Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

Gaudium et spes a František
Gaudium et spes und Franziskus
Paul M. Zulehner

Křesťansko-muslimské vztahy po II. vatikánském koncilu
Christian-Moslem Relations after the Second Vatican Council
Luboš Kropáček

Duch koncilu - Význam pastorální konstituce _Gaudium et spes_ pro interpretaci a aktualizaci II. vatikánského koncilu
Ansgar Kreutzer

Gaudium et spes a kulturní paradigma 21. století
Gaudium et spes und das Kultur-paradigma des 21. Jahrhunderts
Helmut Renöckl

Obraz člověka v _Gaudium et spes_ a jeho praktický výklad papežem Františkem
Das Menschenbild von _Gaudium et spes_ und seine praktische Auslegung durch Papst Franziskus
János Wildmann

Katolická církev očima současných Čechů a současní Češi očima Katolické církve. Mezi nedůvěrou a očekáváním
The Catholic Church through the Eyes of Contemporary Czechs and Contemporary Czechs through the Eyes of the Catholic Church Between Distrust and Expectation
David Václavík

Teologická fakulta
Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
Faculty of Theology
University of South Bohemia, České Budějovice

číslo 1 / ročník 6
rok 2016

Obsah

Editorial 6

Rozhovor

O konstituci *Gaudium et spes* s Karlem Skalickým **11**

O konstituci *Gaudium et spes* a jejím významu pro naše jednání **13**
s biskupem Františkem Radkovským

Studie

Tematické

***Gaudium et spes* a František** **16**
Paul M. Zulehner

Duch koncilu - Význam pastorální konstituce *Gaudium et spes* pro interpretaci a aktualizaci II. vatikánského koncilu **33**
Ansgar Kreutzer

***Gaudium et spes* a kulturní paradigma 21. století** **44**
Helmut Renöckl

Obraz člověka v *Gaudium et spes* a jeho praktický výklad papežem Františkem **64**
János Wildmann

***Gaudium et spes*, globalizace a rozvojový svět** **82**
Shaji G. Kochuthara

Křesťansko-muslimské vztahy po II. vatikánském koncilu **108**
Luboš Kropáček

Od církve zkoumající *znamení doby* (GS 4) k církvi *rozlišující* (EG 43) **123**
Pavel Ambros

Katolická církev očima současných Čechů a současní Češi očima Katolické církve. Mezi nedůvěrou a očekáváním 150
David Václavík

Idea družstevníctva zo spoločenskovednej perspektívy so zvláštnym dôrazom na katolícku sociálnu náuku 164
Marián Sekerák

Studie **Varia**

Křesťanský magazín České televize a témata z konstituce *Gaudium et spes* 195
Bedřich Jetelina

Články 213

Recenze 223

Contents

Editorial 8

Interview 11

Studies **Topical**

***Gaudium et spes* und Franziskus** 24
Paul M. Zulehner

***Gaudium et spes* und das Kultur-paradigma des 21. Jahrhunderts** 53
Helmut Renöckl

Das Menschenbild von *Gaudium et spes* und seine praktische Auslegung durch Papst Franziskus 72
János Wildmann

***Gaudium et spes*, Globalization and the Developing World** 95
Shaji G. Kochuthara

Christian-Moslem Relations after the Second Vatican Council 115
Luboš Kropáček

From Church Scrutinizing the *Signs of the Times* (GS 4) to Church *Discerning* (EG 43) 136
Pavel Ambros

The Catholic Church through the Eyes of Contemporary Czechs and Contemporary Czechs through the Eyes of the Catholic Church Between Distrust and Expectation 157
David Václavík

The Idea of Cooperativism from a Social-Theoretical Perspective with Particular Emphasis on Catholic Social Teaching 179
Marián Sekerák

Studies **Varia**

Christian Magazine* on Czech Television and Topics from the Constitution *Gaudium et spes 204
Bedřich Jetelina

Article 213

Reviews 223

Editorial

Vážené čtenářky, vážení čtenáři,

přinášíme Vám letošní první číslo *Caritas et veritas*, které se věnuje 50. výročí vyhlášení *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě* II. vatikánským koncilem. Na první pohled se může zdát, že toto téma do profilu našeho časopisu zrovna nezapadá – je možná příliš historické, příliš církevní, a naopak málo sociálně a humanitně vědní. Redakce toto téma chápe jako oslavu jubilea události, bez které bychom si časopis jako *Caritas et veritas* asi ani nedokázali představit. II. vatikánský koncil (1962–1965) byl v katolickém světě událostí, která korunovala proces změny jak vnějších podob katolické církve, tak i způsobů myšlení katolíků, a to včetně myšlení teologického. Vymezení se vůči všemu nekatolickému vystřídala otevřenost a ochota k dialogu. Konstituce *Gaudium et spes* pak tuto změnu vystihuje ze všeho nejvíce – je určená všem lidem, ne jen katolíkům; je výzvou k dialogu, a proto i sama má dialogický charakter. Otevírá tak v teologickém myšlení prostor pro dialog s dalšími vědními obory, mj. s humanitními a sociálními vědami. Je-li časopis *Caritas et veritas* zaměřen na reflexi křesťanských souvislostí v humanitních a sociálních oborech, pak je i on součástí pokračování II. vatikánského koncilu a konstituce *Gaudium et spes*. A proto je co slavit.

V tomto čísle tak nejprve přinášíme ve dvou rozhovorech teologické a pastorální ohlédnutí za koncilem a tím, co přinesl. První rozhovor poskytl známý český komentátor koncilu, náš milý kolega z Českých Budějovic prof. Karel Skalický. Druhý rozhovor o implementaci myšlenek koncilu v pastorační praxi jsme mohli vést s čerstvě emeritovaným prvním plzeňským biskupem Mons. Františkem Radkovským. Po rozhovorech následuje série odborných studií domácích i zahraničních autorů, kteří se na sklonku roku 2015 zúčastnili konference k 50. výročí konstituce *Gaudium et spes* pořádané Teologickou fakultou Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích.

V první řadě jde o příspěvek prof. Paula Michaela Zulehnera z Vídně, který se dlouhodobě věnuje reflexi pontifikátu římského biskupa Františka. Jeho text se zabývá tím, zda a jak František realizuje v současné době myšlenky konstituce *Gaudium et spes*. Zulehner v této souvislosti odkazuje mj. na tzv. *Pakt z katakomb*, který vznikl v době II. vatikánského koncilu a jehož první překlad do češtiny v tomto čísle *Caritas et veritas* přináší. Druhá studie prof. Ansgara Kreutzera z rakouského Lince se věnuje významu a interpretaci konstituce *Gaudium et spes*. V roce 2006 prof. Kreutzer obdržel za svou habilitaci věnovanou konstituci *Gaudium et spes* prestižní cenu Karla Rahnera. Druhý linecký autor prof. Helmut Renöckl se ve své studii zabývá kulturním paradigmatem 21. století a konstitucí *Gaudium et spes*. Žák prof. Zulehnera doc. János Wildmann z maďarské Pécse věnuje ve své studii pozornost antropologii *Gaudium et spes* vzhledem k problematice uprchlické vlny v Evropě. Assoc. Prof. Shaji G. Kochuthara z Pontifical Athenaeum of Theology, Philosophy and Canon Law (Dharmaram Vidya Kshetram) v Indii se z pozice *Gaudium et spes* zabývá problematikou globalizace, fenoménu, kterému by konstituce dnes jistě věnovala značnou pozornost.

Od českých autorů přinášíme studii předního českého orientalisty prof. Luboše Kropáčka o vztazích křesťanů a muslimů po II. vatikánském koncilu. Prof. Pavel Ambros se věnuje klíčovým pastorálně-teologickým pojmům znamení doby a rozlišování, které díky koncilu (nově) vstoupily do teologického diskurzu. Studie doc. Davida Václavíka z pozice religionistiky a sociologie náboženství reflektuje vztah Čechů a katolické církve. Tím je celé číslo nakonec jakoby ukotveno sociálně vědním pohledem na své téma.

Vážené čtenářky a čtenáři, věříme, že právě takto uchopené číslo *Caritas et veritas* je důstojnou oslavou výše zmíněného výročí, a dokáže vás proto zaujmout i bohatostí a růzností svých pohledů na zvolené téma.

Michal Opatrný

Vážení čtenáři Caritas et Veritas,
dovolte mi, abych se Vám omluvil za zpožděné vydání čísla 1/2016. Zpoždění vzniklo kvůli změně dodavatelské firmy, která nebyla iniciována z naší strany.
Děkuji za pochopení

Michal Opatrný
Předseda redakční rady

Editorial

Dear readers

We are bringing to you this year's first issue of *Caritas et veritas,* devoted to the 50th anniversary of the promulgation of the *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* by the Second Vatican Council. At first sight it may seem that this topic does not fit in well with our journal's profile – it is perhaps too historical, too churchly, and on the other hand there is not enough social scientific and humanities orientation in it. The editorial board conceives of this topic as a celebration of the anniversary of an event without which a journal like *Caritas et Veritas* could not even be imagined. In the Second Vatican Council (1962–1965) the process of change of both the external forms of the Catholic Church and the Catholic way of thinking, including theological thought, was culminated. Disidentification with all that was non-Catholic was replaced by openness and willingness to dialogue. The constitution *Gaudium et spes* best expresses this change – it is intended for all people, not only for Catholics; it challenges to us dialogue and is therefore itself dialogical in character. In that way it opens up space in theological thinking for dialogue with other scholarly fields, among others with the humanities and social sciences. If the aim of the journal *Caritas et Veritas* is to reflect Christian contexts in the humanities and social sciences, then it is also part of the continuation of Vatican II and the constitution *Gaudium et spes*. And that is why there is much to celebrate.

In the Czech version of this issue we first bring two interviews with a theological and pastoral retrospection of the Council and what it brought about. The first interview was given by the well-known Czech commentator of the Council, our dear colleague from České Budějovice Prof. Karel Skalický. We were able to conduct the second interview on implementing the Council's ideas in the pastoral practice with the first bishop of Pilsen, recently turned emeritus Mons. František Radkovský. After the interviews there follows a series of scholarly papers by Czech and foreign authors who at the end of 2015 took part in the conference commemorating the 50th anniversary of the constitution *Gaudium et spes* organized by the Faculty of Theology of the University of South Bohemia in České Budějovice.

It is first of all the paper by Prof. Paul Michael Zulehner from Vienna who engages in reflecting on the pontificate of the Roman bishop Francis on a long term basis. His text deals with the question of whether and how Francis is at present realizing ideas of the constitution *Gaudium et spes*. In this context Zulehner refers among others to so-called *Pact of the Catacomb*, which originated at the time of the Second Vatican Council. This issue of *Caritas et Veritas* brings its first Czech translation. The second study, by Prof. Ansgar Kreutzer from Linz in Austria, is devoted to the significance and interpretation of the constitution *Gaudium et spes*. In 2006 Prof. Kreutzer received the prestigious Karl Rahner Prize for his habilitation devoted to the constitution *Gaudium et spes*. The other Linz author Prof. Helmut Renöckl deals in his study with the cultural paradigm

of the 21th century and constitution *Gaudium et spes*. Prof. Zulehner's pupil Assoc. Prof. János Wildmann from Pécse in Hungary focuses in his paper on the anthropology of *Gaudium et spes* with respect to the issue of the refugee wave in Europe. Assoc. Prof. Shaji G. Kochuthara from the Pontifical Athenaeum of Theology, Philosophy and Canon Law (Dharmaram Vidya Kshetram) in India deals from the position of *Gaudium et spes* with the issue of globalization, a phenomenon to which the constitution would certainly pay much attention today.

There are also papers by Czech authors. We bring a study by the leading Czech orientalist Prof. Luboš Kropáček on Christian-Moslem relationships after Vatican II. Prof. Pavel Ambros focuses on the key pastoral-theological concepts of signs of the times and discernment which entered theological discourse (anew) thanks to the Council. Assoc. Prof. David Václavík's study reflects the relationship of Czechs and the Catholic Church from the point of view of religious studies and sociology of religion. Thereby the entire issue is ultimately anchored by a social scientific view of its topic.

Since a number of the foreign authors come from German speaking countries or countries where German is traditionally the first foreign language, some of the texts in this issue are published not in an English translation but in the German original.

Dear readers, we believe that an issue of *Caritas et veritas* precisely thus conceived is a worthy celebration of the anniversary mentioned above and can therefore interest you by the richness and variety of its views of the selected topic.

Michal Opatrný

Dear Readers of Caritas et Veritas,
We would like to apologize for the delay regarding the issue of our new 1/2016 edition.
The delay has been caused due to a change of supplier, which was not initiated on our side.
Thank you very much for yout understanding

Michal Opatrný
Chairman of the Editorial Board

Témata dalších čísel

Pro další čísla *Caritas et veritas* byla stanovena následující témata, ke kterým redakce uvítá příspěvky jak v podobě odborných studií, tak i popularizačních článků. O zařazení popularizačního článku rozhoduje redakce, odborná studie podléhá kromě redakčního posuzování i procesu dvojí anonymní recenze. Redakce může odmítnout texty taktéž z případných kapacitních důvodů či nesouladu s profilem časopisu a zaměřením tematického čísla.

2/2016 Církve, migrace a uprchlická politika: Postoje církví v Evropě a pronásledování kvůli náboženskému přesvědčení ve světě
Uzávěrka: 31. 6. 2016

1/2017 Role spirituality v pomáhajících profesích: Spiritualita jako specifický diskurs
Uzávěrka: 31. 12. 2016

Topics of future issues

The following topics have been specified for future *Caritas et veritas* issues and the editorial board will welcome contributions on these topics, in the form of both popular articles and scholarly studies. Popular articles will be published based on the editorial board's decision, and scholarly studies are subject to the editorial board's assessment and double anonymous reviewing. The editorial board can also reject texts for capacity reasons or because they are not in accord with the journal profile and the focus of a topical issue.

2/2016 The churches, migration and refugee politics: attitudes of the churches in Europe and persecution for religious reasons in the world
Deadline: 31. 6. 2016

1/2017 The role of spirituality in the assisting professions: spirituality as a specific discourse
Deadline: 31. 12. 2016

Rozhovor

O konstituci *Gaudium et spes*

s Karlem Skalickým

Prof. Dr. Karel Skalický, Th.D. se narodil 20. května 1934 v Hluboké nad Vltavou. Po studiích na Vysoké škole zemědělské se rozhodl pro kněžství. Odešel proto z vlasti do Říma, kde vystudoval filosofii a teologii na Lateránské univerzitě. V roce 1961 přijal kněžské svěcení a stal se druhým sekretářem kardinála Berana. Od roku 1968 vyučoval na jmenované univerzitě. Stal se řádným profesorem fundamentální teologie a vedoucím specializace v religionistických vědách. Po pádu komunistického režimu se roku 1994 vrátil do Čech a působil jako farář v rodném městě. Od svého návratu doposud je profesorem Teologické fakulty Jihočeské univerzity.

Jak prozrazuje Editorial, v aktuálním čísle *Caritas et veritas* najdete především příspěvky, které byly proneseny na konferenci pořádané u příležitosti „padesátých narozenin" koncilního dokumentu *Gaudium et spes*. O konferenci následně zpravoval článek uveřejněný v Lidových novinách z pera Martina C. Putny. Autor si posteskl nad tím, že koncil se jaksi vytratil z paměti veřejnosti. Ocenil fakt, že Teologická fakulta JU si na tuto událost vzpomněla a připomíná ji. Vysvětluje (si) to tím, že instituce žijí duchem svých zakladatelů a u založení fakulty stál profesor Karel Skalický, přímý svědek koncilního dění. „Pro Budějovice tedy koncil není jen knihou dokumentů. Koncil má v Budějovicích tvář – tvář moudrého, vlídného a radostného starého muže…", napsal dále Putna. Profesor Skalický už o sněmu vypověděl mnoho. Přesto se domníváme, že rozhovor s ním, třeba jen kratičký, je v dané souvislosti více než žádoucí. Proto jsme položili tomuto „moudrému muži" několik otázek, přičemž jsme se snažili vyhnout otázkám již dříve zodpovězeným.

Pane profesore, v čem především spatřujete „radost a naději" lidí dnešní doby, které by měly být také „radostí a nadějí učedníků Kristových"? A co podle Vašeho soudu zapříčiňuje smutek a úzkost soudobého člověka? V čem obzvláště by s ním církev měla být solidární?

Radostí a nadějí lidí dnešní doby je, myslím, každá zpráva o smíření, o dosažení porozumění nebo i jen o zmírnění napětí. Vlévá je ochota ke spolupráci mezi mocenskými bloky, mezi jednotlivými státy, mezi různými politickými uskupeními a stranami, mezi odlišnými národnostmi, mezi jednotlivými náboženstvími a nakonec i mezi dvěma znepřátelenými sousedy ve společně obývaném domě nebo mezi rozhádanými manžely. V takových situacích se nemůže neradovat žádný člověk dobré vůle a raduje se též Kristův učedník, který souzní s Mistrovými slovy: „Blahoslavení tvůrci pokoje, neboť oni budou nazváni Božími syny." (Mt 5,9) A co zapříčiňuje smutek a úzkost soudobého člověka? Právě všechno to, co znemožňuje jeho radost a naději, co znemožňuje mír, a to je válka v mnoha svých odstínech.

Když byl dokument schválen a představen veřejnosti, překvapilo Vás něco v jeho obsahu?
Musím se přiznat, že dokument jsem začal číst pozorně teprve, když jsem byl v roce 1966 pověřen jeho překladem do češtiny. V té práci jsem však byl zvýhodněn tím, že jsem byl přítomen u diskusí, které v rámci jednání o 13. předloze probíhaly ve sněmovní síni. A tam jsem byl mile překvapen a povznesen na duchu, když jsem viděl tu naprosto svobodnou výměnu názorů, která se v několika málo případech přiblížila skoro až k bodu varu. Tato svoboda, která vládla v místě jednání, byla pro mne skutečně povznášející. Pokud jde o četbu dokumentu, která byla svázána s jeho překládáním, mohu říci, že mě tenkrát, v mém prvním setkání s textem konstituce, nejvíce nadchlo, jak koncilní otcové vyjadřují své souznění s novodobou humanistickou tradicí, když říkají, že „není nic opravdu lidského, co by nenalezlo v jejich srdci odezvu" (č. 1).

Kdybyste tenkrát, před půl stoletím, byl členem přípravné komise podílející se na vzniku konstituce, co byste asi byl zdůraznil?
Za předpokladu, že bych už tehdy byl měl takový vhled do církevních dějin a byl si uvědomoval, odkud vyvěrají mnohé problémy, s nimiž se církev potýkala na koncilu i po něm a s nimiž se bude potýkat nadále, vyžadoval bych, aby odstup od bully Bonifáce VIII. *Unam sanctam*, který je v textu konstituce naznačen v č. 42 a v poznámce 11, byl vyjádřen jasněji a ne tak zastřeně, takže běžný čtenář nemůže postřehnout, o co tam vlastě běží.

