním. Tu, pravda, nejde len o opis cesty, ale o postup ľudského ducha smerom k Bohu. Človek ako jednotlivec aj ako spoločenstvo má teda dozrievať. Vždy to tak bolo, resp. malo byť. Aj ostatní pápeži, výrazní teológovia, hovorili o dynamickom charaktere Božieho zjavenia a ľudského života.²⁰ V tomto pohľade možno porozumieť aj súčasnej sekulárnej mentalite, ktorá sa kryštalizuje najmä v 20. a 21. storočí.

Tak objavujeme v obidvoch modeloch myslenia vzácny prienik, ktorý musíme dobre zužitkovať, ale pritom sa nesmieme odkloniť od pravdy evanjelia. Dynamika *exodu* sa teda musí stať paradigmou nášho ohlasovania evanjelia. Určitý čas potrvá, kým sa to dostane do mysli ľudí, ale je potrebné na tom pracovať. Preto by táto dynamika mala začať najskôr v biblických vedách a v oblasti ohlasovania.

BIBLIOGRAFIA:

BUSCEMI, Marcello, *Metodologia del Nuovo Testamento*, (ad uso privato), Jerusalem 1995

FISICHELLA, Salvatore, *La rivelazione: evento e credibilità. Corso di teologia sistematica*, EDB Bologna 1989⁴

JÁN ZLATOÚSTY, Gn 3,8, PG 53,134

LAGHI, cardinale Pio – GILBERT, Maurice – VANHOYE, Albert, *Chiesa e Sacra Scrittura. Un secolo di magistero ecclesiastico e studi biblici*

Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil II., Herder Freiburg 1967²

²⁰ Porov. Sv. Ján Pavol II.: *Novo millennio ineunte*, v bode 15 hovorí o novom dynamizme náboženského života v trefom miléniu kresťanstva. Pápež Benedikt XVI. tento výraz použil napr. v encyklike *Deus caritas est* na viacerých miestach (body 1, 7, 13, 28). V 13. bode hovorí: „Vtelené Logos neprijímame len statickým spôsobom, ale sme včlenení do dynamiky jeho dávania sa.“

PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA, *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka Spišská Kapitula 1995

POLČIN, Stanislav, *Druhý vatikánsky koncil. Dokumenty I.*, Slovenský ústav sv. Cyrila a Metoda Rím 1968

TYROL, Anton (zost.), *Dei Verbum. Komentár k dogmatickej konštitúcii Druhého vatikánskeho koncilu*, Edícia Humanitné štúdie, zv. 3, KU v Ružomberku 2003

TYROL, Anton, *Úvod do Svätého písma*, Spišské Podhradie 2019

VUK, Tomislav, *Introduzione alla Metodologia dell'Antico Testamento*. Manuscripto per gli studenti dello SBF Jerusalem 1993/1994

<https://a-repko.sk/knihy/1vatican.htm>

<https://www.katholisch.de/artikel/19646-kardinal-augustin-bea-der-grossvater-des-konzils>

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html

<https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/encyklika-deus-caritas-est-boh-je-laska>

<https://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/novo-millennio-ineunte>

Prof. Anton Tyrol

Katolícka univerzita v Ružomberku

Teologická fakulta, Košice

Teologický inštitút Spišská Kapitula

053 04 Spišské Podhradie

tyrol@kapitula.sk

RECENZIE

GORMAN, Michael, J., *1 Corinthians: A Theological, Pastoral, and Missional Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2025, 453 strán. ISBN 978-0-8028-8266-0.

Michael Gorman je vďaka svojej bohatej publikačnej činnosti v anglosaskom svete už dlhoročne známe meno na poli exegézy a teológie apoštola Pavla. V tomto roku ponúka čitateľom expozíciu Prvého listu Korinťanom s podnázvom teologický, pastoračný a misijný komentár. Ide o dielo strednej náročnosti určené pastorm, študentom a laikom so zameraním na teologický obsah listu a jeho spirituálne, pastoračné a misiologické implikácie. Gorman vychádza z predpokladu, že Pavol je pastor a misionár a prostredníctvom svojho spisu sa snaží zo svojich adresátov vytvoriť misijných, Kristovi podobných ľudí. Autor je presvedčený, že Prvý list Korinťanom je živým kusom kresťanského Písma, ktorý chce sa prihovárať cirkvi v modernej dobe a pripomenúť jej, v čo má, ako poučená Duchom Svätým, veriť, milovať a očakávať. Podľa autora je tento list spisom, v ktorom chce Pavol ukázať, že cirkev má byť jedna, svätá, katolícka a apoštolská. Podľa Gormana je hlavným teologickým dôrazom tohto listu „vzkriesená kruciformita“ – cirkev je fundamentálne formovaná ukrižovaným-vzkrieseným Ježišom a ten je v nej prítomný skrze svojho Ducha. Táto kruciformita sa má prejavovať v konkrétnom životnom postoji seba-darovania podobného Kristovi, ktorého podstatou je život dávajúca láska produkovaná Duchom Svätým. Okrem toho si autor myslí, že Pavol chce, aby jeho adresáti zmýšľali a žili bifokálne – teda v orientácii na Ježišovu smrť a vzkriesenie ako záležitosť minulosti a na jeho príchod ako vec budúcnosti. Gorman priznáva, že Prvý list Korinťanom je spis, ktorý znie veľmi moderne a zdá sa, že sa prihovára priamo k našim časom, ale zároveň môže príležitostne pôsobiť mätúco a je výzvou pre interpreta. Autorovou snahou je osvetliť poslanstvo tohto listu a identifikovať niektoré nesprávne interpretácie, ale aj ponúknuť nové.

Keďže komentár nie je koncipovaný ako detailná exegetická rozprava, autor nekomentuje každé slovo, vetu alebo verš a ani neponúka sumár všetkých možných interpretácií problematických častí. Skôr sa sústreďuje na teologický obsah a význam jednotlivých statí. To platí aj pri interakcii s inou sekundárnou literatúrou. Komentár síce nie je zaplavený poznámkami pod čiarou a sústavným odvolávaním sa na iné exegetické názory, ale na konci každej sekcie autor uvádza zoznam literatúry pre ďalšie štúdium, čo považujem za veľké plus, pretože dychtivým čitateľom ponúka možnosti ďalšieho zoznamovania sa s tajomstvami tohto listu prostredníctvom sekundárnej literatúry podľa rôzneho stupňa náročnosti. Autor je dobre zorientovaný v množstve publikácií a čitateľovi preukazuje cennú službu skompilovaním zoznamov modernej vedeckej literatúry k Prvému Korinťanom. Konkrétna stavba komentára vyzerá nasledovne. Dielo obsahuje pomerne dlhý (80 strán) úvod do života, teológie a spirituality apoštola Pavla, ktorý však zahŕňa aj úvod do Prvého listu Korinťanom v zmysle predstavenia situácie, ktorá viedla

k napísaniu listu. Podľa Gormana apoštol týmto listom reaguje na viacrozmer-
ný chaos, ktorý vznikol v korintskej cirkvi, konkrétne na ekleziálny, morálny,
liturgický a teologický zmätok. Pavlove reakcie na uvedené typy zmätku vlast-
ne predstavujú sekvenciu jednotlivých širších sekcií listu. V rámci úvodu autor
detailnejšie predstavuje, čo rozumie pod spojením „vzkriesená kruciformita“
a ako sa v liste objavuje Pavlovo učenie o jednote, svätosti, katolicite a apoštoli-
cite cirkvi. Osobne sa mi v tomto úvode najviac páčili dve sekcie. Tou prvou (str.
4-6) je zmapovanie rôznych moderných prístupov k Pavlovi, ako napr. tradičná
perspektíva, nová perspektíva, naratívno-intertextuálna perspektíva, pričom au-
tor sa v komentári prikláňa najviac k tzv. participacionistickej perspektíve, ktorá
zdôrazňuje transformatívnu participáciu kresťana a komunity na Kristovi ako
hlavnú dimenziu Pavlovej teológie. Vďaka tejto sekcii sa čitateľ rýchlo zorientuje
v spôsoboch, akými moderní vedci analyzujú Pavla. Druhá sekcia (str. 36-38),
ktorú si dovoľím vyzdvihnúť, je zoznam teologických tém, ktoré čitateľ môže
v tomto spise objaviť. Tu Gorman oboznamuje čitateľa s pestrosťou teologického
bohatstva Prvého Korinťanom a dopomáha mu k rýchlejšiemu zorientovaniu sa
s témami spisu.