Na závěr našeho krátkého rozhovoru se Vás chci zeptat, co z poselství *Gaudium et spes* a vůbec celého koncilu by mělo dolehnout k našim uším? Našel byste třeba některou větu, o níž se domníváte, že je podstatná?
Je to věta v č. 93, která sice není v „exhortativu", ale která by se tak, věřím, měla číst. Zní: „Věrně se proto (křesťané) drží evangelia a využívají jeho síly, a tak se ujímají spolu se všemi, kdo usilují a hledají spravedlnost, **ohromného díla**, které mají zde na zemi uskutečnit a z něhož budou skládat účty tomu, jenž bude posledního dne všechny soudit." (Důraz na slovní spojení „ohromného díla" kladu já).

Pane profesore, srdečně Vám děkujeme za rozhovor.

Kateřina Brichcínová

Rozhovor

O konstituci *Gaudium et spes* a jejím významu pro naše jednání

s biskupem Františkem Radkovským

Mons. František Radkovský se narodil 3. října 1939 v Třešti na Jihlavsku. Vystudoval Matematicko-fyzikální fakultu Univerzity Karlovy v Praze, obor matematická statistika. Pracoval ve Státním výzkumném ústavu pro výzkum automatizace sklářského průmyslu a v Pedagogickém ústavu Československé akademie věd, kde se zabýval modernizací výuky matematiky. V roce 1966 zahájil studia na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě v Litoměřicích, na kněze byl vysvěcen 27. června 1970. Dne 17. března 1990 jej papež Jan Pavel II. jmenoval titulárním biskupem aggarským a pomocným biskupem pražským, vysvěcen byl 7. dubna 1990. Roku 1993 byl jmenován prvním biskupem Diecéze plzeňské.

V prosinci minulého roku to bylo 50 let, co koncilní otcové shromáždění na II. vatikánském koncilu schválili *Pastorální konstituci o církvi v dnešním světě Gaudium et spes*. Vy jste v následujícím roce nastoupil do kněžského semináře a začal studovat teologii. Pamatujete si, kdy jste se poprvé s konstitucí setkal a jak na Vás působila, když jste ji četl?
Koncilní jednání jsme mnozí pravidelně, prakticky denně, sledovali z vysílání Vatikánského rozhlasu, takže jsme byli průběžně informováni o textech, jejich úpravách a schvalování. II. vatikánský koncil byla věc našeho srdce, protože to byla velká chvíle katolické církve a vzhledem k velkým ekumenickým krokům vlastně všech křesťanů.

Pro mě však byla velkým přiblížením koncilu asi týdenní návštěva o prázdninách r. 1967 spolu s některými dalšími bohoslovci litoměřického semináře v kněžském semináři a na teologické fakultě v Erfurtu. Tam nám někteří profesoři fakulty, přímí účastníci koncilu, dali velice dobrý přehled o koncilu, jeho průběhu i závěrech. Tehdy to pro mne bylo jako otevření oken ke koncilu a do světové církve vůbec. Z této návštěvy v Erfurtu jsem si dovezl koncilní dokumenty v němčině. České texty jednotlivých dokumentů, alespoň konstitucí *O církvi* a *O církvi v dnešním světě* a některých dalších, se nám dostaly, pokud si vzpomínám, do rukou až později, když byly u nás vydány v samostatných sešitcích.

Konstituci *Gaudium et spes* jsem začal oceňovat, když jsem měl čas si ji pročítat (teď už přesně nevím, kdy to bylo). Některé odstavce pro mne byly tak výstižné, že jsem je používal i jako biskup do vánočních a velikonočních gratulací.

Pastorální konstituce začíná známými slovy, že radosti a naděje, smutky a úzkosti lidí naší doby jsou i radostmi a nadějemi, smutky a úzkostmi křesťanů. *Gaudium et spes* tím chce říci, že jen když budou křesťané s lidmi ve svém okolí solidární, mohou se jako církev vyjadřovat k otázkám a problémům dnešních lidí. Jak se svou dlouholetou kněžskou a biskupskou pastorační zkušeností vnímáte tento úkol? Umí vzít křesťané za vlastní radosti a naděje, smutky a úzkosti lidí ve svém okolí, svých sousedů nebo kolegů v práci? Co dělat v pastoraci, aby se tomu mohli naučit?

Je skutečností, že díky médiím mnoho problémů dnešní doby vstupuje do povědomí všech, i křesťanů, a že zvláště dramatická situace imigrantů v Evropě se všech dotýká a také často všechny rozděluje, včetně nás, křesťanů či katolíků. Bohužel i mnozí křesťané, místo aby zastávali postoje a názory vycházející z evangelia (a papež František v tom dává velmi jasný příklad), přebírají sobecké názory společnosti, která kvůli své komunistické minulosti a liberální přítomnosti reaguje velmi špatně. Křesťané tu často selhávají a ostatní v duchu evangelia nevychovávají, ale nechávají se strhnout veřejným míněním. Domnívám se, že to, co se objevilo vůči těmto velkým problémům, platí často i v těch „všedních": postoj k Romům, krize manželství a rodiny včetně soužití bez závazné formy, neschopnost rozpoznat populistické chování některých vrcholných politiků, především prezidenta, to vše jsou naše křesťanská selhání, kdy místo kvasu jsme se stali těstem, které prakticky splývá s většinou. Těch čestných pozitivních výjimek je, žel Bohu, málo. Nezbývá, než dál a pořádně vychovávat křesťany v duchu evangelia a učit je odpovědnosti za celou společnost, ve které nelze jít s proudem, ale s odvahou se stavět proti němu. To je, myslím, dnešní výzva *Gaudium et spes* pro nás.

Konstituce *Gaudium et spes* se také pokusila o porozumění světu. Když říká, že křesťané mají číst znamení času, vyžaduje to, aby se snažili porozumět světu, ve kterém sami žijí, protože právě v něm se tato znamení dějí. Jak se tedy mohou křesťané snažit porozumět dnešnímu světu? Může cesta k porozumění spočívat ve všednodenní užitečnosti církve, resp. jednotlivých křesťanů?

To, o čem jsem se zmiňoval v odpovědi na předchozí otázku, tedy mít postoj inspirovaný evangeliem a jím ovlivňovat společnost, předpokládá porozumění světu. Je třeba vnímat lidi kolem sebe, jejich potřeby, touhy a hledání. Naše společnost se v posledních dvou desetiletích proměnila. Lidé pochopili, že jim ke štěstí nestačí svoboda a dobrá životní úroveň, že potřebují nasytit především svou duši. A proto hledají. Myslím, že většina lidí naší společnosti dnes připouští, že „něco nad námi je". Je tu ovšem velký výběr a lidé jsou nakloněni vybrat si to lákavější a snazší a často i exotičtější; křesťanství jim připadá všední. Vliv muslimské imigrace však společnost přivádí k tomu, že si začíná připomínat evropskou identitu, která je historicky především křesťanská, a lidé mluví o hodnotách, evropských a často i křesťanských. Je nutné přivést je k tomu, že tyto hodnoty je třeba především žít (např. Desatero), jinak zůstanou pouhými prázdnými pojmy.

Naším úkolem tedy je, abychom nabízeli hledajícím lidem takové kontakty s křesťanstvím, které jsou schopni přijmout. Většinou to nejsou bohoslužby (kromě „půlnoční" o Vánocích a ještě tak poutní bohoslužby); jsou to spíše koncerty, Noc kostelů, turistika po církevních památkách atd. Je třeba je postupně vychovávat, pomoci jim objevovat křesťanství a jeho hodnoty, užitečnost a přitažlivost. Křesťané si musí uvědomit, že církev nejsou jenom ti, kteří přijdou v neděli do kostela, ale i ti, kteří chodí jen občas, nebo dokonce jen na tu „půlnoční", anebo nechodí vůbec, a přesto křesťanské hodnoty respektují a zachovávají je. Je to právě v duchu II. vatikánského koncilu a encykliky blahoslaveného Pavla VI. *Ecclesiam suam*, ve které načrtl, pokud si dobře

vzpomínám, církev v podobě soustředných kruhů složených z těchto různých skupin. Křesťané si musejí uvědomit, že za všechny tyto lidi mají odpovědnost, protože je to odpovědnost za církev. A samozřejmě odpovědnost mají za celou společnost, protože Kristus umřel za všechny…

Naším pastoračním úkolem je tedy křesťany měnit: Od těch, kteří splývají svými názory a chováním s většinou společnosti, k těm, kteří za ni nesou odpovědnost a chtějí ji ovlivňovat v duchu evangelia, jak jsem už zmínil v předchozí odpovědi.

Pane biskupe, jménem redakce i čtenářů časopisu Vám moc děkuji za zajímavý a podnětný rozhovor a přeji vše dobré.

Michal Opatrný

Studie – tematické / Studies – Topical

Gaudium et spes a František

Paul M. Zulehner

Papež František, který sám sebe raději nazývá římským biskupem, slaví ve Svaté Martě ranní mši. Má při tom jednu ze svých – mezitím slavných – ranních homilií. V dubnu zde byl na návštěvě jeho emeritní předchůdce, Benedikt XVI., který slavil své 86. narozeniny. Při této bohoslužbě začal papež František náhle hovořit o II. vatikánském koncilu.

Benedikt XVI. a koncil

Jeho předchůdce se jako profesor Joseph Ratzinger o koncilu již deset let po jeho skončení vyjádřil velmi skepticky. Koncil pro něho – na rozdíl od záměru Jana XXIII. – nebyl „druhými letnicemi", jak to uvedl ve své téměř neznámé řeči v roce 1975. Stejně jako ve svém pozdějším projevu v Řezně ohledně islámu cituje Ratzinger v úvodu z korespondence mezi učitelem církve Řehořem Naziánským a jedním provinčním úředníkem. „Kdo se dnes deset let po II. vatikánském koncilu ohlédne zpět, toho sotva napadne vidět v něm druhé letnice. Spíše mu přijdou na mysl slova konstantinopolského biskupa Řehoře Naziánského ohledně koncilů jeho století, čtvrtého po Kristu. Řehoř tehdy napsal jednomu provinčnímu úředníkovi jménem Prokopius, který ho zval na nějaký koncil, tuto rezignující větu: ‚Abych řekl pravdu, mám za to, že bych měl prchnout před každým koncilem biskupů, protože jsem ještě u žádného koncilu nezažil šťastný výsledek. A ani odstranění nešvarů. Naproti tomu stále ctižádost a spory o jeho průběh.'"[1]

Poté profesor Ratzinger na koncilu ocenil, že odstranil jednostrannost: Nebezpečně izolované učení o primátu bylo opět zapojeno do celku církve. Izolované hierarchické myšlení bylo opět integrováno do mysteria Kristova těla. Izolovaná mariologie byla opět zapojena do velké struktury víry. Biblickému slovu bylo přiznáno jeho významné postavení. Liturgie byla více zpřístupněna. Koncil udělal odvážný krok k jednotě křesťanů. Pak však kritizoval „na druhé straně" „naivní optimismus koncilu" nebo také „sebepřeceňování mnohých, kteří ho vedli a propagovali". Takové stavy by prý „úděsným způsobem ospravedlňovaly temné diagnózy dřívějších představitelů církve ohledně nebezpečí koncilů".[2]

Joseph Ratzinger ukončil svoji půlhodinovou řeč kryptickým konstatováním: „Ne všechny platné koncily se staly v církevních dějinách také koncily plodnými. Po mnohých zůstala na konci jen velká marnost (…). O dějinném významu II. vatikánského koncilu přes všechno dobré, co je

1 © Paul M. ZULEHNER, originál na: www.zulehner.org.
2 © Tamtéž.

uvedeno v jeho textech, nebylo ještě řečeno poslední slovo. Zda bude nakonec patřit ke světlým bodům církevních dějin, to závisí na lidech, kteří uvedou slovo v život."[3]

František a II. vatikánský koncil

Nevíme, jestli František tuto řeč znal. Co mu však bylo důvěrně známé, byl zdrženlivý postoj obou jeho předchůdců při realizaci koncilu. Jana Pavla II. v tom lze chápat: Brzdil církev na svobodném Západě, která chtěla uskutečňovat koncil, aby ji země Východní Evropy po pádu železné opony mohly se znovuzískanou svobodou následovat. Avšak Benedikt XVI. měl jiné důvody. Podle něho propadl západní svět sekularismu, jehož srdcem byl podle jeho názoru relativismus. Koncil se podle něj otevřel této podobě světa. Tím se však prý svět nestal křesťanštějším, nýbrž církev světštější. Otevřenost koncilu se prý nechtěně podílela na zesvětštění církve. Benedikt XVI. otevřel církev spíše Bratrstvu sv. Pia, než aby energicky pokračoval v reformách žádaných koncilem.

Měl snad toto František na mysli, když si ve své homilii stěžoval, že myšlenky církevního shromáždění před 50 lety byly jen „nedostatečně uskutečněny", a když doslova pokračoval: „Je možné vnímat koncil v kontinuitě a růstu církve? Ne, naopak: Slavíme toto jubileum a zdá se, že koncilu stavíme pomník, ale takový, jaký by nám nebyl nepohodlný, aby nás nerušil. Abych to řekl jasně: Duch svatý je pro nás zátěží. Hýbe s námi, nechává nás vydat se na cestu, nutí církev, aby šla dál. My chceme, aby se Duch svatý uklidnil, chceme ho zkrotit. Ale to nejde."[4] A nakonec řekl na adresu „zpátečníků", že jít zpět by znamenalo „být tvrdohlavý", „mít bláhové srdce".[5]

Pakt z katakomb z roku 1965

František se zjevně rozhodl v usebranosti a síle popohnat stagnující koncilní reformy. To, co dělá a jak na to jde, se velmi podobá programu, který sestavil biskup Dom Helder Camara v závěru koncilu s ostatními 40 koncilními otci v Domicilinách katakombách. Později se k paktu připojilo celkem 600 biskupů a dokument byl pak nazýván *Pakt z katakomb*.[6] Papež František ho fakticky žije a jedná podle něj.

Zásadním přesvědčením Doma Heldera Camary bylo, že lidé ve svěřených diecézích mohou být o koncilu a jeho závěrech přesvědčeni jen tehdy, jestliže je biskupové sami žijí. Papír sám o sobě není ještě věrohodný. Cílem *Paktu z katakomb* je tedy sloužit realizaci koncilních závěrů svědectvím vlastního života a jednáním coby biskup.

Po delším úvodu k této záležitosti obsahuje *Pakt* tři hlavní části. V první části jde o osobní život biskupa. Ve druhé je nastíněna koncilu odpovídající apoštolsko-pastorační služba. Téma třetí části

3 © Tamtéž.
4 FRANZISKUS: Homilie, in: *DIE PRESSE* z 18. 4. 2013 (podle Radio Vaticana), s. 7.
5 Tamtéž.
6 © Katakombenpakt (on-line), dostupné na: http://de.wikipedia.org/wiki/Katakombenpakt. Srov. Norbert ARNTZ, *Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche*, Kevelaer, 2015; Conrad BERNING – Brigitte SCHULTE-WALTER, *Verzeiht uns unsere Träume. Katakombenpakt*, Münster, 2010; Bernd SEIDL – Wolfgang ROMMEL, *Der Katakombenpakt. Das geheime Vermächtnis des Konzils*, Münster, 2012; Hans WALDENFELS, *Sein Name ist Franziskus*, Paderborn, 2014.

se pak týká vnitrocírkevní kultury. Je jasné, že druhá část (apoštolská služba) odpovídá pastorační konstituci *Gaudium et spes*, třetí část dogmatické konstituci o církvi *Lumen gentium*.[7]

Následující text obsahuje několik poznámek ke druhé části, které ozřejmují, že papež František ve svém díle uskutečňuje *Gaudium et spes* a klade při tom akcenty, které odpovídají četbě znamení dnešní doby.

V apoštolské pastorační službě

Toto jsou nejprve příslušné body *Paktu z katakomb*, které se vztahují k pastorační službě:
„8. Pro apoštolsko-pastorační službu ekonomicky slabým, znevýhodněným nebo zaostalým dáme k dispozici vše, co je zapotřebí – čas, myšlenky, úvahy, empatii nebo materiální prostředky, aniž bychom tím škodili lidem a skupinám v diecézi. Budeme podporovat všechny laiky, řeholníky, jáhny a kněze, které Pán volá k tomu, aby svůj život a svou práci sdíleli s chudými a dělníky, a aby tak hlásali evangelium (srov. L 4,18n; Mk 6,4; Mt 11,45; Sk 18,3–4; 20,33–35; 1 K 4,12; 9,1–27).
9. Jsme si vědomi povinnosti spravedlnosti a lásky a jejich souvislosti, a budeme proto usilovat o to, abychom díla ‚dobročinnosti' přeměnili na sociální dílo založené na spravedlnosti a lásce a abychom přitom měli na zřeteli všechny ženy a muže stejnou měrou. Tím chceme přispět příslušným státním organizacím svou skromnou službou (srov. Mt 25,31–46; L 13,12–14 a 33n).
10. Budeme dělat vše pro to, aby zodpovědní naší vlády a našich veřejných služeb vytvořili a uplatňovali takové zákony, struktury a společenské instituce, které jsou nezbytné pro spravedlnost, rovnost a humánní harmonický vývoj každého člověka a všech lidí. Tak má vzniknout nový společenský řád, který by odpovídal důstojnosti lidských a Božích dětí (srov. Sk 2,44n; 4,32–35; 5,4; 2 K 8 a 9; 1 Tm 5,16).
11. Protože kolegialita biskupů odpovídá evangeliu nejlépe tehdy, když se společně uskutečňuje službou většině lidí – dvěma třetinám lidstva, kteří žijí tělesně, kulturně a morálně v bídě –, zavazujeme se, že společně s episkopáty chudých národů budeme podle svých možností uskutečňovat naléhavé projekty. Také na úrovni mezinárodních organizací budeme svědčit o evangeliu, jak to činil papež Pavel VI. před Spojenými národy, a společně se budeme zasazovat o to, aby byly vytvořeny hospodářské a kulturní struktury, které by chudé většině lidí umožnily východisko z nouze, místo toho, aby stále bohatší svět nechal zchudnout celé národy."[8]

Zasazovat se o chudé

Dom Helder Camara patří mezi koncilní biskupy, kteří se zasazovali o jasný postoj církve v pomoci „lidem drženým v bídě". František, který sympatizuje s argentinskou variantou teologie osvobození, se rovněž staví za tento základní pastorační způsob. Ve svém prvním velkém interview s šéfredaktorem Antoniem Spadarem, SJ z *La Civiltà cattolica* zdůvodnil svůj výběr jména takto: „František z Assisi: To je pro mne muž chudoby, muž pokoje, který miluje stvoření a chrání ho." A pak jeho stále se opakující věta: „Ach, jak velmi bych si přál chudou církev pro chudé."

Toto nasazení se pro lidi na okraji společnosti je zřetelné již při jeho první „zahraniční cestě", kterou směřoval na Lampedusu. Tam připomněl mnoho uprchlíků na člunech, kteří hledali ochranu a utonuli ve Středozemním moři. Podle zprávy OSN z roku 2014 přeplulo kvůli krizím

7 Srov. Paul M. ZULEHNER, *Auslaufmodell. Wohin steuert Franziskus die Kirche*, Ostfildern, 2015.
8 © Katakombenpakt.

v Libyi a Sýrii přes Středozemní moře 207 000 lidí. 3 419 lidí utonulo.[9] „Mám pro to jediné slovo: ostuda," zvolal ve svém kázání při mši s uprchlíky na člunech.