Po úvode do Pavla a do Prvého listu Korinťanom autor postupne rozoberá jed-
notlivé menšie, štandardne akceptované textové jednotky celého Prvého Ko-
rinťanom. Po krátkom predstavení danej textovej jednotky Gorman komentuje
jednotlivé verše a vyselektované výrazy v nich, stále v zameraní na teologické
posolstvo. Nesnaží sa komentovať celý obsah a všetky detaily, aj keď sa príleži-
tosne pristaví pri problematikách miestach. Do argumentácie zapája aj rôzne
preklady, čím sa snaží obohatiť svoju teologickú expozíciu a ilustrovať, ako je
možné prekladať niektoré sporné miesta. Po komentári nasleduje sumár danej
jednotky s vyzdvihnutím dôležitých teologických bodov a – v súlade so zamera-
ním komentára – , spirituálne, pastorálne, misijné a teologické reflexie na daný
text. Tu autor ponúka teologické reflexie a snaží sa prepojiť daný text s probléma-
mi a výzvami, ktorým cirkev dnes po svete čelí. Príležitostne cituje iné zdroje ako
napr. systematických alebo spirituálnych teológov, poprípade dokumenty cirkvi.
Komentár k danej textovej jednotke potom zakončuje séria otázok, ktorými sa
autor snaží podnietiť k ďalšej reflexii na text a k jeho uživotneniu na osobnej
a ekleziálnej úrovni. Na záver autor ponúka krátku bibliografiu ku komentova-
nému textu.

Dielo sa pohodlne číta a predstavuje vydarenú teologickú rozpravu o Prvom lis-
te Korinťanom. Čitateľ, ktorý nechce byť zaťažovaný diskusiami o komplexnosti
exegetických detailov, nájde v tomto komentári bohaté teologické podnety, no
k autorovmu kreditu treba povedať, že mu nechýbajú ani trefné exegetické pozoro-
vania týkajúce sa textových súvislostí v rámci listu. Ako recenzent s náročnej-
šími očakávaniami pri práci s textom by som snád povedal, že uprednostňujem,
keď sa teologický diskurz striktnejšie opiera o text, čím však nechcem podkopať
teologickú hodnotu komentára. Ako príklad by som snád mohol uviesť jeden
z kľúčových termínov „kruciformita“, čo osobne chápem ako podobnosť ukrižo-
vanému Kristovi. Slovo „kríž“ sa v Prvom Korinťanom vyskytuje dvakrát (1,17-
18). V žiadnom z týchto dvoch výskytov sa však nehovorí o pripodobnení sa
človeka Kristovmu krížu. Prvý z veršov hovorí o nebezpečenstve straty účinnosti
Kristovho kríža, ku ktorému by mohlo dôjsť, ak by Pavol založil svoje hlásanie

iba na múdrych, teda rétoricky efektívnych slovách. Druhý z veršov hovorí, že posolstvo o kríži má dvojaký efekt medzi poslucháčmi – niektorých vedie k spáse a iných – tých, čo ho neprijímajú – k záhube. Ani tu sa nehovorí o konformite kresťana ku Kristovmu krížu. Podobné pozorovanie platí pre sloveso „ukrižovať“. Pavol síce hovorí, že on sám nebol za Korinťanov ukrižovaný (1,13) a chce hlásať Krista ukrižovaného (1,23) a len jeho vidieť medzi Korinťanmi (2,2), toho, ktorého svetské mocnosti ukrižovali (2,2), ale nikde v tomto liste nehovorí o potrebe ukrižovať svoje telo s jeho vášňami (porov. Gal 5,24) alebo o svojom ukrižovaní pre tento svet (porov. Gal 6,14). Striktne lingvisticky teda Prvý list Korinťanom nerozvíja koncept cruciformity – iné listy to možno zdôrazňujú viac –, čo však neznamená, že tu nemôže byť prítomný tak, ako to navrhuje Gorman. Napriek takejto výhrade považujem tento komentár za vynikajúci teologicko-exegetický text vhodný pre záujemcov o teologické posolstvo Pavlových listov.