Kdykoliv se papež vydává na zahraniční cestu, je na programu setkání s chudými. Nesetkává se jen se zástupci „vysoké společnosti". V OSN požadoval setkání s domovním a kuchyňským personálem a udělal si na něj čas, dříve než pronesl svou velkou řeč v OSN.

Avšak zcela v souladu s *Paktem z katakomb* jde Františkovi nejen o důstojnost chudých, na kterou chce těmito setkáními poukázat. Nechce jen zabránit obětem bezpráví, nýbrž chce silou svého politického nasazení v budoucnu snížit jejich počet. K tomu potřebuje nový ekonomický systém. Ve své exhortaci *Evangelii gaudium* se tím podrobně zabývá. Píše: „Ne ekonomice exkluze a disparitě příjmů (…). Toto hospodářství zabíjí. (…) Je neuvěřitelné, že nevzbudí žádnou pozornost, když starý muž, který je nucen žít na ulici, umrzne, zatímco pokles na burze o dva body je oznamován palcovými titulky. To je exkluze."[10]

Jeho ostrá věta „tato ekonomika zabíjí" vyvolala u mnoha akcionářů v bohatém světě nevoli. Mnoho amerických republikánů, kteří se považovali za věřící katolíky, se následně vyjádřili, že papež nemá kompetenci mluvit do ekonomiky. Mnozí označují papeže za levičáka, staví ho do jedné řady s Marxem a Leninem. Získává také aplaus spíše od levicových stran než od pravicových. Přitom papež František nezatracuje ekonomiku jako takovou. Ale chce takovou ekonomiku, která by nesloužila penězům, ale lidem. Tím je však zcela zajedno s katolickým sociálním učením.

Ve stejném duchu se nese i jeho encyklika o ekologii *Laudato si'* (2015). Obavu o klima a boj proti chudobě není možné od sebe oddělovat, protože jsou vzájemně velmi propojeny. „Nerovné rozdělení statků vytváří situaci sociálního hříchu, který volá do nebe, a zabraňuje mnoha bratrům a sestrám možnost vést naplněný život."[11]

Zcela v tradici sledování znamení času vyjmenovává papež František skupiny lidí, o které by se měla církev dnes starat v první řadě. V roce 2013 poskytl interview šéfredaktorovi milánského týdeníku *La Repubblica*, Eugeniu Scalfarimu. Scalfari mu položil otázku, kdo stojí v pastorační agendě církve zcela na vrcholu. Papež mu odpověděl: „Největší zlo, které v těchto letech trápí svět, je nezaměstnanost mladistvých a osamělost, které jsou vystaveni staří lidé. Staří lidé potřebují péči a společnost; mladí lidé potřebují práci a naději; avšak často nemají ani jedno, ani druhé, a proto už je nejednou ani nehledají. Jsou utlačeni přítomností. Řekněte mi: Je možné takto žít, když je člověk utlačován přítomností? Bez vzpomínek na minulou dobu a bez přání vybudovat si něco pro budoucnost, např. rodinu? Je možné takto žít dál? To je z mého pohledu ten nejnaléhavější problém, se kterým je církev konfrontována."[12]

Právě tuto mládež bez naděje vyzývá, aby svůj osud sama spoluvytvářela: Mladé katolíky vyzývá, aby plavali proti proudu a stavěli se proti tomuto trendu. „Prosím vás, abyste byli revoluční," řekl 15 000 dobrovolníků. „Mějte odvahu být šťastní."[13]

9 Pomoc uprchlíkům, OSN 10. 12. 2014.
10 FRANZISKUS, Evangelii gaudium, Řím, 2013, čl. 53.
11 Marieo GALGANO, Franziskus. Der Papst vom anderen Ende der Welt. Ein Portrait, Augsburg, 2013, s. 62.
12 Interview v La Repubblica, říjen 2013.
13 KathPress ze dne 29. 7. 2013.

Tvůrce míru

Papežovi velmi leží na srdci také světový mír. Kde může, tam se za něj nasazuje. Obrací se na Baracka Obamu stejně jako na Vladimíra Putina ohledně války v Sýrii. Prostřednictvím státního sekretariátu zprostředkovává normalizaci vztahů mezi dlouholetými nepřáteli – Kubou a USA. Při své cestě do Indonésie navštívil nejen vládu, ale šel také do oblasti Tamilů, aby uprostřed dlouholeté občanské války stavěl vzájemné mosty. Zástupce Izraele a Palestiny pozval do Říma ke společné modlitbě.
Důležitý je pro něho také mír mezi náboženstvími, která jsou zneužívána pro válku mocných. Pokračuje v modlitbách za mír, které uvedl v život Jan Pavel II. v Assisi. U památníku Ground zero shromáždil zástupce lidí různých náboženství postižených útoky ke společné modlitbě.

Politická spiritualita

Papež František vychází ve své politické angažovanosti z elementárních principů víry. Jedním z nich je vědomí hluboké jednoty stvoření a lidstva. Protože je jeden Bůh – tak by se dal jeho teologický fundament jasně formulovat –, je každý člověk jedním z nás. Dítě, které po potopení převaděčského člunu bylo vyplaveno na pláž mrtvé, patří k naší rodině lidstva. Tato jednota stvoření se ukazuje také v ekologické encyklice. Celému lidstvu byl Bohem svěřen jeden „dům světa". Celé lidstvo nezahrnuje jen ty, kdo žijí dnes, ale také dřívější generace i generace lidí po nás. Pro něho tedy teologicky není jen jedna synchronní, ale také diachronní jednota lidstva.

Papež František nenechává nikoho na pochybách, že v pohledu církve na lidstvo jde v první řadě o chudé. Papež se znovu chápe katechetické tradice „hříchů volajících do nebe", které v kontextu bohatství při hlásání církve ustoupily do pozadí. Chce otřást našimi srdci, probudit v nich soucit, *compassion*, abychom se s ním vydali v následování Ježíše na cestu k chudým, k těm, kdo byli přivedeni k chudobě a kdo jsou v ní drženi.

Jeho politická spiritualita spojuje papeže Františka s gestem mytí nohou. Tuto slavnost neslaví na Zelený čtvrtek s biskupy v chrámu sv. Petra. Jde raději do římské věznice pro mladistvé a myje tam nohy trestancům – mezi nimi jedné muslimské ženě. Mytí nohou liturgicky zesiluje spiritualitu *Gaudium et spes*. Církev v dnešním světě, jak řekl papež František, má zahřívat srdce a léčit rány. Žádnou výzvu dosud neopakoval častěji než tuto. Používá k tomu ve svých kázáních silné obrazy. V rozhovoru s Antoniem Spadarem řekl František naléhavě: „Vidím zcela jasně, že to, co církev dnes potřebuje, je schopnost léčit rány a zahřívat srdce lidí – blízkost a spojitost. Vidím církev jako polní lazaret po bitvě. Těžce zraněného se nemusíme ptát na hladinu cholesterolu nebo cukru. Je třeba léčit rány. Pak můžeme mluvit o všem ostatním. Léčit rány, léčit rány… Je třeba začít úplně dole."[14]

14 Antonio SPADARO – Andreas BATLOGG, *Das Interview mit Papst Franziskus*, Freiburg, 2013.

Gaudium et spes a František

Abstrakt
V článku jsou nejprve představeny dva úhly pohledu na II. vatikánský koncil: pohled papeže Benedikta XVI. a papeže Františka. Poté se článek věnuje tzv. Paktu z katakomb z roku 1965 a ukazuje, jak témata jeho tří hlavních částí – osobní život biskupa, apoštolsko-pastorační služba a vnitrocírkevní kultura – korespondují s pastorální konstitucí Gaudium et spes, dogmatickou konstitucí o církvi Lumen gentium i se životem a jednáním papeže Františka. Následující poznámky ke druhé části ozřejmují, že papež František ve svém působení uskutečňuje konstituci Gaudium et spes a akcentuje přitom témata, která odpovídají požadavku „číst znamení dnešní doby".

Klíčová slova: papež Benedikt XVI., papež František, II. vatikánský koncil, Gaudium et spes, Pakt z katakomb

Kontakt na autora
Prof. Dr. Paul Michael Zulehner
Universität Wien
Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für praktische Theologie
Universitätsring 1, A-1010 Wien
paul.zulehner@univie.ac.at

Pakt z katakomb

Jako biskupové,
kteří se shromáždili na II. vatikánském koncilu;
kteří si jsou vědomi toho, jak mnoho jim ještě chybí k tomu, aby vedli život v chudobě, odpovídající evangeliu;
kteří se vzájemně posilují v tom, aby jednali společně, a vyhnuli se tak jednostrannostem a nesebekritičnosti;
kteří cítí jednotu se všemi bratry v biskupském úřadě;
kteří však především důvěřují tomu, že jsou posilováni milostí našeho Pána Ježíše Krista a modlitbou věřících a kněží našich diecézí;
kteří v myšlení a modlitbách vstupují před Nejsvětější Trojici, před Kristovu církev, před kněze a věřící našich diecézí;

jsme si v pokoře vědomi vlastní slabosti, ale také se vší rozhodností a silou, kterou na nás chce působit Duch Boží, bereme na sebe tyto závazky:

1. Budeme se snažit žít tak, jak běžně žijí lidé kolem nás, co se týče bytu, jídla, dopravních prostředků a všeho, co z toho vyplývá (srov. Mt 5,3; 6,33–34; 8,20).
2. Vzdáme se jednou provždy toho, abychom vystupovali jako bohatí lidé, a také toho, abychom byli skutečně bohatí, zvláště co se týče oblečení našeho úřadu (drahé látky, nápadné barvy) a insignií našeho úřadu, které nesmějí být zhotoveny z drahých kovů – ani zlata, ani stříbra –, ale musí pravdivě a skutečně odpovídat evangeliu (srov. Mk 6,9; Mt 10,9; Sk 3,6).
3. Nebudeme vlastnit ani nemovitosti, ani movitý majetek, ani nebudeme vlastním jménem disponovat bankovními konty a veškerý nezbytný majetek přepíšeme na jméno diecéze nebo sociálních či charitních organizací (srov. Mt 6,19–21; L 12,33–34).
4. Kdykoliv to bude možné, svěříme správu financí a majetku našich diecézí do rukou komise laiků, kteří si jsou vědomi svého apoštolského poslání a jsou odborně zdatní, abychom byli méně správci než apoštoly a pastýři (srov. Mt 10,8; Sk 6,1–7).
5. Odmítáme být oslovováni jak v ústním, tak v písemném projevu tituly nebo označeními, v nichž se vyjadřuje společenský význam nebo moc (eminence, excelence, monsignor apod.). Namísto toho chceme být oslovováni „Otče“, což je označení, které odpovídá Bibli.
6. Ve svém chování a ve všech našich společenských vztazích se vyvarujeme všeho, co by mohlo budit dojem, že upřednostňujeme bohaté a mocné (např. při bohoslužbách a při společenských setkáních, jako hosté nebo hostitelé; srov. L 13,12–14; 1 K 9,14–19).
7. Rovněž se vyvarujeme toho, abychom lichotili nebo dokonce podporovali ješitnost lidí, kterým děkujeme za příspěvky nebo je o příspěvky prosíme, nebo z nějakého jiného důvodu. Budeme naše věřící prosit o to, aby své dary považovali za běžnou součást bohoslužby, apoštolátu a sociální činnosti (srov. Mt 6,2–4; L 15,9–13; 2 K 12,4).
8. Pro apoštolsko-pastorační službu ekonomicky slabým, znevýhodněným nebo zaostalým dáme k dispozici vše, co je zapotřebí – čas, myšlenky, úvahy, empatii nebo materiální prostředky, aniž bychom tím škodili lidem a skupinám v diecézi. Budeme podporovat všechny laiky, řeholníky, jáhny a kněze, které Pán volá k tomu, aby svůj život a svou práci sdíleli s chudými a dělníky, a aby tak hlásali evangelium (srov. L 4,18n; Mk 6,4; Mt 11,45; Sk 18,3–4; 20,33–35; 1 K 4,12; 9,1–27).
9. Jsme si vědomi povinnosti spravedlnosti a lásky a jejich souvislosti, a budeme proto usilo-

vat o to, abychom díla „dobročinnosti“ přeměnili na sociální dílo založené na spravedlnosti a lásce a abychom přitom měli na zřeteli všechny ženy a muže stejnou měrou. Tím chceme přispět příslušným státním organizacím svou skromnou službou (srov. Mt 25,31–46; L 13, 12–14 a 33n).

10. Budeme dělat vše pro to, aby zodpovědní naší vlády a našich veřejných služeb vytvořili a uplatňovali takové zákony, struktury a společenské instituce, které jsou nezbytné pro spravedlnost, rovnost a humánní harmonický vývoj každého člověka a všech lidí. Tak má vzniknout nový společenský řád, který by odpovídal důstojnosti lidských a Božích dětí (srov. Sk 2,44n; 4,32–35; 5,4; 2 K 8 a 9; 1 Tm 5,16).
11. Protože kolegialita biskupů odpovídá evangeliu nejlépe tehdy, když se společně uskutečňuje službou většině lidí – dvěma třetinám lidstva, kteří žijí tělesně, kulturně a morálně v bídě –, zavazujeme se, že společně s episkopáty chudých národů budeme podle svých možností uskutečňovat naléhavé projekty. Také na úrovni mezinárodních organizací budeme svědčit o evangeliu, jak to činil papež Pavel VI. před Spojenými národy, a společně se budeme zasazovat o to, aby byly vytvořeny hospodářské a kulturní struktury, které by chudé většině lidí umožnily východisko z nouze, místo toho, aby stále bohatší svět nechal zchudnout celé národy.
12. V pastorační lásce se zavazujeme, že budeme sdílet život s našimi bratry a sestrami v Kristu, se všemi kněžími, řeholníky a laiky, aby se náš úřad stal skutečnou službou. V tomto smyslu budeme společně s nimi „stále kriticky zkoumat svůj život“, budeme je považovat za své spolupracovníky a spolupracovnice, takže se staneme animátory inspirovanými Duchem svatým, a nikoliv šéfy ve stylu tohoto světa. Budeme usilovat o to, abychom vystupovali lidsky, otevřeně a přístupně a abychom byli otevření vůči všem lidem bez rozdílu vyznávaného náboženství (srov. Mk 8,34n; Sk 6,1–7; 1 Tm 3,8–10).
13. Po návratu do svých diecézí oznámíme svým diecézanům tyto závazky a budeme je prosit, aby nám pomáhali svým porozuměním, svou spoluprací a modlitbou.

Bůh nám pomáhej k tomu, abychom těmto svým předsevzetím zůstali věrni.

Překlad: *Mgr. Marta Rynešová*

Gaudium et spes und Franziskus

Paul M. Zulehner

Papst Franziskus, der sich selbst lieber Bischof von Rom nennt, feiert morgens in Santa Marta die Frühmesse. Dort hält er seine inzwischen berühmt gewordenen Morgenhomilien. Im April hatte er dazu den emeritierten Vorgänger Benedikt XVI. zu Gast, der seinen 86. Geburtstag feierte. In diesem Gottesdienst kam Papst Franziskus unvermittelt auf das Zweite Vatikanische Konzil zu sprechen.

Benedikt XVI. und das Konzil

Sein Vorgänger hatte sich als Professor Joseph Ratzinger schon zehn Jahre nach dem Konzil sehr skeptisch gegenüber dem Konzil geäußert. Das Konzil war für ihn, anders als Johannes XXIII. das wollte, kein „zweites Pfingsten", wie in dieser kaum bekannten Rede aus dem Jahre 1975 angeführt wird. Wie in seiner späteren Regensburger Rede über den Islam zitiert Ratzinger eingangs aus einem Briefwechsel zwischen dem Kirchenlehrer Gregor von Nazianz und einem Provinzbeamten: „Wer heute nach zehn Jahren auf das Zweite Vatikanische Konzil zurückschaut, wird kaum noch auf den Gedanken kommen, darin ein zweites Pfingsten zu sehen. Viel eher wird ihm ein Wort in den Sinn treten, das der Konstantinopler Bischof Gregor von Nazianz angesichts der Konzilien seines Jahrhunderts, des vierten nachchristlichen, prägte (…). Gregor schrieb damals an einen Provinzbeamten namens Prokupius, der ihn zu einem Konzil eingeladen hatte, den resignierenden Satz: ‚Um die Wahrheit zu sagen, so halte ich dafür, dass man jedes Konzil der Bischöfe fliehen sollte, da ich einen glücklichen Ausgang noch bei keinem Konzil erlebte. Auch nicht die Abschaffung von Übelständen. Immer dagegen Ehrsucht oder Zank ums Vorgehen.'"[1]

Sodann würdigte der Professor Joseph Ratzinger am Konzil, dass es Vereinseitigungen behoben habe: Die gefährlich isolierte Primatslehre wurde wieder ins Ganze der Kirche eingefügt. Das isoliert hierarchische Denken wurde wieder in das eine Mysterium des Leibes Christi integriert. Die isolierte Mariologie wurde wieder ins große Gefüge des Glaubens zurückgebunden. Dem biblischen Wort wurde sein voller Rang eingeräumt. Die Liturgie wurde zugänglicher gemacht. Das Konzil machte einen mutigen Schritt auf die Einheit der Christen zu. Dann aber kritisierte er „auf der anderen Seite" den „naiven Optimismus des Konzils" oder auch die „Selbstüberschätzung vieler, die es trugen und propagierten". Solche Zustände würden „die finsteren Diagnosen früherer Kirchenmänner über die Gefahr von Konzilien in einer erschreckenden Weise rechtfertigen".[2]

1 © Paul M. ZULEHNER, der Originalton ist abrufbar auf: www.zulehner.org.
2 © Ebd.

Joseph Ratzinger schloss seine halbstündige Rede mit der kryptischen Feststellung: „Nicht alle gültigen Konzilien sind auch kirchengeschichtlich zu fruchtbaren Konzilien geworden. Von manchen bleibt am Ende nur ein großes Umsonst (...). Noch ist über den geschichtlichen Rang des Zweiten Vaticanums trotz alles Guten, das in seinen Texten steht, das letzte Wort nicht gesprochen. Ob es am Ende zu den Lichtpunkten der Kirchengeschichte zählen wird, hängt von den Menschen ab, die das Wort in Leben umsetzen."[3]

Franziskus und das Zweite Vatikanische Konzil

Man weiß nicht, ob Franziskus diese Rede kannte. Was ihm aber vertraut war, war die zögerliche Haltung seiner beiden Vorgänger bei der Umsetzung des Konzils. Johannes Paul II. kann man dabei verstehen: Er bremste die Kirche im freien Westen ab, die das Konzil verwirklichen konnte, damit die Länder Osteuropa nach dem Fall der Mauer mit ihrer gewonnenen Freiheit nachziehen konnten. Aber Benedikt XVI. hatte andere Gründe. Für ihn war die westliche Welt dem Säkularismus verfallen, dessen Herz seiner Einschätzung nach der Relativismus sei. Das Konzil habe sich dieser Gestalt der Welt geöffnet. Dabei sei aber nicht die Welt christlicher, sondern die Kirche weltlicher geworden. Die Öffnung des Konzils sei an dieser Verweltlichung der Kirche ungewollt beteiligt. Daher gehöre eine „Entweltlichung" auf das Programm der Kirche. Benedikt XVI. öffnete die Kirche eher gegenüber den Pius-Brüdern als dass er mit Energie die vom Konzil gewünschten Reformen fortsetzte.