doc. Dr. Juraj Feník, STD
KU v Ružomberku
Teologická fakulta KU
juraj.fenik@ku.sk

SVOBODOVÁ, Zuzana (ed.), *Proměny evangelizace*. Praha: TAPE Academy Press, 2025. ISBN 978-80-11-07129-5.

Publikácia *Proměny evangelizace* sa zameriava na problematiku evanjelizácie, synodality a rozličných foriem pastorácie v českom a slovenskom priestore, pričom uplatňuje interdisciplinárny prístup (teológia, katechetika, pedagogika, religionistika, sociológia náboženstva). Vstupuje do diskusie o podobe evanjelizácie v kontexte synodálneho procesu a dynamických spoločenských premien. Zborník príspevkov pod vedením Zuzany Svobodovej prepája teológiu, cirkevné dejiny, pedagogiku a pastoráciu a reaguje na aktuálne výzvy sekulárnej spoločnosti, digitálnej kultúry i vojnových kríz. Publikácia sa vyznačuje snahou o prepojenie normatívnej teológie s praktickou pastoráciou, čo je v súčasnej európskej teologickej literatúre stále nie dostatočne rozvinuté. Tematická šírka príspevkov je výrazná: od teologických východísk synodality (prológ T. Halíka) a reflexie synodálneho dialógu a kerygmy (L. Muchová) cez historicko-sociologický profil slovenských laických hnutí (B. Kudláčová; línia Kolakovič – Rodina – Laické apoštolské hnutie), prípadové a biografické štúdie (L. Šmídová) až po praktickú pastoráciu mládeže (J. Zajíc; A. Dudová), duchovné sprevádzanie (V. Řeháková) a evanjelizáciu v špecifických kontextoch, sekularizovanú spoločnosť (M. Kužniar) a vojnové pomery (O. Dobroier). Záver tvorí koncentrovaná meditácia nad hodnotami dobra, pravdy a krásy v duchu J. Zvěřinu. Takto koncipovaná os ponúka výraznú tematickú gradáciu od koncepčných základov až k praktickým implikáciám.

V *Prológu* zborníka otvára T. Halík diskusiu o dialógu ako hermeneutickom nástroji a o kerygme ako jadre misijnej činnosti. Prostredníctvom obrazu pápeža Františka o synodálnej cirkvi ako „poľnej nemocnici“ (s. 4) vyjadruje Halík charakter teológie, ktorá nie je abstraktnou disciplínou, ale „klinickou“ starostlivosťou o rany súčasného človeka. Tým rámcuje pastorálnu hermeneutiku súcitu a uzdravovania, zdôrazňuje pastoračnú citlivosť a ukotvuje interdisciplinárny charakter teologického zborníka.

Príspevok „*O hlásaní evanjelia, dialogu a synodalite*“ od Ludmily Muchovej sa sústreďuje na hermeneutiku dialógu ako kľúčový rozmer evanjelizácie v kontexte misijnej synodálnej cirkvi. Autorka vychádza z dlhoročného akademického i pastoračného záujmu o vzťah kresťanstva a kultúry, pričom dialóg chápe ako podstatný prvok formácie mladých kresťanov v pluralitnej spoločnosti. Presvedčivo ukazuje, že dialóg nie je rétorickým ornamentom, ale konštitutívnym prvkom evanjelizácie, ak je zakorenený v kerygme a autentickom svedectve života. Silnou stránkou textu je prepojenie magisteriálnych dokumentov (Evangelií gaudium, Fratelli tutti, Direktórium pre katechézu) s praktickými modelmi formácie, ako je „filozofia pre deti“. Muchová zdôrazňuje etiku komunikácie, odmieta manipuláciu a apologetický tlak, čím otvára cestu k synodálnej hermeneutike počúvania a rozlišovania. Historická štúdia B. Kudláčovej „*Práca s mládežou v kľúčových laických katolíckych apoštolských hnutiach na Slovensku naprieč 20. storočím*“ rekonštruuje vznik Kolakovičovej Rodiny (1943–1946) a nadväzného Laického apoštolského hnutia. Prináša analýzu laických hnutí na Slovensku (Kolakovičova Rodina, LAH) a ich formáciu v podmienkach totality. Štúdia vyniká prácou s primárnymi prameňmi (archívne materiály, pamätníci, samizdaty) a jasným komparatívnym dizajnom: definícia cieľov, metód, prienikov a kontinuit pred a po roku 1989 (transformácia do UPC/eRko/HKR). Text preukazuje sociálno-ekleziologické porozumenie malej skupiny ako nosiča formácie a apoštolátu, vrátane presného popisu organizačnej siete v 70.–80. rokoch. Metodicky ide o modelový príspevok so silnou analytickou i syntetickou vrstvou.

Príspevok L. Šmídovej „*Úspešný či neúspešný apoštolát?*“ predstavuje výnimočne citlivú a zároveň analytickú reflexiu apoštolátu P. Antonína Mandla, pričom autorka zvolila osobitý prístup. Skúma jeho vplyv prostredníctvom konkrétnych svedectiev dvoch osôb, ktoré ho poznali v detstve. V druhej časti štúdie sa pozornosť presúva na Annu Hradilkovú, čím sa rozširuje pohľad na Mandlovu činnosť z formálneho katechetického pôsobenia na neformálne, rodinné a komunitné stretnutia. Autorka výborne vystihuje rozdiel medzi systematickým apoštolátom (v prípade Valenových detí) a spontánnym, neformálnym pôsobením (v prípade rodiny Muchových). Tento kontrast obohacuje diskusiu o tom, čo možno považovať za „úspešný apoštolát“ a či je to výlučne praktizovanie sviatostného života, alebo aj prijatie kresťanských hodnôt v širšom zmysle.

Prínos do praktickej teológie priniesol J. Zajíc príspevkom „*Česká alternativa duchovného života ve skautingu*“, v ktorom predkladá originálny český skautský model duchovnej výchovy. Prvý skautský princíp („služba najvyššej Pravde a Láске“) interpretuje transkonfesijne s premyslenou didaktickou podporou (stezka, odborky, semináre Hledání 1. principu). Ide o kompetenčný rámec pre prácu s mládežou, ktorý sa sústreďuje na duchovné sprevádzanie ako kľúčový prvok formácie a pastorácie, pričom zdôrazňuje jeho teologickú hĺbku a antropologický rozmer. Autor

presvedčivo ukazuje, že sprevádzanie je ekleziálny a pneumatologický akt, nie iba pedagogická technika založená na psychologickom mentoringu. Hodnotovo-existenciálny dialóg predkladá pedagogicky v bohatých metodických ukážkach.

Dudová v príspevku *„Otvorená práca s mládežou ako služba cirkvi deťom a mladým ľuďmi“* sa zameriava na pastoračné a pedagogické dimenzie otvorenej práce s mládežou v rámci synodálnej obnovy cirkvi. Autorka vychádza z európskej tradície OKJA (Offene Kinder- und Jugendarbeit), ktorú interpretuje v ekleziálnom prostredí ako model inkluzívnej pastorácie, založený na princípoch dobrovoľnosti, participácie a spoluzodpovednosti. Zdôrazňuje, že otvorená práca s mládežou nie je len metódou, ale pastoračným štýlom, ktorý reaguje na pluralitu hodnôt, fragmentáciu identity a digitálnu kultúru mladých, čím vytvára prirodzené väzby medzi sociálnou pedagogikou a katechetikou. Príspevok obsahuje aj kritickú reflexiu, v ktorej autorka upozorňuje na riziko redukcie otvorenej práce na „voľnočasovú službu“ bez jasného duchovného rámca. Preto navrhuje konkrétny integrovaný model, ktorý spája sociálnu inklúziu s katechetickou formáciou.