Ob Franziskus dies vor Augen hatte, als er in seiner Homilie klagte, dass die Ideen der Kirchenversammlung vor 50 Jahren nur „mangelhaft verwirklicht" seien, um wörtlich fortzufahren: „In der Kontinuität und im Wachstum der Kirche, ist da das Konzil zu spüren gewesen? Nein, im Gegenteil: Wir feiern dieses Jubiläum und es scheint, dass wir dem Konzil ein Denkmal bauen, aber eines, das nicht unbequem ist, das uns nicht stört. Um es klar zu sagen: Der Heilige Geist ist für uns eine Belästigung. Er bewegt uns, er lässt uns unterwegs sein, er drängt die Kirche, weiterzugehen. Wir wollen, dass der Heilige Geist sich beruhigt, wir wollen ihn zähmen. Aber das geht nicht."[4] Und abschließend sagte er in Richtung der „Rückschrittlichen", dass Zurückgehen bedeute „dickköpfig zu sein", „törichte Herzen zu bekommen".[5]

Katakombenpakt 1965

Franziskus ist offensichtlich entschlossen, mit Besonnenheit und Kraft die stagnierenden Konzilsreformen voranzutreiben. Was er tut und wie er es angeht, hat große Ähnlichkeit mit jenem Programm, das Bischof Dom Helder Camara zum Abschluss des Konzils mit zunächst 40 Konzilsvätern in den Domitillakatakomben beschlossen hatte. Insgesamt haben sich in der Folge 600 Bischöfe dem Pakt angeschlossen, der die Bezeichnung *Katakombenpakt*[6] erhielt. Papst Franziskus lebt ihn faktisch und handelt danach.

3 © Ebd.
4 FRANZISKUS, Homilie, DIE PRESSE vom 18. 4. 2013 (nach Radio Vatikan), S. 7.
5 Ebd.
6 © Katakombenpakt (online), abrufbar auf: http://de.wikipedia.org/wiki/Katakombenpakt; Norbert ARNTZ, Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche, Kevelaer, 2015; Conrad BERNING – Brigitte SCHULTE-WALTER, Verzeiht uns unsere Träume. Katakombenpakt, Münster, 2010; Bernd SEIDL – Wolfgang ROMMEL, Der Katakombenpakt. Das geheime Vermächtnis des Konzils, Münster, 2012; Hans WALDENFELS, Sein Name ist Franziskus, Paderborn, 2014.

Dom Helder Camaras Grundüberzeugung war, dass die Menschen in den anvertrauten Diözesen vom Konzil und seinen Beschlüssen nur dann überzeugt werden könnten, wenn es die Bischöfe selbst leben. Das Papier allein sei noch nicht glaubwürdig. Das Ziel des *Katakombenpakts* ist es also, der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse durch das Zeugnis des eigenen Lebens und Handelns als Bischof zu dienen.

Nach einer längeren Einleitung zu diesem Anliegen beinhaltet der Pakt drei Hauptteile. Im ersten Teil geht es um das persönliche Leben des Bischofs. Im zweiten wird ein konzilsgemäßer apostolisch-pastoraler Dienst skizziert. Das Thema des dritten Teils schließlich ist die innerkirchliche Kultur. Es liegt auf der Hand, dass der zweite Teil (apostolischer Dienst) der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* entspricht, der dritte Teil der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*.[7]

Im Folgenden werden Anmerkungen zum zweiten Teil gemacht. Dabei kann ersichtlich werden, dass Papst Franziskus in seinem Wirken *Gaudium et spes* verwirklicht und dabei Akzente setzt, die der Lektüre der heutigen Zeichen der Zeit entsprechen.

Im apostolisch pastoralen Dienst

Das sind zunächst die einschlägigen Punkte im *Katakombenpakt*, die sich auf den apostolisch-pastoralen Dienst beziehen:

„8. Für den apostolisch-pastoralen Dienst an den wirtschaftlich Bedrängten, Benachteiligten oder Unterentwickelten werden wir alles zu Verfügung stellen, was notwendig ist an Zeit, Gedanken und Überlegungen, Mitempfinden oder materiellen Mitteln, ohne dadurch anderen Menschen und Gruppen in der Diözese zu schaden.

Alle Laien, Ordensleute, Diakone und Priester, die der Herr dazu ruft, ihr Leben und ihre Arbeit mit den Armgehaltenen und Arbeitern zu teilen und so das Evangelium zu verkünden, werden wir unterstützen. (vgl. Lk 4,18f.; Mk 6,4; Mt 11,45; Apg 18,3–4; 20,33–35; 1 Kor 4,12; 9,1–27)

9. Im Bewusstsein der Verpflichtung zu Gerechtigkeit und Liebe sowie ihres Zusammenhangs werden wir daran gehen, die Werke der ‚Wohltätigkeit' in soziale Werke umzuwandeln, die sich auf Gerechtigkeit und Liebe gründen und alle Frauen und Männer gleichermaßen im Blick haben. Damit wollen wir den zuständigen staatlichen Stellen einen bescheidenen Dienst erweisen (vgl. Mt 25, 31–46; Lk 13,12–14 und 33f.)

10. Wir werden alles dafür tun, dass die Verantwortlichen unserer Regierung und unserer öffentlichen Dienste solche Gesetze, Strukturen und gesellschaftlichen Institutionen schaffen und wirksam werden lassen, die für Gerechtigkeit, Gleichheit und gesamtmenschliche harmonische Entwicklung jedes Menschen und aller Menschen notwendig sind. Dadurch soll eine neue Gesellschaftsordnung entstehen, die der Würde der Menschen- und Gotteskinder entspricht (vgl. Apg 2,44f.; 4,32–35; 5,4; 2 Kor 8 und 9; 1 Tim 5,16).

11. Weil die Kollegialität der Bischöfe dann dem Evangelium am besten entspricht, wenn sie sich gemeinschaftlich im Dienst an der Mehrheit der Menschen – zwei Drittel der Menschheit – verwirklicht, die körperlich, kulturell und moralisch im Elend leben, verpflichten wir uns: Gemeinsam mit den Episkopaten der armen Nationen dringliche Projekte zu verwirklichen, entsprechend unseren Möglichkeiten. Auch auf der Ebene der internationalen Organisationen das Evangelium zu bezeugen, wie es Papst Paul VI. vor den Vereinten Nationen tat, und gemeinsam dafür einzutreten,

7 Vgl. Paul M. ZULEHNER, *Auslaufmodell. Wohin steuert Franziskus die Kirche*, Ostfildern, 2015.

dass wirtschaftliche und kulturelle Strukturen geschaffen werden, die der verarmten Mehrheit der Menschen einen Ausweg aus dem Elend ermöglichen, statt in einer immer reicher werdenden Welt ganze Nationen verarmen zu lasse.“[8]

Option für die Armgehaltenen

Dom Helder Camara steht für jene Konzilsbischöfe, die sich für eine klare Option der Kirche für die „Armgehaltenen“ einsetzte. Franziskus, der mit der argentinischen Variante der Befreiungstheologie sympathisiert, steht gleichfalls zu dieser pastoralen Grundoption. In seinem ersten großen Interview mit dem Chefredakteur Antonio Spadaro SJ von *La Civiltà catholica* begründete er seine Namenswahl so: „Franz von Assisi: Er ist für mich der Mann der Armut, der Mann des Friedens, der Mann, der die Schöpfung liebt und bewahrt.“ Und dann sein immer wiederkehrender Satz: „Ach, wie möchte ich eine arme Kirche für die Armen.“

Dieser Einsatz für die Menschen am Rand wird schon an seiner ersten „Auslandsreise“ deutlich. Diese führt ihn nach Lampedusa. Dort gedachte der vielen schutzsuchenden Bootsflüchtlinge, die im Mittelmeer ertrunken sind. Laut einem Bericht der UNO aus dem Jahr 2014 haben 207 000 Menschen das Mittelmeer vor allem wegen der Krisen in Libyen und Syrien überquert. 3 419 Menschen sind ertrunken.[9] „Ich habe dafür nur ein Wort: Schande,“ so rief er in seiner Predigt in einer Messe mit Bootsflüchtlingen aus.

Wenn immer der Papst eine Auslandsreise macht, steht eine Begegnung mit Armen auf dem Programm. Er trifft sich auch nicht nur mit Vertretern der High-Society. In der UNO verlangte er eine Begegnung mit dem Haus- und Küchenpersonal und nahm sich dafür viel Zeit, bevor er seine große Rede vor der UNO hielt.

Aber ganz entsprechend dem *Katakombenpakt* geht es Franziskus nicht nur um die Würde der Armen, auf die er durch die Begegnungen hinweisen will. Es will nicht nur Opfer des Unrechts verhindern, sondern kraft seines politischen Einsatzes deren Zahl in Zukunft mindern. Dazu braucht es eine neue Weltwirtschaftsordnung. In seiner Regierungserklärung *Evangelii gaudium* geht er darauf ausführlich ein. Er schreibt: „Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen (...). Diese Wirtschaft tötet (...). Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht. Das ist Ausschließung.“[10]

Sein kantiger Satz „Diese Wirtschaft tötet“ hat bei vielen Shareholdern in der reichen Welt Empörung ausgelöst. Viele US-amerikanische Republikaner, die sich für gläubige Katholiken halten, haben ihm daraufhin die Kompetenz abgesprochen, als Papst etwas zur Wirtschaft zu sagen. Manche bezeichnen den Papst als einen Linken, stellen ihn in die Reihe von Marx und Lenin. Er bekommt auch eher Applaus von linken Parteien denn von den rechten. Dabei verteufelt Papst Franziskus nicht das Wirtschaften als solches. Aber er will eine Wirtschaft, die nicht dem Geld, sondern dem Menschen dient. Damit liegt er aber voll auf der Linie der Katholischen Soziallehre.

8 © Katakombenpakt.
9 Flüchtlingshilfswerk der Vereinten Nationen vom 10. 12. 2014.
10 FRANZISKUS, *Evangelii gaudium*, Rom, 2013, 53.

In dieselbe Kerbe schlägt Franziskus in seiner Ökologie-Enzyklika *Laudato si* (2015). Die Sorge um das Klima und der Kampf gegen die Armut könnten wegen der Verflechtung beider Anliegen nicht voneinander getrennt werden. „Die ungleiche Verteilung der Güter schafft eine Situation sozialer Sünde, die zum Himmel schreit und so vielen Brüdern und Schwestern die Möglichkeit eines erfüllteren Lebens vorenthält."[11]

Ganz in der Tradition des Hinschauens auf die Zeichen der Zeit benennt Papst Franziskus Personengruppen, um die sich die Kirche heute vorrangig kümmern sollte. 2013 führte er ein Interview mit dem Chefredakteur der Mailänder Wochenzeitung *La Repubblica*, Eugenio Scalfari. Dieser stellte ihm die Frage, wer auf der pastoralen Agenda der Kirche ganz oben stehe. Darauf der Papst: „Die größten Übel, die die Welt in diesen Jahren plagen, sind die Jugendarbeitslosigkeit und die Einsamkeit, der man die Alten überlässt. Die alten Menschen brauchen Fürsorge und Gesellschaft; die Jugend braucht Arbeit und Hoffnung; doch sie haben weder das eine noch das andere und suchen deshalb noch nicht einmal mehr danach. Sie werden von der Gegenwart erdrückt. Sagen Sie mir: Kann man so leben, von der Gegenwart erdrückt? Ohne Erinnerung an das Vergangene und ohne den Wunsch, sich für die Zukunft etwas aufzubauen, eine Familie etwa? Kann man so weitermachen? Das ist aus meiner Sicht das dringendste Problem, mit der die Kirche konfrontiert ist."[12]

Eben diese hoffnungsarme Jugend fordert er auf, das Schicksal selbst mitzugestalten: Junge Katholiken seien gefordert, gegen den Strom zu schwimmen und sich gegen den Trend aufzulehnen. „Ich bitte euch, revolutionär zu sein," rief er den 15 000 Freiwilligen zu. „Habt den Mut, glücklich zu sein."[13]

Der Friedensstifter

Ein wichtiges Anliegen ist dem Papst der Friede in der Welt. Wo er kann, interveniert er. Er ruft Barack Obama ebenso an wie Wladimir Putin, wenn es um den Krieg in Syrien geht. Mit Hilfe des Staatssekretariats vermittelt er zwischen den Langzeitfeinden Kuba und den USA – eine Normalisierung der Beziehungen kommt in Gang. Bei seiner Reise nach Indonesien besucht er nicht nur die Regierung, sondern geht auch in das Gebiet der Tamilen, um inmitten des langjährigen Bürgerkriegs Brücken zu schlagen. Vertreter Israels und Palästinas lädt er zum gemeinsamen Gebet nach Rom ein.

Wichtig ist ihm auch der Frieden zwischen den Religionen, die für den Krieg der Mächtigen missbraucht werden. Er setzt die Friedensgebete, die Johannes Paul II. in Assisi ins Leben gerufen hat, fort. An der Gedenkstätte des Ground Zero versammelte er neuerlich Vertreter der von den Anschlägen betroffenen Religionsmitglieder zum gemeinsamen Gebet.

Politische Spiritualität

Papst Franziskus ist in seinem politischen Engagement von elementaren Prinzipien des Glaubens geleitet und getragen. Eines davon ist sein Wissen um die tiefe Einheit der Schöpfung und der

11 Marieo GALGANO, *Franziskus. Der Papst vom anderen Ende der Welt. Ein Portrait*, Augsburg, 2013, S. 62.
12 Interview in *La Repubblica*, Oktober, 2013.
13 *KathPress* vom 29. 7. 2013.

Menschheit. Weil nur ein Gott ist, so ließe sich sein theologisches Fundament plakativ formulieren, ist jede eine, jeder einer von uns. Das Kind, das nach dem Sinken des Schlepperbootes tot an den Strand geschwemmt wird, gehört zu unserer Menschheitsfamilie.

Diese Einheit der Schöpfung zeigt sich auch in der Ökologie-Enzyklika. Der ganzen Menschheit ist das eine Welthaus von Gott anvertraut. Die ganze Menschheit umfasst nicht nur die heute Lebenden, sondern auch die früheren Generationen wie jene nach uns. Es gibt für ihn also theologisch nicht nur eine synchrone, sondern auch eine diachrone Einheit der Menschheit.

Dass es mit Blick auf die Menschheit der Kirche vorrangig um die Armen geht, daran lässt Papst Franziskus keinen Zweifel. Die katechetische Tradition von den „himmelschreibenden Sünden", die im Kontext des Reichtums in der Verkündigung der Kirche in den Hintergrund traten, greift er auf. Er will unsere Herzen aufrütteln, Mitgefühl, compassion, wecken, damit wir uns mit ihm in der Jesusnachfolge auf den Weg zu den Armen, den Armgemachten und Armgehaltenen machen.

Seine politische Spiritualität verknüpft Papst Franziskus mit der Geste der Fußwaschung. Diese feiert er am Gründonnerstag nicht mit Bischöfen im Petersdom. Er geht vielmehr ins Römische Jugendgefängnis und wäscht Strafgefangenen die Füße – darunter einer muslimischen Frau.

Die Fußwaschung verdichtet liturgisch die Spiritualität von *Gaudium et spes*. Die Kirche in der Welt von heute, so Papst Franziskus, soll Herzen wärmen und Wunden heilen. Keine Aufforderung hat er bisher öfter wiederholt, als diese. Dazu gebraucht er in seinen Predigten starke Bilder. Im Interview mit Antonio Spadaro sagte Franziskus eindringlich: „Ich sehe ganz klar, dass das, was die Kirche heute braucht, die Fähigkeit ist, Wunden zu heilen und die Herzen der Menschen zu wärmen – Nähe und Verbundenheit. Ich sehe die Kirche wie ein Feldlazarett nach einer Schlacht. Man muss einen Schwerverwundeten nicht nach Cholesterin oder nach hohem Zucker fragen. Man muss die Wunden heilen. Dann können wir von allem anderen sprechen. Die Wunden heilen, die Wunden heilen… Man muss ganz unten anfangen."[14]

Gaudium et spes und Franziskus

Abstract
In diesem Artikel werden zunächst zwei Blickwinkel auf das Zweite Vatikanische Konzil gezeigt: der von Papst Benedikt XVI. und von Papst Franziskus. Dann wird auf den sog. Katakombenpakt 1965 eingegangen und es soll dargelegt werden, wie die Themen seiner drei Hauptteile – das persönliche Leben des Bischofs, der apostolisch-pastolare Dienst und innerkirchliche Kultur – mit Pastoralkonstitution Gaudium et spes, der Dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium sowie mit Leben und Handeln von Papst Franziskus übereinstimmen. Im Folgenden werden Anmerkungen zum zweiten Teil gemacht. Dabei soll verdeutlicht werden, dass Papst Franziskus in seinem Wirken Gaudium et spes verwirklicht und dabei Akzente setzt, die der „Lektüre der heutigen Zeichen der Zeit" entsprechen.

Schlüsselwörter: Papst Benedikt XIV., Papst Franziskus, Zweites Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes, Katakombenpakt

14 Antonio SPADARO – Andreas BATLOGG, *Das Interview mit Papst Franziskus*, Freiburg, 2013.

Gaudium et Spes and Francis

Abstract
The paper first presents two points of view on the Second Vatican Council: the view of Pope Benedict XVI and the view of Pope Francis. Then it discusses the so-called Pact of the Catacombs signed in 1965 and shows how the themes of its three main parts – the personal life of the bishop, the apostolic pastoral ministry and the Church's internal culture – correspond with the Pastoral Constitution Gaudium et Spes, the Dogmatic Constitution on the Church Lumen Gentium and with the life and deeds of Pope Francis. The following notes to the second part illustrate that Pope Francis, during his pontificate, puts the Constitution Gaudium et Spes into practice and thereby ephasizes themes corresponding to the request "read the signs of our time."