V. Řeháková príspevkom *„Duchovní doprovázení a současné české katolické církvi: praxe a teologické souvislosti“* tiež prispieva do oblasti pastorálnej teológie. Systematicky ukotvuje duchovné sprevádzanie (trinitárny rámec, kristológia, pneumatológia) a zároveň mapuje aktuálny stav formácie sprievodcov v ČR (kurz CMTF, *Asociace pro duchovní doprovázení, Centrum péče o duši*). Řeháková rozlišuje tri základné dimenzie náboženského sprevádzania (komunikačnú, rozlišovaciu a formátorskú), čím výborne trinitárne ukotvuje duchovné sprevádzanie ako kľúčový nástroj synodality s evidentným praktickým uplatnením. V kritickej reflexii navrhuje potrebu minimálnych štandardov formácie a supervízie pre sprievodcov, vrátane postupov pri rizikových situáciách, aby sa eliminovali neprofesionálne zásahy alebo zneužitia dôvery.

M. Kužniar sa v príspevku *„Výzvy evangelizace v České republice: Evangelizovat, anebo to rovnou vzdát?“* venuje diagnóze a perspektívam evangelizácie v sekularizovanom prostredí Českej republiky po roku 1989. Autor presne identifikuje kľúčové výzvy evangelizácie: deinštitucionalizácia religiozity, averzia voči inštitúciám, potreba laickej angažovanosti, digitálne prostredie, medzigeneračné rozdiely. Prepája a rozvíja teologické východiská s empirickými dátami a navrhuje stratégiu „malých krokov“, založenú na osobnom svedectve, pohostinnosti a dialógu. Kužniar zdôrazňuje potrebu laickej angažovanosti a tvorby „živých buniek viery“, čo korešponduje so synodálnymi princípmi spoluúčasti (exhortácia pápeža Františka *Evangelii gaudium*).

V príspevku *„Zvláštnosti evangelizace ve válečných podmínkách“* O. Dobroier ponúka výnimočnú sondu do problematiky „evangelizácie vo vojne“ (ukrajinská skúsenosť). Prináša teológiu pohostinnosti, komunity a kríža, pričom cituje skúsenosti vojenských kaplánov a prepája ich s eschatologickou perspektívou. V československom recepcnom priestore ide o málo spracovaných, no nevyhnutnú tému, ktorá výrazne rozširuje horizont diskusie. Teologicky silné pasáže o pohostinnosti, komunite a kríži by mohli byť ešte prepojené s pastoračnou etikou traumy (sekundárna traumatizácia kaplánov, liturgická citlivosť pri strate, interdisciplinárna spolupráca s klinickými psychológmi). Autor spája praktickú pastoráciu v krízových situáciách s teologickou reflexiou kenózy, teológiou kríža, blízkosti a eschatologickou nádejou.

Záver zborníka tvorí reflexia Zuzany Svobodovej „Dobro a zlo v katechezi“ o hodnotách dobra, pravdy a krásy podľa J. Zvěřinu, ktorý rehabilituje estetickú dimenziu viery a spája ju s pastoračnou zodpovednosťou. Zvěřinove úvahy interpretované v závere predstavujú inšpiratívny model s originálnym presahom k étosu katechéty akoby k obnoveniu katechetick identity. Prevod „étosu umelca“ na profil katechéty (tvorivá vôľa, statočnosť, poctivosť, odborná náročnosť, svätosť ako cieľ) pôsobí súčasne inšpiratívne i prakticky aplikovateľne (napr. ako sebahodnotiace otázky pri plánovaní katechézy). Prínos je dvojitý: jednak rehabilitácia estetickej dimenzie viery, jednak prepojenie etiky tvorby s pastoračnou zodpovednosťou. Teologicky je príspevok ukotvený v eschatologickej perspektíve: konečné víťazstvo dobra nad zlom je darom Božej milosti, nie výsledkom ľudskej autonómie. Svobodová tak spája morálnu teológiu s duchovnou formáciou, čím prekonáva redukciu etiky na normatívny systém.

Publikácia prispieva do medzinárodného diskurzu tým, že ponúka jedinečný stredoeurópsky pohľad, v ktorom sa skúsenosť cirkvi pretavuje do synodálnej praxe účasti a zodpovednosti. Po druhé, koncepčne premostí „pastoráciu mládeže“ s komunitnou pedagogikou a sociálnou prácou – most, ktorý stále nie je samozrejmosťou v teologickej literatúre. Po tretie, predkladá teologickú revíziu súčasnej katechetick praxe, čím aktuálne rozširuje obvyklý normatívny rámec, pretože vyvádza diskusiu o evanjelizácii z abstraktných rovín do konkrétnej ekleziálnej a komunitnej praxe. Z týchto dôvodov ju možno jednoznačne odporučiť akademickej i pastoračnej obci.

doc. PhDr. ThLic. PaedDr. Gabriela Genčúrová, PhD.
 Katolícka univerzita v Ružomberku
 Teologická fakulta
 Katedra spoločenských vied
 gabriela.gencurova@ku.sk

ČILOVÁ, Miroslava. *Biblický komentár k Dekalógu*. J.P.M.MEDIA, 2024. 126 strán. ISBN 978-80-69126-00-8.

Publikácia *Biblický komentár k Dekalógu* predstavuje v rámci slovenského recepcného priestoru hodnotný príspevok k prehĺbeniu poznania Svätého písma. Autorka Miroslava Čilová uchopila tému Desatora Božích prikázaní nie iba ako statický kódex morálnych noriem, ale ako živú zmluvu medzi Bohom a človekom, ktorej zmysel a záväznosť presahujú hranice starovekého Izraela a zostávajú aktuálne aj v sekularizovanom prostredí dneška. Desatoro analyzuje autorka v historickom a kultúrnom kontexte Starého zákona, svoj metodologický prístup – literárnu a historicko-kritickú metódu – pritom pevne ukotvuje v biblickej hebrejčine, ktorú dopĺňa o transkripcie a viaceré spojitosti s Novým zákonom.

Hlavnou témou autorkinho výkladu je význam prikázaní ako základu morálneho života, z uvedeného východiska následne reflektuje ich vplyv na osobný rast

človeka i potenciál odpovedať na súčasne etické výzvy. Argumentuje tézou, že Desatoro nie je len zoznam zákazov, je predovšetkým plánom lásky a slobody, ktorý Boh daroval človeku, aby ho viedol k plnosti života. Kniha je rozdelená na tri hlavné časti. Úvodné reflexie zachytávajú dejinné a náboženské pozadie vzniku Desatora: stručne pripomínajú Exodus ako kľúčový aspekt identity vyvoleného národa, približujú teológiu zmluvy *berit* a štruktúru Desatora a načrtávajú aj porovnanie so starovekými právnymi tradíciami ako napríklad Chammurapiho zákonník či asýrske zmluvy.

Jadro knihy tvoria kapitoly, ktoré sa venujú exegéze jednotlivých prikázaní. Každé prikázanie autorka najprv zaznamenáva v jeho pôvodnom hebrejskom znení i s fonetickým prepisom, hneď nato určuje sémanticky ťažiskové pojmy prikázania a porovnáva jeho dva biblické zápisy (Ex 20 a Dt 5). Nasleduje osvetlenie historicko-kultúrnych súvislostí prikázania a jeho praktickej aplikácie. Nepochybným prínosom výkladu je hľadanie analógií s novozákonnými textami, čitateľ neznalý pôvodného jazyka Písma, akých je väčšina, však zvlášť ocení aj prepis hebrejského textu do grafém slovenčiny – vyslovovať slová v jazyku, v ktorom prehovoril Boh, môže byť duchovným zážitkom a azda aj prameňom inšpirácie. Napokon, v staroveku sa verilo, že takto vyslovené Božie slová nesú moc. Knihu uzatvárajú krátke záverečné reflexie, v ktorých autorka naznačuje paralely medzi Dekalógom a Novým zákonom či Dekalógom a modlitbou Otče náš. V bohatej bibliografii prevažuje anglická a poľská literatúra, ale aj slovenské a španielske odborné texty.