Keywords: Pope Benedict XVI, Pope Francis, Second Vatican Council, Gaudium et Spes, Pact of the Catacombs

Kontakt
Prof. Dr. Paul Michael Zulehner
Universität Wien
Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für praktische Theologie
Universitätsring 1, A-1010 Wien
paul.zulehner@univie.ac.at

Katakombenpakt[1]

Als Bischöfe,
die sich zum Zweiten Vatikanischen Konzil versammelt haben;
die sich dessen bewusst geworden sind, wie viel ihnen noch fehlt, um ein dem Evangelium entsprechendes Leben in Armut zu führen;
die sich gegenseitig darin bestärkt haben, gemeinsam zu handeln, um Eigenbrötelei und Selbstgerechtigkeit zu vermeiden;
die sich eins wissen mit all ihren Brüdern im Bischofsamt;
die vor allem aber darauf vertrauen, durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sowie durch das Gebet der Gläubigen und Priester unserer Diözesen bestärkt zu werden;
die in Denken und Beten vor die Heilige Dreifaltigkeit, vor die Kirche Christi, vor die Priester und Gläubigen unserer Diözesen hintreten;
nehmen wir in Demut und der eigenen Schwachheit bewusst, aber auch mit aller Entschiedenheit und all der Kraft, die Gottes Gnade uns zukommen lassen will, die folgenden Verpflichtungen auf uns:

1. Wir werden uns bemühen, so zu leben, wie die Menschen um uns her üblicherweise leben, im Hinblick auf Wohnung, Essen, Verkehrsmittel und allem, was sich daraus ergibt (vgl. Mt 5,3; 6,33–34; 8,20).
2. Wir verzichten ein für allemal darauf, als Reiche zu erscheinen wie auch wirklich reich zu sein, insbesondere in unserer Amtskleidung (teure Stoffe, auffallende Farben) und in unseren Amtsinsignien, die nicht aus kostbarem Metall – weder Gold noch Silber – gemacht sein dürfen, sondern wahrhaft und wirklich dem Evangelium entsprechen müssen (vgl. Mk 6,9; Mt 10,9; Apg 3,6).
3. Wir werden weder Immobilien oder Mobiliar besitzen noch mit eigenem Namen über Bankkonten verfügen; und alles, was an Besitz notwendig sein sollte, auf den Namen der Diözese bzw. der sozialen oder caritativen Werke überschreiben (vgl. Mt 6,19-21; Lk 12,33-34).
4. Wir werden, wann immer dies möglich ist, die Finanz- und Vermögensverwaltung unserer Diözesen in die Hände einer Kommission von Laien legen, die sich ihrer apostolischen Sendung bewusst und fachkundig sind, damit wir Apostel und Hirten statt Verwalter sein können (vgl. Mt 10,8; Apg 6,1–7).
5. Wir lehnen es ab, mündlich oder schriftlich mit Titeln oder Bezeichnungen angesprochen zu werden, in denen gesellschaftliche Bedeutung oder Macht zum Ausdruck gebracht werden (Eminenz, Exzellenz, Monsignore…). Stattdessen wollen wir als „Padre“ angesprochen werden, eine Bezeichnung, die dem Evangelium entspricht.
6. Wir werden in unserem Verhalten und in unseren gesellschaftlichen Beziehungen jeden Eindruck vermeiden, der den Anschein erwecken könnte, wir würden Reiche und Mächtige privilegiert, vorrangig oder bevorzugt behandeln (z.B. bei Gottesdiensten und bei gesellschaftlichen Zusammenkünften, als Gäste oder Gastgeber) (Lk 13, 12–14; 1 Kor 9,14–19).
7. Ebenso werden wir es vermeiden, irgendjemandes Eitelkeit zu schmeicheln oder ihr gar Vorschub zu leisten, wenn es darum geht, für Spenden zu danken, um Spenden zu bitten oder aus irgendeinem anderen Grund. Wir werden unsere Gläubigen darum bitten, ihre Spendengaben als üblichen Bestandteil in Gottesdienst, Apostolat und sozialer Tätigkeit anzusehen (vgl. Mt 6,2–4; Lk 15,9–13; 2 Kor 12,4).

1 Vollständiger Text des Pakts in deutscher Übersetzung vgl. *Concilium: Internationale Zeitschrift für Theologie*, Bd. 13, Heft 4, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 1977, S. 262–263.

8. Für den apostolisch-pastoralen Dienst an den wirtschaftlich Bedrängten, Benachteiligten oder Unterentwickelten werden wir alles zu Verfügung stellen, was notwendig ist an Zeit, Gedanken und Überlegungen, Mitempfinden oder materiellen Mitteln, ohne dadurch anderen Menschen und Gruppen in der Diözese zu schaden. Alle Laien, Ordensleute, Diakone und Priester, die der Herr dazu ruft, ihr Leben und ihre Arbeit mit den Armgehaltenen und Arbeitern zu teilen und so das Evangelium zu verkünden, werden wir unterstützen (vgl. Lk 4,18f.; Mk 6,4; Mt 11,45; Apg 18,3–4; 20,33–35; 1 Kor 4,12; 9,1–27).
9. Im Bewusstsein der Verpflichtung zu Gerechtigkeit und Liebe sowie ihres Zusammenhangs werden wir daran gehen, die Werke der „Wohltätigkeit" in soziale Werke umzuwandeln, die sich auf Gerechtigkeit und Liebe gründen und alle Frauen und Männer gleichermaßen im Blick haben. Damit wollen wir den zuständigen staatlichen Stellen einen bescheidenen Dienst erweisen (vgl. Mt 25,31–46; Lk 13,12–14 und 33f.).
10. Wir werden alles dafür tun, dass die Verantwortlichen unserer Regierung und unserer öffentlichen Dienste solche Gesetze, Strukturen und gesellschaftlichen Institutionen schaffen und wirksam werden lassen, die für Gerechtigkeit, Gleichheit und gesamtmenschliche harmonische Entwicklung jedes Menschen und aller Menschen notwendig sind. Dadurch soll eine neue Gesellschaftsordnung entstehen, die der Würde der Menschen- und Gotteskinder entspricht (vgl. Apg 2,44f.; 4,32–35; 5,4; 2 Kor 8 und 9; 1 Tim 5,16).
11. Weil die Kollegialität der Bischöfe dann dem Evangelium am besten entspricht, wenn sie sich gemeinschaftlich im Dienst an der Mehrheit der Menschen – zwei Drittel der Menschheit – verwirklicht, die körperlich, kulturell und moralisch im Elend leben, verpflichten wir uns: Gemeinsam mit den Episkopaten der armen Nationen dringliche Projekte zu verwirklichen, entsprechend unseren Möglichkeiten. Auch auf der Ebene der internationalen Organisationen das Evangelium zu bezeugen, wie es Papst Paul VI. vor den Vereinten Nationen tat, und gemeinsam dafür einzutreten, dass wirtschaftliche und kulturelle Strukturen geschaffen werden, die der verarmten Mehrheit der Menschen einen Ausweg aus dem Elend ermöglichen, statt in einer immer reicher werdenden Welt ganze Nationen verarmen zu lassen.
12. In pastoraler Liebe verpflichten wir uns, das Leben mit unseren Geschwistern in Christus zu teilen, mit allen Priestern, Ordensleuten und Laien, damit unser Amt ein wirklicher Dienst werde. In diesem Sinne werden wir gemeinsam mit ihnen „unser Leben ständig kritisch prüfen"; sie als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verstehen, so dass wir vom Heiligen Geist inspirierte Animateure werden, statt Chefs nach Art dieser Welt zu sein. Uns darum mühen, menschlich präsent, offen und zugänglich zu werden. uns allen Menschen gegenüber offen erweisen, gleich welcher Religion sie sein mögen (vgl. Mk 8,34f.; Apg 6,1–7; 1 Tim 3,8–10).
13. Nach der Rückkehr in unsere Diözesen, werden wir unseren Diözesanen diese Verpflichtungen bekanntmachen und sie darum bitten, uns durch ihr Verständnis, ihre Mitarbeit und ihr Gebet behilflich zu sein.

Gott helfe uns, unseren Vorsätzen treu zu bleiben.

Duch koncilu

Význam pastorální konstituce *Gaudium et spes* pro interpretaci a aktualizaci II. vatikánského koncilu [1]

Ansgar Kreutzer

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

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

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

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

3 Viz podtitul příspěvku, tamtéž.

4 Tamtéž.

5 Tamtéž.

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

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

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

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

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

6 Tamtéž.
7 Tamtéž.
8 Tamtéž.
9 Tamtéž.
10 Knut WENZEL, *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg, 2005, s. 175.
11 Elmar KLINGER, Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution, in: *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, ed. Franz-Xaver KAUFMANN – Arnold ZINGERLE, Paderborn, 1996, s. 171–187, zde s. 172. Lucernský fundamentální teolog E. Arens mluví o *Gaudium et spes* jako o „Magna Charta církve v současné době a současném světě“ a ukazuje recepční linie dokumentu: Edmund ARENS, Novum und Skandalon. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und ihre postkonziliare Rezeption, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 2/2014, s. 166–181, zde s. 166.

1.1 Historický nález: červená nit na koncilu

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

1. Pastorální konstituci je možno považovat za inovaci, která vycházela z koncilní dynamiky. Pozice církve „v dnešním světě", jak je uvedeno v názvu, byla bezesporu mimo horizont představ koncilních přípravných textů. „Mezi 69 návrhy, které přípravné komise vydaly, se nenachází žádné schéma k pozdější pastorální konstituci. Takový dokument nebyl zamýšlen, ano, jako žánr byl zcela neznámý."[13]

2. Lze zjistit obsahovou blízkost takového dokumentu ke koncilnímu záměru Jana XXIII. Papež měl zjevně na mysli pružné otevření církve vůči modernímu světu. Jeho slavná úvodní řeč *Gaudet Mater Ecclesia* je tímto duchem prodchnuta. V italském originálu, který sám koncipoval, nastiňuje koncept: Koncilem mu jde primárně o prohloubení víry. Záleží mu – jak říká – na „větším souladu s autentickým obsahem víry".[14] K tomu však vidí speciální prostředky: autenticitu – věrohodnost víry se zvyšuje, jestliže je uvedena do spojení s řečí, myšlením a vědou moderny. Obsah víry má být, jak říká papež, „zkoumán vědeckými metodami a vykládán jazykovými výrazovými prostředky moderního myšlení (‚*pensiero moderno*')".[15]

3. Přání papeže otevřít církev modernímu světu nachází v centrálním místě vstup do koncilního dění. Na konci první periody zasedání, 4. 12. 1962, pronáší jeden ze čtyř moderátorů, vlivný belgický kardinál Léon-Joseph Suenens, pamětihodnou řeč.[16] Ve svých memoárech zdůrazňuje, že své tehdejší úvahy konzultoval s tehdy již těžce nemocným papežem.[17] Suenensův plán je obsahově rovněž stejně prostý jako účinný; obsahuje tři zásadní výpovědi:
   a) Církevní shromáždění potřebuje strukturované hlavní téma (jeden *plan d'ensemble*). Tímto ústředním tématem je sama církev: „Concilium sit Concilium, de Ecclesia'."[18]
   b) K tomuto „hlavnímu bodu pořadu dne" koncilu patří dva podbody. Církev má být pozorována v tomto velkém procesu hledání sebe samé ve dvou ohledech, a to jednak jak chápe sebe samu ze své teologické identity a jednak jakou má, tak říkajíc pozorováno z venku, pozici ve světě, v moderně, ve společnosti. „Habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra – de Ecclesia ad extra.*"[19] Touto dvojí eklesiologickou perspektivou (*ad intra* / *ad extra*) zau-

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

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

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

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

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

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

18 AS 1/4, s. 223.

19 Tamtéž.

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

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

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

1.2 Systematickoteologické důsledky: Hermeneutika aggiornamenta

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

1. Proti Kisslerovu dojmu, že koncil je tak heterogenní, že i „ve zpětném zrcátku" zanechává pouze teologické „hadí stopy",[23] lze při veškeré zůstávající pluralitě přece jen rozpoznat „červenou nit" v obrazu církve. Koncil není nějaké „nahromadění navzájem si konkurujících výpovědí, které si vzájemně odporují; koncil spíše vytváří celkovou výpověď, které je třeba jednotlivé výpovědi přiřadit".[24]

2. Tuto vůdčí linii koncilu, která poskytuje interpretační rámec jednotlivým výpovědím, lze označit takto: Jestliže vytvoříme, jak se zde stalo, spojovací linii mezi intencí koncilu, Suenen-

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

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

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

23 Alexander KISSLER, Der Anfang eines Anfangs.

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

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

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

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

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

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

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

25 Tamtéž, s. 173.

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

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

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

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

30 Viz pozn. pod čarou 6.

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

2.1 Induktivní metoda. Struktura *Gaudium et spes*

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

1. Pro projekt pastorální konstituce má ústřední význam na předmluvu navazující „Úvod“, v němž je provedena diagnóza přítomnosti 60. let. Je základem induktivního postupu orientovaného na skutečnost a svět. Zde naplňuje církev prohlášení o solidaritě uvedené v první větě, že sdílí „radost a naději, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí“,[34] neboť zde církev ukazuje, že má analytickou kompetenci skutečně vnímat radosti, naděje, starosti a úzkosti lidí. Jsou popisovány změny, hospodářský a technický pokrok a již tehdy se ukazující globalizace. Podchycuje se změna mentality, vzrůstající vliv dějinného myšlení a myšlení přírodovědeckého. Konečně je vnímána i změna hodnot a zvláště vzrůstající význam svobody. Toto hodnocení stavu však neprobíhá naivně, ale spíše diferencovaně a ambivalentně. V žádném případě se nechválí jen pokroky. Hovoří se zde rovněž o „narušení rovnováhy“,[35] o fatálních osobních, národních a mezinárodních „napětích“.[36]

2. Metoda přechodu od analýzy současnosti k teologickému výkladu je zřetelná i ve druhé hlavní části, v „důležitých jednotlivých otázkách“. Konstrukce uvnitř jednotlivých kapitol je vždy paralelní. Sleduje tři kroky, zakotvené v práci s křesťanskou mládeží a uplatňované v teologii osvobození: „vidět – posoudit – jednat“.[37] Teologický výklad („posoudit“) je tak v rámci umístěn mezi empirií a praxí. Vychází z analýzy situace („vidět“) a navrací se k praxi („jednat“).

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

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

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

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

35 GS 8.

36 GS 4 aj.

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

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

2.2 Teologické podklady induktivní teologie: stvoření a vtělení

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

38 GS, poznámka pod čarou k názvu *Pastoralni konstituce o cirkvi v dnešnim světě.*
39 GS 36.
40 GS 36. Zde se nachází také sebekritický odkaz na dějiny křesťanství a církve ke konstatujícím nelegitimním zásahům náboženských vzorců výkladu do vědeckých forem poznání: „Budiž nám proto dovoleno vyslovit politování nad některými postoji, které se z nedostatečného pochopení pro oprávněnou autonomii vědy vyskytovaly někdy mezi křesťany."
41 GS 3.
42 GS 22.
43 GS 41.

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

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

3. Zastaralé? K aktuálnosti *Gaudium et spes*

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

3.1 „Zkoumat znamení doby"

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

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

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

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

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

46 GS 4.

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

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

3.2 „Vykládat ve světle evangelia"

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

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

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

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

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

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

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

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

54 GS 22, zvýraznění autora.

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

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

4. Na závěr: Inspirace koncilu k profilaci současné církve

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

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

55 Rainer BUCHER, Es geht um etwas Neues. Die pastoraltheologische Herausforderung der Kirchenaustritte, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1/2008, s. 4–12, zde s. 10.
56 Tamtéž, s. 11.
57 Tamtéž, s. 10.
58 Tamtéž.
59 Franz-Xaver KAUFMANN, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg, 2011, s. 125.
60 Tamtéž.
61 Tamtéž.
62 © Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (on-line), dostupné na: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/gem-texte/GT_09.pdf, citováno dne 28. 2. 2013.

s dnešními zkušenostmi. Emocionální události, nízkoprahová pastorace a církevní iniciativní skupiny zde mohou poskytnout impulsy.[63] Současná církev se zároveň ukazuje jako citlivá pro společenské diskriminace (chudoba, nezaměstnanost, nepřátelství vůči cizincům) a uplatňuje ve jménu jednoho Boha, který chce spásu všech lidí, slovy i skutky nárok proti společenskému vylučování v materiálním a ideovém smyslu. Církev, která vidí a vykládá znamení doby, tak musí slučovat dvě důležité dimenze křesťanské víry: mystiku orientovanou na zkušenost a politiku citlivou k utrpení. V návaznosti na slavná slova Karla Rahnera[64] by se dalo říci: Církev v dnešním (a zítřejším) světě bude buď vztažena na mystické zkušenosti a politicky angažovaná, nebo nebude vůbec.

Překlad: *Mgr. Marta Rynešová*

Kontakt na autora
Prof. Dr. Ansgar Kreutzer
Katholische Privat-Universität Linz, Institut für Fundamentaltheologie und Dogmatik
Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz
a.kreutzer@ku-linz.at

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

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

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

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

Gaudium et spes a kulturní paradigma 21. století

Helmut Renöckl

Vznik konstituce *O církvi v dnešním světě – Gaudium et spes*[1] byl velmi napínavý. V koncilovém schématu, připraveném kurií, měla témata pozdější konstituce *O církvi v dnešním světě* jen marginální význam. Na základě iniciativy koncilních biskupů a při zapojení odborníků z celého světa a rovněž v ekumenické spolupráci rostl text z mnoha návrhů, doplňků a změn a až do závěrečného schvalování nebylo jisté, zda a s jakými stanovisky bude přijat. Výsledek byl působivý: Konstituce, která má plnou autoritu koncilu, byla přijata 2 111 hlasy pro, 251 proti a 7 neplatnými hlasy. Celosvětově byl ohlas na tuto konstituci v církvi i mimo ni velmi silný a – nehledě na známé skupiny rozhodných odpůrců – velmi pozitivní. V rozsáhlé shodě je konstituce *Gaudium et spes*[2] řazena k nejdůležitějším a dlouhodobě působícím výsledkům koncilu. V tomto článku je představeno kulturní paradigma vyjádřené v *Gaudium et spes* a také nejdůležitější změny kulturního paradigmatu během 50 let po koncilu, vždy s ohledem na vztahy mezi „církví" a „světem", přičemž hledisko autora je silně ovlivněno hlavními oblastmi jeho aktuální činnosti – etikou v oborech přírodních věd a techniky, medicíny a hospodářství.

1. Rozdílné chápání „kultury" a „paradigmatu"

Obecně rozšířené chápání kultury je selektivní. Obsah pojmu kultura v novinách a časopisech či kulturních pořadech v rozhlasu a televizi se zpravidla do značné míry omezuje na oblast hudby, divadla, literatury, umění, múzické sféry. To jsou velmi důležité oblasti, avšak přece jen jsou pouze určitými úseky rozsáhlého chápání kultury, ze kterého konstituce zcela výslovně vychází.[3] Kultura skutečně zahrnuje celou sféru lidských výtvorů, které člověk vytvořil a dále utváří. Kromě umělecké a múzické oblasti je zde třeba uvést všechny podstatné oblasti lidského života, jako je kultura rodiny, kultura všedního dne, pracovní kultura, podnikatelská kultura, kultura zemědělství, kultura krajiny, stavební kultura, politická kultura atd.[4] A je třeba mít obzvlášť na paměti, že se kultura vyvíjí dějinně vždy v plurálu, což pastorální konstituce výslovně zdůraz-

1 Latinsko-německé vydání (oficiální překlad německé biskupské konference), vytištěno ve svazcích dokumentů Heinrich S. BRECHTER a kol. (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil* (doplňující svazky k *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. vydání), díl III, Freiburg im Breisgau, 1968, s. 241–592; Guilherme BARAUNA (ed.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution Gaudium et Spes des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg, 1967; Bernd Jochen HILBERATH – Peter HÜNERMANN (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 svazků, Freiburg, 2004/5; Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, sv. 4, Freiburg, 2005, s. 581–886.

2 Dále pouze GS a číslo příslušného oddílu.

3 Viz GS 53.

4 Viz Friedrich JAEGER – Hans JOAS (ed.), *Europa im Spiegel der Kulturwissenschaften*, Baden-Baden, 2008; Christoph MANDRY, *Europa als Wertegemeinschaft*, Baden-Baden, 2009.