Autorka vychádza z pozície konzervatívneho prúdu katolíckej teológie. Jej perspektíva je objektívna, reflektujúca židovské tradície a rabínske výklady, nezachádza však do širšieho ekumenického dialógu či porovnaní s nekresťanskými náboženstvami. Metodologicky čerpá z klasickej historicko-kritickej exegézy a lingvistickej analýzy biblických jazykov. Zároveň sa opiera o patristické tradície (sv. Augustín, Klement Alexandrijský) a bibliografia zahŕňa základné odborné pramene i súčasne komentáre s odkazmi na Katechizmus Katolíckej Cirkvi.

Biblický komentár k Dekalógu Miroslavy Čilovej je vyváženým dielom medzi akademickou exaktnosťou a pastoračnou prístupnosťou. Vďaka jasnému jazyku, transkripciám a fotografiám, ktoré nie sú len ilustračné, ale predstavujú autorsky autentický materiál z výskumných ciest v rokoch 2023 – 2024 z lokácií v Izraeli a v Jordánsku, prináša slovenskému čitateľovi odborný a zároveň čitateľný a čítavý vstup do biblickej exegézy Desatora, hoci niektoré časti môžu byť pre menej pripraveného čitateľa náročnejšie. Každé prikázanie je vysvetlené tak, aby bolo zrejmé, čo znamená pre dnešného človeka: od boja proti modloslužbe až po jeho uplatnenie v rodinnom živote. Modlitby na záver kapitol, inšpirované výkladom jednotlivých prikázaní, dávajú čítaniu praktický a osobný rozmer.

Kniha Miroslavy Čilovej totiž – zdôrazňujúc Dekalóg ako základ etiky v pluralitnej spoločnosti – odpovedá na moderné výzvy ako sekularizmus a morálny relativizmus. Je určite vhodná pre teológov, katechétov a tých, ktorí sa venujú duchovnej formácii vo farnostiach alebo príprave biblických kurzov. Pre náročnejšieho laického čitateľa môže byť cenným sprievodcom k hlbšiemu pochopeniu základných morálnych princípov kresťanskej viery.

Autorka prináša moderný, no verný a výnimočne prepracovaný biblický výklad Dekalógu, ktorého cieľom nie je len akademické skúmanie, ale aj duchová for-

mácia čitateľa. Vďaka presvedčivej argumentácií je možné porozumieť pôvodnému textu, jeho dejinnému kontextu a prakticky ho aplikovať v súčasnom svete. Knihu preto vnímam ako vzácneho sprievodcu, ktorý oživuje staroveké texty pre dnešok. Odporúčam ju každému, kto chce prehĺbiť svoje chápanie Božích prikázaní a nájsť v nich oporu pre dnešný život, ako to zdôrazňuje aj nitriansky biskup Viliam Judák v predslove: „čítajme ju s otvoreným srdcom, aby sa stala nástrojom prehĺbenia viery“.

*ThLic. Ondrej Čukan
prefekt Kňazského seminára
sv. Gorazda v Nitre
cukan4@uniba.sk*

BANSKÁ BYSTRICA 102,9

BARDEJOV 99,1

BRATISLAVA 93,8

BREZNO 103,4

ČADCA 105,8

KOŠICE 94,4

LEVOČA 99,8

LIPTOVSKÝ MIKULÁŠ 89,7

LUČENEC 106,3

MARTIN 89,4

MICHALOVCE 103,3

NÁMESTOVO 105,8

NITRA 95,7

PREŠOV 92,9

PRIEVIDZA 98,1

ROŽŇAVA 106,3

SITNO 93,3

SENICA 96,1

SKALICA 105,2

SKALITÉ 90,6

SNINA 93,2

STARÁ ĽUBOVŇA 99,8

ŠTÚROVO 93,5

TATRY 102,9

TOPOĽČANY 95,6

TRENČÍN 93,3

TRNAVA 98,1

ZLATÉ MORAVCE 98,0

ŽILINA 89,8

RÁDIO LUMEN

SVETLO TVOJICH DNÍ