ňuje.[5] Známe různé náboženské kultury, kultury národů a kultury epoch, jako je kultura antická, středověká a novověká. Toto široké chápání kultury vychází z antropologických základních předpokladů: My lidé jsme na jedné straně vázáni přírodními souvislostmi, na druhé straně jsme díky svým duševním schopnostem otevřené bytosti, které mohou vymýšlet a uskutečňovat nové věci, komunikovat a spolupracovat mezi sebou navzájem a předávat lidské výtvory z generace na generaci, z epochy na epochu. Lidská přirozenost tudíž není něco uzavřeného a statického, k lidské přirozenosti patří individuální a společenská kreativita stejně jako dějinnost; my lidé jsme schopni vytvářet kulturu a také kulturu potřebujeme.[6]

Rovněž termín „paradigma" je potřeba objasnit. V současné době se používá v nejrůznějších oblastech života a věd: Mluví se o změně paradigmatu ve filosofii, literatuře, umění, fyzice, psychologii, v politice a v hospodářství… „Paradigma" může znamenat velmi různé věci: V platónské tradici byla paradigmata věčnými, neměnnými vzory z duchovního „nadsvěta", které umožňují smysluplné vnímání pozemských skutečností. Zcela jiné je moderní chápání. Např. podle Ludwiga Wittgensteina jsou paradigmata vzory, podle nichž se porovnávají zkušenosti. Zvláště významný byl pro šíření pojmu „paradigma" Thomas S. Kuhn,[7] který chápe paradigmata jako základní figury ke strukturalizaci dějinně proměnné rozmanitosti v poznání a jednání. Kuhn sám se postupně vzdával striktní definice svého pojmu „paradigma". Paradigmata jsou někdy považována spíše za symbolické než pojmové základní předpoklady a hlediska, soubory axiomů a hypotéz; jsou považována spíše za „vize". Paradigmata akcentují, stimulují, orientují a integrují vnímání, myšlení a jednání. Pro naši tematiku se doporučuje spíše zaměření na paradigmata dějinných epoch, konkrétně na přednovověké, novověké a dosud ještě nezřetelné postnovověké paradigma. Před novověkem platilo vše, co se dělo, za přirozené a Bohem chtěné, a člověk se do tohoto řádu musel začlenit. K tomu patřily pro velkou většinu lidí omezené životní poměry, utrpení, nouze a často předčasná smrt. Vůdčí představou byl „řád", který byl nezpochybnitelný, a přísně „hierarchická" pyramida moci. Zcela jinak tomu bylo v novověku: Vůdčí představou zde bylo „osvobození". To interpretovalo vše, co se dělo, už nikoliv jako něco předem určeného, co je třeba přijmout, ale jako výchozí situaci pro lidské utváření. Především metodami přírodních věd se aktivně zkoumaly všechny danosti, aby jimi mohlo být disponováno, aby se přetvořily směrem k dalekosáhlému překročení hranic a osvobození od nouze, utrpení a cizího ovládání shora.[8]

2. Úspěchy novověkého programu a církevní resentiment

Z dnešního hlediska je třeba ocenit ohromné úspěchy novověkého programu; pomysleme jen na zdvojnásobenou průměrnou délku lidského života, na možnosti vzdělávání a spolurozhodování, blahobyt, zdravotnické a sociální systémy pro široké vrstvy obyvatel. Konkrétní průběh změny paradigmatu od středověku k novověku však byl plný konfliktů, chaotický a krvavý; nebyli jen vítězové modernizace, ale také její poražení. Církev a teologové – nehledě na významné výjimky

5 GS 53.

6 Viz stále doporučeníhodný názorný přehled v Heinrich ROMBACH, *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1977.

7 Srov. Thomas S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M., 1979. V tomto díle chápe Kuhn (srov. s. 160n) paradigma jako poučky, soubor hypotéz nebo teoretické koncepty, které považují určité vědecké směrnice nebo skupiny vědců za platné.

8 Viz rozsáhlou, intenzivně a kontroverzně diskutovanou duchovně historickou studii k novověku Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, obnovené vydání Frankfurt, 1996 (stw 12168). K sociálním dějinám obecně viz Wolfram FISCHER (ed.), *Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, zvláště svazek 5, Stuttgart, 1985.

jako např. Nicolaus Cusanus / Mikuláš Kusánský – zvládali přelom středověku a novověku špatně. Naříkali na těžké ztráty středověkých pozic moci, majetku a vlivu, na šok rozštěpení víry, náboženské války, traumatizující zkušenosti chaosu „francouzské revoluce". První konsolidace rozvrácené katolické církve se uskutečnila Tridentským koncilem, ovšem výrazně defenzivním, vymezujícím se způsobem. Nezdařila se inkulturace biblické inspirace do novověkého světa, došlo k fatálnímu konfrontačnímu a opozičnímu vývoji mezi vírou a osvícenským vědomím, vědou a teologií, církví a společností, vyhrocenému ještě „kulturním bojem" v 19. a na začátku 20. století.

Ohromné sociokulturní převraty způsobily v 19. století „průmyslovou revoluci", stimulovanou novověkým paradigmatem. Církevními autoritami dlouho nebyla pochopena a nebylo na ni včas a přiměřeně reagováno.[9] V průmyslových odvětvích, velmi důležitých oblastech moderní společnosti, byla a je církev zřejmě sociálně a charitativně přítomna, avšak pastoračně jen slabě a ještě méně v oblasti utváření společnosti. Defenzivní a na předmoderním paradigmatu lpící katolická církev zesílila tuto profilaci na I. vatikánském koncilu a v mnoha papežských encyklikách té doby, nejzřetelněji v *Sylabu*. „Modernismus" byl ostře odmítán. V emancipačním programu novověku byla spatřována „prométheovská vzpoura proti Bohu a církvi", svoboda byla tak jako tak podezřelá, svoboda náboženství byla striktně odmítána, svoboda svědomí stigmatizována jako „šílenství" (deliramentum), Řehoř XVI. polemizoval proti preventivnímu očkování, které by „chtělo zadržet trestající ruku Boží". Energicky prosazovanou neoscholastickou filosofií a teologií jako závaznou církevní doktrínou, zostřeným centralistickým církevním právem a celosvětově uniformní latinskou liturgií byla snaha zajistit stabilní katolickou *Societas perfecta*, a to v ostrém vymezení se vůči „bloudícímu světu bez spásy", ale také vůči jiným křesťanským konfesím a jiným náboženstvím.[10]
Nesmíme však přehlédnout, že tato katolická církev se svou jasně uspořádanou disciplínou, doktrínou a liturgií byla velmi působivá a v tehdejších mnohých společenských a ekonomických zvratech, válkách, vykořenění a ztrátách autorit poskytovala znejistěným lidem oporu a bezpečí. Ovšem tato nehistoricky ustrnulá konstrukce vedla stále více k vnitřním napětím a k dalekosáhlé izolaci vůči dynamicky probíhajícímu společenskému vývoji „ve světě".

3. Po dlouhém ochromujícím odmítání respekt vůči novověkému paradigmatu na II. vatikánském koncilu, zvláště v *Gaudium et spes*

Teprve na tomto pozadí je nutno ocenit prorockou postavu papeže Jana XXIII. a jeho svolání II. vatikánského koncilu, čímž došlo skutečně k novému historickému nasměrování. Papež Jan XXIII. byl na základě své hluboké víry prost strachu ve svých zásadních postojích a byl plný naděje. Jako vzdělaný historik věděl o zásadním významu dějinnosti a dějin, znal a oceňoval východní křesťanské církve, islám, židovství a jejich kultury. Koncil pak byl působivým celkovým úsilím světové církve a dosvědčoval na mnoha důležitých místech vytvořených dokumentů omezenost

9 LEV XIII., *Rerum novarum* (1891); Karl MARX, *Das Kommunistische Manifest* (1847/48). Ke křesťanskému sociálnímu učení viz Johannes MESSNER, *Die soziale Frage*, 7. vyd., Innsbruck, 1964; Oswald von NELL-BREUNING, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf, 1972; Arno ANZENBACHER, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn, 1998, s. 41–177; Marie-Dominique CHENU, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg – Luzern, 1991.

10 Dalekosáhlé odmítání novověkého paradigmatu církevním vedením je dnes již těžko pochopitelné. Doporučuje se proto přečíst si všechny dokumenty církevního učení té doby (papežů Řehoře XVI., Pia IX., Lva XIII.) v *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, zde je použito 33. vydání, ed. Heinrich DENZINGER – Adolf SCHÖNMETZER, Freiburg im Breisgau: Herder, 1965, s. 548–631.

a antimoderní uzavření se církve a teologie. Tímto koncilem vstoupila katolická církev odvážně do respektujícího dialogu s moderním světem.

Obzvlášť zřejmé je to v celé pastorální konstituci *Gaudium et spes.* Její ústřední výpovědi o kultuře zřetelně dokládají zásadní změnu postoje nejvyšší autority učení církve vůči modernímu světu: Církev se cítí být „skutečně pevně spjatá“[11] s celým lidstvem a jeho dějinami ve všech radostných i skličujících aspektech. Chce zkoumat „znamení doby a vykládat je ve světle evangelia“.[12] Svoboda člověka a lidské úsilí o poznání jsou výslovně uznávány a ctěny: „Člověk se však může přiklonit k dobru jen svobodně. Tuto svobodu naši současníci vysoce oceňují a vášnivě o ni usilují, a to je správné.“[13] Zvláště naléhavě a působivě je vyzdvižena jedinečná důstojnost lidského svědomí: „Svědomí je nejtajnější střed a svatyně člověka, v níž je sám s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru. Prostřednictvím svědomí si podivuhodným způsobem uvědomuje zákon, který splňuje milováním Boha a bližního. Věrnost svědomí spojuje křesťany s ostatními lidmi při hledání pravdy a při pravdivém řešení mnoha mravních problémů, které vyvstávají v životě jednotlivců a ve společenském soužití.“[14] Cenné lidské tvoření a působení ve světě a na svět s cílem zlepšit životní podmínky a rozšířit je „odpovídá Božímu záměru“.[15] „Křesťany tedy vůbec nenapadá, aby stavěli proti sobě díla, která vytvořili lidé svým důvtipem a silou, a Boží moc, jako by rozumný tvor byl soupeřem Stvořitele.“[16] Autonomie pozemských skutečností, společností a věd, jejich vlastní zákonitosti a hodnoty jsou výslovně uznávány a je vyjádřeno politování nad tím, že kdysi nebyla ani mezi křesťany respektována legitimní autonomie věd.[17]

Církev se už nepovažuje za „majitelku velké pravdy“, nemůže a nechce mnoho konkrétních otázek života rozhodovat shora, ale je připravena respektovat odborné vědomosti v jednotlivých odborných oblastech. Výslovně se požaduje oprávněný pluralismus, na který je třeba dbát v mnoha věcných oblastech, zvláště na poli politiky. „Mnohdy je už křesťanský pohled na skutečnost přivede k určitému řešení v konkrétní situaci. Jiní věřící však, jak se často a oprávněně stává, budou s nemenší upřímností o téže věci soudit jinak. (…musí mít na paměti…), že v takových případech nikomu není dovoleno dovolávat se církevní autority výlučně ve prospěch svého názoru. Ať se však vždycky snaží objasnit vše upřímným rozhovorem, při němž zachovají vzájemnou lásku a dají se vést především starostí o obecné blaho.“[18]

Již těchto několik příkladů vytváří jasný kontrast ke shora uvedeným pozicím I. vatikánského koncilu, *Syllabu* a četným odsouzením „modernismu“. Tímto osvobozením se od anti-novověkého postoje a ochotou k respektujícímu dialogu se současným světem a jeho kulturou byly církví přijaty podstatné prvky paradigmatu novověku. Výčitka tradicionalistických skupin, že se tím koncil nekriticky přizpůsobil duchu doby, jistě není na místě. Dokazuje to studium historie vzniku textu, porad, návrhů textu a pozdější hlasování o změnách.[19] Mnoho biskupů, teologů, pastoračních pracovníků a mnoho věřících křesťanů usilovalo o překonání uzavřenosti katolické církve, neslučitelné s jejím posláním, vůči moderním skutečnostem života. Avšak zatímco jedni

11 Srov. GS 1, 2, 3.
12 Srov. GS 4, 11.
13 GS 17.
14 GS 16.
15 GS 33, 34.
16 GS 34.
17 Srov. GS 36.
18 GS 43.
19 Srov. např. výše (pozn. 4) s. 242–279, dokumentaci prof. Charlese Moellera Löwen-Rom, který se od začátku velkou měrou podílel na vypracování pastorální konstituce.

spoléhali na sebezajištění církve defenzivní uzavřeností a autoritářskými strukturami, snažili se ti druzí již dávno před koncilem a pak také zodpovědní lidé na koncilu o *ressourcement*, o inspiraci a rozšíření horizontu především z biblických pramenů. Na mnoha teologických fakultách vedly prohloubené exegetické a biblicko-teologické výzkumy a poznatky k odpovídající nové orientaci také v nových oborech systematické teologie. Bylo jasné, že biblické zjevení představuje dějiny zjevení, které pokračují dějinami působení biblického poselství. Seriózní výklad potřebuje hermeneutiku, úsilí o co nejlepší chápání toho, co chtěly texty v době svého vzniku sdělit svým adresátům a co to má přes „příkopy dějin" sdělit dnešním adresátům za zcela jiných podmínek. Adolf Darlap, blízký spolupracovník Karla Rahnera, formuloval jako souhrn biblického poselství pointu: „Nasměrování v dějinách!"[20] Přinejmenším stejně důležitá jako teologické úsilí byla také hnutí ve farnostech a církevních společenstvích vznikající již v desetiletích před koncilem. Byla to např. silná hnutí v Rakousku, Německu a ve Francii volající po národní liturgii, v biblických kroužcích se pěstovala biblická spiritualita, zřetelně vzrůstala aktivní účast věřících na životě církve.

Obraz člověka a světa v pastorální konstituci není v žádném případě levné kopírování ducha doby, ale je veskrze biblický. Člověk je představován jako Boží obraz, jako spolutvůrce světa, který – v souladu s výpovědí listu Římanům – je uskutečňovaným stvořením a „pracuje k porodu" (Ř 8, zvláště 8,22n). Poukazuje se jasně na ambivalenci svobody, na omyly a vinu, na nevyhnutelné spojení s božským Stvořitelem, Vykupitelem, tím, kdo vše završuje v dokonalosti; v mnoha aspektech jsme zde stále upozorňováni na lásku k bližním a na obecné dobro jako nejniternější zaměření křesťanské praxe. Z dnešního pohledu bychom mohli poznamenat, že se občas moderní vývoj hodnotí příliš optimisticky a že není pojednáno o otevřených otázkách a problémech „na konci novověku" (viz dále bod 4). Avšak jestliže církev svou vinou zahájila dialog s modernou až tak pozdě, pak nechce tento dialog zahájit seznamem kritických poznámek. Důležité je každopádně teologické vysvětlení: Církev nesmí být považována za uzavřenou pevnost, ale za „Boží lid putující", odkázaný na dialog se světem. Křesťané mají působit jako sůl a kvas, přičemž se mají promísit s „moukou" lidství a dějinami světa. Když se „kvas" a „mouka" uzavřou do sebe, protože se chtějí vyhnout výzvám a obtížím dějin, pak nesplní svou úlohu.

4. Pokoncilní vývoj v církvi, nové otázky na konci novověku

Zahájení II. vatikánského koncilu znamenalo pro katolickou církev po dlouhém ustrnutí mohutný skok vpřed, ale také ohromnou výzvu, pro mnohé to bylo dokonce příliš. Vnitrocírkevně je třeba nejdříve připomenout důležité „plody koncilu", jako je např. obnovená liturgie, která umožňuje srozumitelné spoluslavení věřících, zintenzivnila se spolupráce a spoluzodpovědnost ve farnostech, katecheze se přiblížila životu a koncipovala se tak, aby odpovídala věku, u řádových společenství se upustilo od anachronických předpisů.

Avšak rozhodující osobnosti v římských ústředních pozicích a také některé skupiny v základně projevovaly značný odpor proti reformám, a tak došlo k restaurativním opatřením s těžkými následky (Rakousko v tomto ohledu udělalo velmi bolestné zkušenosti s dramatickými škodami pro církev). Vídeňský světící biskup DDr. Helmut Krätzl, který byl jako mladý kněz koncilním

20 Srov. k tomu Adolf DARLAP, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, sv. 1, ed. Johannes FEINER – Magnus LÖHRER, Einsiedeln, 1965, s. 3–159.

stenografem, a tak také jedním z posledních žijících současníků koncilu, to trefně vyjádřil v názvu své knihy o pokoncilním vývoji: *Im Sprung gehemmt* („Brzděni ve skoku").[21] To se týká jak pastorace, tak také především započatého dialogu církve se světem a přítomnosti církve a teologie v rozhodujících oblastech dnešního života. Mnohým oboustranným nedorozuměním a nepřátelstvím bylo zabráněno, avšak dosud se nepodařila – s výjimkou několika počinů – podstatná inkulturace biblické inspirace do moderních oblastí a vzorů života, určovaných vědou, technikou a hospodářstvím.[22] Podstatné důvody tohoto vývoje spočívají zřejmě v dlouhodobém odmítání novověkého paradigmatu katolickými autoritami a ve z toho vyplývajícím protichůdném vývoji církve a moderního světa, který není možno zpracovat v několika desetiletích.

Společenský vývoj v 50 letech po koncilu razantně pokračoval. Množí se odkazy na začínající změnu paradigmatu. Epochální paradigmata se vyvíjejí ze změněných situací doby a z nových výzev. Stanoví se nové akcenty, aby se stimulovala, orientovala a spojovala odpovídající úsilí. Epochální programy pak ztrácejí se stupněm jejich realizace na své mobilizační a orientační síle, stále zřetelnějšími se stávají otevřené záležitosti a otázky, problémy důsledků epochálního paradigmatu a nové otázky a výzvy.

V současné době dochází – podobně převratně jako při „průmyslové revoluci" v 19. století – k celosvětové, sociokulturní významné přeměně – ke „globalizaci". Spouštěči jsou zde opět nové technologie, tentokrát elektronická informační a komunikační technika a *life-sciences*. Opět se při tom nevratně mění rozvinuté a zaběhlé hospodářské a společenské struktury, ale také vědomí a vzorce chování. Významné výzkumné a hospodářské procesy probíhají nyní globálně. Rychlá celosvětová mobilita informací, zboží, služeb a kapitálu umožňuje – a uplatnění vývoje a náklady na zařízení vyžadují – globální propojení a nadnárodní trhy. Ekonomicky a politicky se tak celosvětově znovu zamíchaly karty a šance, zátěže, rozhodující centra a pracovní místa se po celém světě nově rozdělují. Tyto procesy doprovází mohutné „stěhování národů", dobrovolná mobilita a nedobrovolná migrace. Celá průmyslová odvětví s milióny pracovních míst byla přesunuta z evropských zemí s vysokými mzdovými, sociálními a ekologickými standardy do oblastí s nízkými náklady právě na základě těchto nízkých standardů.

„Globalizace" se většinou vztahuje jen k ekonomickým převratným změnám. Silná „globalizace" se však uskutečňuje i socio-kulturně a mentálně: Především elektronickými médii dochází k intenzivní difuzi i infuzi informací, obrazů, světonázorů a vzorců chování z celého světa. To vede k silně změněným obsahům a strukturám ve vědomí člověka, ke změněným hlediskům a vzorcům chování. Ani vně, ani uvnitř už neexistují žádné uzavřené „světy", identity a kultury. Již při „průmyslové revoluci" v 19. století se ukázalo, že nedostatečné zaměření technicko-ekonomické dynamiky na humánní hodnoty a na obecné dobro vede uvnitř společnosti i mezinárodně k nábojům konfliktů s extrémně destruktivními důsledky, dokonce i ke světovým válkám.[23]

V Evropě byl po nesmírně bolestných zkušenostech obou velkých válek s milióny mrtvých, tě-

21 Helmut KRÄTZL, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling, 1998.

22 Pozitivní příklady zdařilé inkulturace biblicko-křesťanské inspirace: 1. křesťanská antika – tehdy se podařila změna kultury osobního a veřejného života žitou křesťanskou nadějí a láskou k bližním; 2. středověk – v chaotických poměrech po pádu římsko-helenistické říše a její kultury a stěhování národů došlo k ohromnému vývoji ve vzdělání a kultivaci germánských a slovanských kmenů; 3. tradiční venkovská zemědělská kultura – práce, všední dny i svátky byly prožívány ve vzájemném působení křesťanských symbolů, obřadů a rytmů.

23 Srov. Helmut RENÖCKL, Zukunftsregion (Mittel-) in: *Deutsch ohne Grenzen (Němčina bez hranic), Gesellschaftswissenschaften*, ed. Alena JAKLOVÁ – Anja E. FERENCE, Brno: Tschech. Germanistenverband, 2015, s. 27–49.

lesných i duševních invalidů, vysídlených a vykořeněných lidí vytvořen společenský a hospodářský model svobodného právního státu s (eko-)sociálním tržním hospodářstvím.[24] Osobnosti s křesťanským přesvědčením a politickým umem zde hrály rozhodující roli. Nyní jsou evropské modely svobodného právního státu se sociálně moderovaným tržním hospodářstvím v globální konkurenci společenských a hospodářských modelů. Eticky je v každém případě nutné trvat na tom, že při každém osobním i společenském rozhodování a utváření musí být brán zřetel na důsledky. Elektronická informační a komunikační technika, *life-sciences* a globalizované hospodářství jsou špičkovými výkony novověkého programu ovládání přírody a utváření světa. Tím byla protržena „hráz" a síly hýbající světem, řízení života, dědičnost, vzduch, moře a klima se dostaly do dispozice lidí, ekonomiky a průmyslu.[25]

Z ekonomického, politického, filosofického a teologického hlediska je bráno příliš málo v potaz, jak zásadně se tím změnila naše situace. Rapidní nárůst lidských znalostí a možností zasahovat způsobil zhroucení dosud určujícího a ochranného řádu přírody a na něj navazujících kultur a etik. Toto překročení hranic s sebou však nepřináší – jak doufal novověk – bezprostřední pokrok a svobodu. Nejdříve jsme se ocitli v radikální ztrátě orientace. Vlivem naší extenzivně a intenzivně „světem hýbající" eficience už nemůžeme vycházet z toho, že „příroda" je zde jako spolehlivý regulační rámec a stabilní základ našeho života a jednání. Vlivem možnosti disponovat „světem hýbajícími" eficiencemi spočívá spíše zodpovědnost za ekosystémovou rovnováhu a za budoucí kulturu života v odpovídající míře na lidských bedrech. Kdo by si dovolil tvrdit, že jsme toho již jak osobně, tak společensky schopni?

Vzhledem k této převratné zodpovědnosti „na konci novověku" se ukazují regresivní tendence. Místo prométheovského emancipačního elánu a ochoty utvářet novou humánní společnost, jak tomu bylo na začátku a ve vrcholné fázi novověku, se nyní interpretují lidské možnosti a s nimi spojená zodpovědnost stále více jako velmi malé a rozhodující vliv se přisuzuje přírodnímu řízení („sobecké" geny, neuronové a instinktivní řízení jednání, případně *survival of the fittest*) nebo anonymním mechanismům (např. „síly trhu", „zákonitosti kapitálu"). Dalším „odlehčením" je postmoderní vzdání se „velkých příběhů" a zodpovědného rozhodování proklamací dalekosáhlé „rovnocennosti" i nejrůznějších postojů. Postmoderna je chudá na naději a slabá v orientaci.

Naproti tomu je třeba upozornit na to, že už se ve sféře lidských vymožeností, včetně vědeckých, technických a ekonomických dominujících oblastí, nelze spoléhat ani vymlouvat na přírodní řízení a věcné mechanismy. Naším úkolem je spíše, abychom se při zacházení s přírodním programováním věcnými zákonitostmi sami řídili, učili se vzájemnému lidskému soužití a spolupráci na tvoření, přiměřeným proporcím a prioritám, ohledu na celkové souvislosti a dodržování správné míry a abychom vyvíjeli odpovídající struktury řádu a regulace. Není na individuální libovůli, zda se schopnosti a možnosti využijí zodpovědně, nebo nezodpovědně. Kdo se zde proviní, proviní se vůči sobě i proti druhým v uskutečňování lidství ve zodpovědné svobodě.

24 K tomu srov. Walter EUCKEN, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, 7. vydání, Tübingen, 2008; Alfred MÜLLER-ARMACK, *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft*, Bern, 1974; Robert SCHUMANN, *Wertgrundlagen der Sozialen Marktwirtschaft: Eine genealogische Analyse ihrer Inhalte*, Marburg, 2007.

25 Srov. ke „globalizaci" např. B. Joseph STIGLITZ, *Die Chancen der Globalisierung* (*Making Globalization Work*), München, 2006; Ralf ELM, *Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung*, Bochum, 2003; Ulrich BECK, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt/M, 2007; Tomáš SEDLÁČEK, *Die Ökonomie von Gut und Böse* (*Ekonomie dobra a zla*, Praha, 2009), München, 2012.

5. „Kulturní paradigma 21. století“?

Je „globalizace“ kulturním paradigmatem 21. století? „Globalizace“ v nastíněných dimenzích je každopádně dominující společenskou hlubokou přeměnou a její kultivace je epochální výzvou. Abychom však mohli hovořit o kulturním paradigmatu, bylo by ještě zapotřebí mít inspirující, mobilizující a integrující „vzor“, „vizi“ srovnatelnou se středověkou vůdčí představou „řádu“ jako kontrastní vize k chaosu nebo k novověké vůdčí představě „osvobození“ jako kontrastní vize k bezmoci, nouzi a cizímu rozhodování shora, a dále vyznačení dosažitelných dílčích cílů. Nové kulturní paradigma 21. století bude mít spíše co do činění se srůstáním v „jeden svět“, se vztahy místo ovládání. To však není možné vykonstruovat, vyžadovat nebo předepsat, to pravděpodobně potřebuje ještě bolestné procesy zrání a objasňování.

Jaký přínos je možné očekávat od církve a od teologie? Pastorální konstituce artikuluje – biblicky inspirována – velmi optimistická očekávání srůstu do jednoho solidárního světa.[26] To by však bylo dost mlhavé a nadnesené, kdybychom si neuvědomili, že biblické poselství je „nasměrování v dějinách“ a při inkarnaci a inkulturaci biblického poselství je třeba počítat s dlouhými cestami, kroky zpět, bludnými cestami i zacházkami. Zbožní, eticky smýšlející lidé a hnutí by často chtěli dosáhnout velkých cílů bez ohledu na nezbytné cesty, prostředky, předpoklady a časovou náročnost a reagují pak na nevyhnutelné frustrace depresivně a agresivně. Biblická naděje je však střízlivá, potřebuje trpělivost a vytrvalost. Krátká dílčí bilance globální situace ukazuje, že v současné době existují celosvětová propojení a nikoliv bezvýznamné, i když ještě slabé globální instituce, jako je OSN a její dílčí organizace pro bezpečí, zdraví, sociální sféru, životní prostředí, uprchlíky, děti atd. Existuje značná celosvětová solidarita při zemětřesení, povodních a katastrofách hladomoru, omezeně i vůči uprchlíkům. Celkově je však globalizace ještě pod brutálním vlivem ekonomiky, potenciály konfliktů a otevřené konflikty přibývají, do značné míry panuje pěstní právo a právo silnějšího.

Kde jsou naše církve?[27] Církve a křesťané byli a jsou – díky Bohu – příkladem v oblasti sociální a charitativní pomoci. To je důležitý úsek „žitého sociálního učení“. Sociální pomoc v nouzi a lidsky důstojné utváření společnosti jsou ovšem nezbytné paralelně. Sociální nouze bude ve světě, jaký je, existovat vždy, avšak rozsah a formy sociální nouze souvisejí s konkrétním utvářením společnosti. Dobré utváření společnosti může preventivně snížit vznik nouze, na druhé straně bychom však se sociální pomocí v nouzi naprosto nevystačili, kdyby špatně nastavená společenská situace nouzi lavinovitě vytvářela. Při socio-ekonomicky utvářené společnosti má naše církev – důvody pro to byly uvedeny výše – málo kompetence a relevance. Nepomohlo by, kdybychom kompenzovali tento deficit obzvlášť ostrými morálními apely a imperativy, pranýřováním pochybení, výzvami ke vzdání se něčeho a ohlašováním budoucího soudu a apokalyps. K tomu máme dlouhou církevní tradici, zřejmě i s cílem ovládání a disciplíny. K tomu však už nikdo nepotřebuje církev, to nyní obstarají občanská společenská hnutí. Uvidíme, jak a jak dlouho budou působit.

26 Srov. GS 26–32, 40–45.

27 O přehled aktuálních „znamení doby“ se snaží sborník Christoph BÖTTIGHEIMER – Florian BRUCKMANN (ed.), *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“* (Quaestiones disputatae sv. 248), Freiburg im Breisgau: Herder, 2012; Helmut RENÖCKL, Kulturell-politische und religiöse Umbrüche in (Mittel-)Europa, in: *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“*, ed. Christoph BÖTTIGHEIMER – Florian BRUCKMANN, s. 29–50. Srov. také Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn, 2007.

Vzhledem k postmodernímu nedostatku naděje, slabosti v orientaci a apokalyptickým obavám existuje fundamentální deficit hluboce odůvodněné naděje včetně odpovídající životní orientace. To, že jsou lidé subjektem, je zpochybňováno. Avšak zde jde o jádro biblického poselství. Je třeba připomenout, že papež koncilu Jan XXIII. označil již tehdy četné zastrašovače za „Baalovy proroky" a současný papež dal své první encyklice název *Evangelii gaudium,* Radost evangelia. Samozřejmě že nestačí tuto radostnou zvěst jen hlásat, lidé potřebují ve svém životním světě zažít křesťansky věřící společenství na cestě, v nichž se toto poselství žije, kde mohou zakusit bezpečí a povzbuzení, kde se předává inspirace, odvaha a kompetence ke kormidlování a řízení přes rozbouřené vody epochálních převratů. Stav pastorace v našich středoevropských společnostech však vzbuzuje velké obavy.[28] Koncilní teolog Karl Rahner poukázal na to, že teologie není nějaká akademická hříčka, ale že je to „reflexe žité víry", a to platí rovněž pro křesťanskou sociální etiku. Jeho bratr Hugo Rahner ve svých studiích o „obrazech církve u apoštolských Otců" jasně ukázal, že církev musí být připravena všechny své struktury a formy znovu měnit, aby odpovídaly ústřednímu úkolu sloužit lidem pro život v Božím proudu života. Apoštolští Otcové srovnávají církev s Měsícem. Měsíc nemá své vlastní světlo, má světlo Slunce, kterým je v této metafoře Kristus, aby ho zrcadlil na Zemi, k lidem. Tvary Měsíce se mění a musí se měnit. Důležité je, aby církev, Měsíc, skutečně plnila svou centrální funkci, aby zprostředkovávala lidem oživující světlo Slunce, Krista.[29] Oto Mádr, vyznavač české církve, jasně vyjádřil v nejvyšším ohrožení ve vězení: „Jen tehdy, jestliže bude církev připravena následovat cestu svého zakladatele do kenosis, do smrtelnosti všech svých sebezajištění, bude mít podíl na síle a dynamice velikonočního vzkříšení."[30]

Překlad: *Mgr. Marta Rynešová*

Gaudium et spes a kulturní paradigma 21. století

Abstrakt
Článek nejprve představuje kulturní paradigma pojednané v pastorální konstituci Gaudium et spes. Poté se věnuje důležitým změnám kulturního paradigmatu v období padesáti let od ukončení koncilu, a to vždy se zřetelem na vztahy mezi „církví" a „světem". Závěrem se článek zabývá kulturním paradigmatem 21. století a příspěvkem církve a teologie k lidsky důstojnému uspořádání společnosti.

Klíčová slova: Gaudium et spes, kulturní paradigma, církev, svět, globalizace

Kontakt na autora
Prof. Dr. Helmut Renöckl
Johannes Kepler Universität Linz
Technisch-Naturwissenschaftliche Fakultät
Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
renoeckl@fim.uni-linz.ac.at

28 K tomu srov. dokumentaci příslušné konference Teologické fakulty Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích: Martin WERLEN, Hören auf die, von denen man nichts erwartet, in: *Pastoraler Aufbruch oder Selbsterhaltungsbetrieb? Missionarisch Kirche sein,* ed. Karl SCHLEMMER – Zdeněk DEMEL, České Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2005, s. 53–59.
29 Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964, s. 91–139.
30 Oto MÁDR, Wie Kirche nicht stirbt (Jak církev neumírá), in: *Slovo o této době*, Praha: Zvon, 1992; Leipzig: St. Benno-Verlag, 1993, s. 30–38.

Gaudium et spes und das Kulturparadigma des 21. Jahrhunderts

Helmut Renöckl

Das Entstehen der Konstitution Über die Kirche in der Welt von heute – *Gaudium et spes*[1] war besonders spannend. In den von der Kurie vorbereiteten Konzils-Schemata hatten die Themen der späteren Konstitution Über die Kirche in der Welt von heute nur marginale Bedeutung. Auf Initiative der Konzils-Bischöfe und unter Beiziehung von Fachleuten aus aller Welt, auch in ökumenischer Kooperation, wuchs der Text aus vielen Entwürfen, Ergänzungs- und Änderungsvorschlägen und es war bis zu den abschließenden Abstimmungen nicht sicher, ob und mit welchem Stellenwert der Text angenommen wird. Das eindrucksvolle Ergebnis: eine Konstitution mit der vollen Autorität des Konzils, angenommen mit 2111 Ja-, 251 Nein- und 7 ungültigen Stimmen. Weltweit war das Echo auf diese Konstitution in der Kirche und über die Kirche hinaus sehr stark und – abgesehen von bekannten Gruppen entschiedener Gegner – sehr positiv. In breiter Übereinstimmung rechnet man *Gaudium et spes*[2] zu den wichtigsten und nachhaltig wirksamen Konzilsergebnissen.

In diesem Artikel werden das Kultur-Paradigma, das in *Gaudium et spes* zum Ausdruck gebracht wird, und wichtige Veränderungen des Kultur-Paradigmas in den 50 Jahren seit dem Konzil vorgestellt, jeweils im Hinblick auf die Beziehungen zwischen „Kirche" und „Welt", wobei die Sichtweise des Autors stark von seinen aktuellen Hauptarbeitsgebieten, der Ethik in den Bereichen Naturwissenschaften und Technik, Medizin und Wirtschaft, geprägt ist.

1. Unterschiedliche Verständnisse von „Kultur" und „Paradigma"

Das öffentlich verbreitete Kultur-Verständnis ist selektiv. So beschränken sich die Inhalte von Kulturseiten in Zeitungen und Zeitschriften sowie von Kultursendungen in Radio und Fernsehen weitgehend auf Musik, Theater, Literatur, Kunst, Musisches. Das sind ganz wichtige Bereiche, aber doch nur Ausschnitte eines umfassenden Verständnisses von Kultur, von dem die

1 Lateinisch-deutsche Ausgabe (offizielle Übersetzung der Deutschen Bischofskonferenz), abgedruckt in den Dokumentationsbänden Heinrich S. BRECHTER u. a (ed.), „*Das Zweite Vatikanische Konzil*", (Ergänzungsbände zum *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage), Teil III, Freiburg im Breisgau, 1968, S. 241–592; Guilherme BARAUNA (Hrsg.), *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution Gaudium et Spes des II. Vatikanischen Konzils*, Salzburg, 1967; Bernd Jochen HILBERATH – Peter HÜNERMANN (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde., Freiburg, 2004/5; Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Bd. 4, Freiburg, 2005, S. 581–886.

2 Nachstehend GS genannt.

Konstitution ganz ausdrücklich ausgeht.[3] Tatsächlich umfasst Kultur die gesamte Sphäre der von Menschen geschaffenen und gestalteten Hervorbringungen. Über die künstlerischen und musischen Bereiche hinaus sind hier alle wesentlichen menschlichen Lebensbereiche wie Familienkultur, Alltagskultur, Arbeitskultur, Unternehmenskultur, bäuerliche Kultur, Landschaftskultur, Baukultur, politische Kultur usw. anzuführen.[4] Und, sehr zu beachten: Kultur entwickelt sich geschichtlich immer im Plural, das wird von der Pastoralkonstitution ausdrücklich betont.[5] Wir kennen unterschiedliche religiöse Kulturen; Völker-Kulturen und epochale Kulturen wie die antike, mittelalterliche und neuzeitliche Kultur.

Dieses umfassende Kulturverständnis wurzelt in anthropologischen Grundgegebenheiten: Wir Menschen sind einerseits in die naturalen Zusammenhänge eingebunden und andererseits durch unsere geistigen Fähigkeiten offene Wesen, die Neues erdenken, verwirklichen, untereinander kommunizieren und kooperieren und die menschlichen Hervorbringungen von Generation zu Generation, von Epoche zu Epoche weiter vermitteln können. Die menschliche Natur ist daher nichts Geschlossenes und Statisches, zur Natur der Menschen gehören individuelle und gesellschaftliche Kreativität, sowie die Geschichtlichkeit, wir Menschen sind kulturfähig und kulturbedürftig.[6]

Auch der Begriff „Paradigma" ist klärungsbedürftig. Dieser Begriff wird derzeit in den verschiedensten Lebens- und Wissenschaftsbereichen verwendet, um nur einige Beispiele zu nennen: Man spricht von einem Paradigmenwechsel in der Philosophie, Literatur, Kunst, Physik, Psychologie, in der Politik und in der Wirtschaft … „Paradigma" kann sehr Verschiedenes bedeuten: In der platonischen Tradition waren Paradigmen ewige, unveränderliche Vorbilder aus einer geistigen „Oberwelt", die erst ein sinnvolles Wahrnehmen der irdischen Wirklichkeiten ermöglichen. Ganz anders ist das moderne Verständnis. So stellen Paradigmen etwa bei Ludwig Wittgenstein Muster dar, nach denen Erfahrungen verglichen werden. Besonders wirksam für die Verbreitung des Begriffs „Paradigma" wurde Thomas S. Kuhn,[7] bei ihm werden Paradigmen als Grundfiguren zur Strukturierung der geschichtlich veränderlichen Vielfalt im Erkennen und Handeln verstanden. Kuhn selber verzichtete zunehmend auf eine stringente Definition seines Paradigma-Begriffes. Paradigmen sind mitunter mehr symbolische als begriffliche Grundannahmen und Sichtweisen, Axiomen- oder Hypothesen-Bündel, eher „Visionen". Paradigmen setzen Akzente, stimulieren, orientieren und integrieren das Wahrnehmen, Denken und Handeln.

Für unsere Thematik empfiehlt sich eine Fokussierung auf die Paradigmen geschichtlicher Epochen, konkret auf das vorneuzeitliche, neuzeitliche und ein noch undeutliches nachneuzeitliches Paradigma. Vorneuzeitlich galt das Überkommene als naturgemäß und gottgewollt, in das man sich einzuordnen hatte, dazu gehörten für die große Bevölkerungsmehrheit sehr enge Lebensverhältnisse, Leid, Not und oft früher Tod. Die Leitvorstellung war „Ordnung", diese war unhinterfragbar, eine streng „hierarchische" Machtpyramide. Ganz anders die Neuzeit: ihre Leitvor-

3 Vgl. GS 53.

4 Vgl. dazu: Friedrich JAEGER – Hans JOAS (Hrsg.), *Europa im Spiegel der Kulturwissenschaften*, Baden-Baden, 2008; Christoph MANDRY, *Europa als Wertegemeinschaft*, Baden-Baden, 2009.

5 GS 53.

6 Siehe ein nach wie vor empfehlenswerter, anschaulicher Überblick in Heinrich ROMBACH, *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1977.

7 Vgl. Thomas S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M., 1979. In diesem Werk sieht Kuhn (vgl. 160f.) Paradigmen als Lehrsätze, Hypothesenbündel oder theoretische Konzepte, die von bestimmten Wissenschaftsrichtlinien oder Forschergruppen für gültig gehalten werden.

stellung war „Befreiung". Sie interpretierte das Überkommene nicht mehr als hinzunehmende Vorgaben, sondern als Ausgangslage für menschliches Gestalten. Vor allem mit naturwissenschaftlichen Methoden betrieb man aktiv die Erforschung aller Gegebenheiten, um über sie verfügen zu können, um sie in Richtung umfassender Entgrenzung und Befreiung von Not, Leid und obrigkeitlicher Fremdbestimmung, umzugestalten.[8]

2. Erfolge des neuzeitlichen Programms, kirchliche Ressentiments

Aus heutiger Sicht sind gewaltige Erfolge des neuzeitlichen Programms anzuerkennen, man denke nur an die verdoppelte durchschnittliche Lebenserwartung, an Bildungs- und Mitbestimmungsmöglichkeiten, Wohlstand, Gesundheits- und sozialen Sicherungssysteme für breite Bevölkerungsschichten. Der konkrete Verlauf des Paradigmenwechsels vom Mittelalter zur Neuzeit aber war konfliktreich, chaotisch und blutig, es gab nicht nur Modernisierungsgewinner sondern auch Modernisierungsverlierer. Kirche und Theologie haben – von wichtigen Ausnahmen wie z. B. Nicolaus Cusanus/Nikolaus von Kues abgesehen – den Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit schlecht bewältigt. Man beklagte schwere Verluste mittelalterlicher Macht-, Besitz- und Einfluss-Positionen, den Schock der Glaubensspaltung, Konfessionskriege, die traumatischen Chaoserfahrungen der „Französischen Revolution". Eine erste Konsolidierung der von der epochalen Umbruch-Krise zerrütteten katholischen Kirche erfolgte mit dem Konzil von Trient, allerdings in ausgeprägt defensiv-abgrenzender Weise. Eine Inkulturation der biblischen Inspiration in die neuzeitliche Welt gelang nicht, es kam zu einer fatalen Auseinander- bzw. Gegeneinander-Entwicklung von Glaube und aufgeklärtem Bewusstsein, von Wissenschaft und Theologie, von Kirche und Gesellschaft, zugespitzt im „Kulturkampf" im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts.

Gewaltige soziokulturelle Umwälzungen bewirkte im 19. Jahrhundert die vom neuzeitlichen Paradigma stimulierte „Industrielle Revolution". Von den kirchlichen Autoritäten wurde sie lange nicht verstanden und es wurde nicht rechtzeitig und angemessen reagiert.[9] In den industriellen Bereichen, ganz wichtigen Bereichen der modernen Gesellschaft, war und ist die Kirche wohl sozial-caritativ, aber pastoral nur schwach und noch weniger gesellschaftlich-gestalterisch präsent. Die defensiv im vormodernen Paradigma verharrende katholische Kirche verstärkte diese Profilierung im 1. Vatikanischen Konzil und in zahlreichen päpstlichen Lehrschreiben jener Zeit, am deutlichsten im *Syllabus*. Der „Modernismus" wurde scharf abgelehnt. Man sah im Emanzipations-Programm der Neuzeit eine „prometheische Auflehnung gegen Gott und die Kirche", Freiheit stand generell unter Verdacht, Religionsfreiheit wurde strikt abgelehnt, Gewissensfreiheit als „Wahnsinn" („deliramentum") gebrandmarkt, Gregor der XVI. polemisierte gegen Schutzimpfungen, sie würden den „strafenden Arm Gottes aufhalten wollen". Mit der energisch durchgesetzten neuscholastischen Philosophie und Theologie als verbindliche kirchliche Doktrin, dem verschärft zentralistischen Kirchenrecht und einer weltweit uniformen lateinischen Liturgie wollte man eine stabile katholische *Societas perfecta* sichern, in scharfer Abgrenzung zur

8 Siehe eine umfassende, intensiv und kontrovers diskutierte geistesgeschichtliche Studie zur Neuzeit: Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe Frankfurt, 1996 (stw 12168). Zur Sozialgeschichte generell siehe Wolfram FISCHER (Hrsg.), *Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, bes. Bd. 5, Stuttgart, 1985.

9 LEO XIII., *Rerum novarum* (1891); Karl MARX, *Das Kommunistische Manifest* (1847/48). Zur kirchlichen Soziallehre vgl. Johannes MESSNER, *Die soziale Frage*, 7. Aufl., Innsbruck, 1964; Oswald von NELL-BREUNING, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf, 1972; Arno ANZENBACHER, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn, 1998, S. 41–177; Marie-Dominique CHENU, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg-Luzern, 1991.

„heillos irrenden Welt", aber auch gegenüber den anderen christlichen Konfessionen und anderen Religionen.[10]

Man darf aber nicht übersehen, dass diese katholische Kirche mit ihrer klar geordneten Disziplin, Doktrin und Liturgie durchaus eindrucksvoll war und damals vielen von gesellschaftlichen und ökonomischen Umbrüchen, Kriegen, Entwurzelungen und Autoritätsverlusten verunsicherten Menschen Halt und Geborgenheit gab. Allerdings führte diese ungeschichtlich-starre Konstruktion zunehmend zu internen Spannungen und zu einer weitgehenden Isolierung gegenüber den dynamisch weiterlaufenden gesellschaftlichen Entwicklungen „in der Welt".

3. Nach langer, lähmender Ablehnung Respektierung des neuzeitlichen Paradigmas durch das II. Vaticanum, speziell durch *Gaudium et spes*

Erst auf diesem Hintergrund ist die Bedeutung der prophetischen Gestalt von Papst Johannes XXIII. und seiner Einberufung des 2. Vatikanischen Konzils zu ermessen, wodurch wirklich historische Weichen gestellt wurden. Papst Johannes XXIII. war aus seinem tiefen Glauben heraus in seiner Grundhaltung nicht ängstlich, sondern hoffnungsvoll, er wusste als ausgebildeter Historiker um die grundlegende Bedeutung von Geschichtlichkeit und Geschichte, er kannte und schätzte die östlichen christlichen Kirchen, den Islam, das Judentum und deren Kulturen. Das Konzil war dann eine eindrucksvolle Gesamtanstrengung der Weltkirche und bezeugte an vielen wichtigen Stellen der beschlossenen Dokumente die Beendigung der antimodernen Einkapselung von Kirche und Theologie. Mit diesem Konzil trat die katholische Kirche mutig in einen respektvollen Dialog mit der modernen Welt.

Besonders klar wird das durchgehend in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Ihre zentralen Aussagen zur Kultur belegen deutlich den gründlichen Haltungswandel der höchsten kirchlichen Lehrautorität gegenüber der modernen Welt: Die Kirche fühlt sich mit der ganzen Menschheit und ihrer Geschichte in allen erfreulichen und bedrückenden Aspekten „wirklich engstens verbunden".[11] Sie will nach den „Zeichen der Zeit forschen und sie im Lichte des Evangeliums deuten".[12] Die Freiheit des Menschen und das menschliche Erkenntnisstreben werden ausdrücklich anerkannt und gewürdigt: „… nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht."[13]

Besonders eindringlich und berührend wird die einzigartige Würde des menschlichen Gewissens hervorgehoben: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist. Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat. Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen

10 Die umfassende Ablehnung des neuzeitlichen Paradigmas durch die kirchliche Leitung ist heute nur mehr schwer nachvollziehbar. Es empfiehlt sich deshalb, das Gesamt der kirchlichen Lehramts-Dokumente jener Zeit, der Päpste Gregor XVI., Pius IX., Leo XIII. zu lesen, in: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hier verwendet die 33. Auflage, Hrsg. Heinrich DENZINGER – Adolf SCHÖNMETZER, Freiburg im Breisgau: Herder, 1965, S. 548–631.

11 Vgl. GS 1, 2, 3.

12 Vgl. GS 4, 11.

13 GS 17.

moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen."[14] Das wertvolle menschliche Schaffen und Gestalten in und an der Welt, um die Lebensbedingungen zu verbessern und zu erweitern „entspricht als solches der Absicht Gottes".[15] „Den Christen liegt es fern, zu glauben, dass die von des Menschen Geist und Kraft geschaffenen Werke einen Gegensatz zu Gottes Macht bilden oder dass das mit Vernunft begabte Geschöpf sozusagen als Rivale dem Schöpfer gegenüber trete."[16] Die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, der Gesellschaften und der Wissenschaften, ihrer eigenen Gesetze und Werte wird ausdrücklich anerkannt und es wird bedauert, dass einst auch unter Christen die legitime Autonomie der Wissenschaften nicht respektiert wurde.[17]

Die Kirche sieht sich nicht länger als „Großwahrheitsbesitzerin", sie kann und will die vielen konkreten Lebens-Fragen nicht von oben entscheiden, sondern ist bereit, das Fachwissen in den einzelnen Sachgebieten zu respektieren. Ausdrücklich wird ein berechtigter Pluralismus eingefordert, der in vielen Sachbereichen, gerade auch im Feld der Politik, zu beachten ist: „Oftmals wird eine christliche Schau der Dinge ihnen eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. (…es müsse klar bleiben…) dass niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein."[18]

Schon diese wenigen Belege machen den Kontrast zu den oben angeführten Positionen des 1. Vaticanums, des *Syllabus* und der zahlreichen „Modernismus"-Verurteilungen deutlich. Mit dieser Befreiung aus der antineuzeitlichen Abkapselung und der Bereitschaft zu einem respektvollen Dialog mit der gegenwärtigen Welt und ihrer Kultur wurden wesentliche Elemente des Paradigmas der Neuzeit kirchlich rezipiert. Der Vorwurf traditionalistischer Gruppierungen, das Konzil hätte sich damit unkritisch an den Zeitgeist angepasst, ist sicher nicht richtig. Das beweist ein Studium der Entstehungsgeschichte des Textes, der Beratungen, Textentwürfe und Abänderungsvoten.[19] Viele Bischöfe, Theologen, Seelsorger und viele gläubige Christen waren bestrebt, die mit dem Sendungsauftrag der katholischen Kirche unvereinbare Abkapselung von der modernen Lebenswirklichkeit zu überwinden. Aber während die einen auf kirchliche Selbstsicherung durch defensive Einkapselung und autoritäre Strukturen setzten, bemühten sich andere schon lange vor dem Konzil und dann die Verantwortlichen beim Konzil um *Ressourcement*, um Inspiration und Horizonterweiterung vorrangig aus biblischen Quellen.

An vielen theologischen Fakultäten führten die vertieften exegetischen und bibeltheologischen Forschungen und Erkenntnisse zu entsprechenden Neuorientierungen auch in den systematischen theologischen Fächern: Es wurde klar, dass die biblische Offenbarung eine Offenbarungs-Geschichte darstellt, die sich dann in einer Wirkgeschichte der biblischen Botschaft fortsetzt. Seriöse Auslegung braucht Hermeneutik, die Anstrengung um bestmögliches Verstehen

14 GS 16.
15 GS 33, 34.
16 GS 34.
17 Vgl. GS 36.
18 GS 43.
19 Vgl. bspw. a. a. O. (Anm. 4) 242–279 die Dokumentation von Prof. Charles Moeller Löwen-Rom, der von Anfang an maßgeblich an der Erarbeitung der Pastoralkonstitution mitgewirkt hat.

dessen, was die Texte in ihrer Entstehungszeit den Adressaten mitteilen wollten und was das, über den „Graben der Geschichte" hinweg, heutigen Adressaten unter sehr anderen Verhältnissen zu sagen hat. Adolf Darlap, ein enger Mitarbeiter Karl Rahners, formulierte als Kurzfassung der biblischen Botschaft pointiert: „Einweisung in Geschichte!"[20] Mindestens ebenso wichtig wie die theologischen Anstrengungen waren auch schon Jahrzehnte vor dem Konzil wachsende Aufbruchs-Bewegungen in den Pfarren und in kirchlichen Gemeinschaften. Es gab bspw. in Österreich, Deutschland und Frankreich starke volksliturgische Bewegungen, biblische Spiritualität wurde in Bibelrunden gepflegt, die aktive Beteiligung der Gläubigen am kirchlichen Leben nahm deutlich zu.

Das Menschen- und Weltbild der Pastoralkonstitution ist keineswegs ein Abklatsch des Zeitgeists, sondern durch und durch biblisch: der Mensch wird als Ebenbild Gottes vorgestellt, als Mitschöpfer in einer Welt, die entsprechend der Aussage des Römerbriefs als eine werdende Schöpfung noch „in Geburtswehen" liegt (Röm 8, bes. 8,22f.). Es wird deutlich auf die Ambivalenz der Freiheit, auf Irrwege und Schuld, auf die unverzichtbare Verbindung mit dem göttlichen Schöpfer, Erlöser und Vollender hingewiesen, Nächstenliebe und Gemeinwohl als innerste Ausrichtung christlicher Praxis werden immer wieder in vielen Aspekten vor Augen gestellt. Aus heutiger Sicht könnte man anmerken, dass dort und da moderne Entwicklungen zu optimistisch bewertet und offene Fragen und Probleme „am Ende der Neuzeit" (s. unten Abschnitt 4) noch zu wenig angesprochen werden. Aber wenn die Kirche in schuldhafter Weise erst so verspätet den Dialog mit der Moderne aufnimmt, so wird sie diesen Dialog nicht mit einer Liste kritischer Anmerkungen beginnen können. Wichtig ist auf jeden Fall die theologische Klarstellung: Die Kirche darf nicht als geschlossene Festung gesehen werden, sondern ist „Gottes Volk unterwegs", angewiesen auf den Dialog mit der Welt. Christen sollen wie Salz und Sauerteig wirken, indem sie sich mit dem „Mehl" der Menschheit und der Weltgeschichte vermengen lassen. Wenn sich „Sauerteig" und „Salz" abkapseln, aus den Herausforderungen und Mühseligkeiten der Geschichte heraushalten wollten, erfüllten sie ihre Aufgabe nicht.

4. Nachkonziliare Entwicklungen in der Kirche, neue Fragen am Ende der Neuzeit

Der Aufbruch des 2. Vaticanums war für die katholische Kirche nach der langen Erstarrung ein gewaltiger Sprung vorwärts, aber auch eine gewaltige Herausforderung, für nicht wenige eine Überforderung. Innerkirchlich ist zuerst an wichtige „Früchte des Konzils" zu erinnern, wie zum Beispiel die erneuerte Liturgie, die eine verständige Mitfeier der Glaubenden ermöglicht, die Mitarbeit und Mitverantwortung in den Pfarren hat sich ganz wesentlich intensiviert, die Katechese wurde lebensnah und dem Alter entsprechend gestaltet, die Ordensgemeinschaften wurden von anachronistischen Regelungen entlastet.

Allerdings gab es von maßgeblichen Persönlichkeiten in den römischen Zentralstellen und auch von Gruppierungen an der Basis erhebliche Reform-Widerstände, es kam zu folgenschweren restaurativen Maßnahmen (in Österreich hat man diesbezüglich sehr schmerzliche Erfahrungen machen müssen mit dramatischen Schäden für die Kirche). Der Wiener Weihbischof DDr. Helmut Krätzl, als junger Priester Konzils-Stenograf und damit einer der letzten lebenden Zeitzeugen

20 Vgl. dazu Adolf DARLAP, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 1, Hrsg. Johannes FEINER – Magnus LÖHRER, Einsiedeln, 1965, S. 3–159.

des Konzils, hat dies im Titel eines Buches über die nachkonziliaren Entwicklungen treffend ausgedrückt: *Im Sprung gehemmt*.[21] Das betrifft sowohl die Pastoral, aber vor allem den begonnenen Dialog der Kirche mit der Welt und die Präsenz von Kirche und Theologie in den maßgeblichen Lebenswelten von heute. Manche wechselseitige Verständnislosigkeit, ja Feindseligkeit konnte abgebaut werden, aber eine substantielle Inkulturation der biblischen Inspiration in die von Wissenschaften, Technik und Wirtschaft geprägten modernen Lebenswelten und Lebensmuster ist – abgesehen von einigen Ansätzen – bisher nicht gelungen.[22] Wesentliche Gründe dafür liegen wohl in der jahrhundertelangen Ablehnung des neuzeitlichen Paradigmas durch die kirchlichen Autoritäten und die daraus erwachsene Auseinander- und Gegeneinander-Entwicklung von Kirche und moderner Welt, die nicht in wenigen Jahrzehnten aufzuarbeiten ist.

Die gesellschaftlichen Entwicklungen sind in den 50 Jahren seit dem Konzil rasant weitergegangen. Es mehren sich Hinweise auf einen sich anbahnenden Paradigmenwechsel. Epochale Paradigmen entwickeln sich aus veränderten Zeitlagen und neuen Herausforderungen. Sie setzen neue Akzente, um entsprechende Anstrengungen zu stimulieren, zu orientieren und zu bündeln. Epochale Programme verlieren dann mit dem Grad ihrer Realisierung an Mobilisierungs- und Orientierungskraft, offen gebliebene Anliegen und Fragen, Folgeprobleme des epochalen Paradigmas und neue Fragen und Herausforderungen werden zunehmend deutlich.

Derzeit vollzieht sich – ähnlich unwiderstehlich-umwälzend wie die „Industrielle Revolution" im 19. Jahrhundert – eine, jetzt weltweite, soziokulturelle Umwälzung, die „Globalisierung". Wiederum sind die Auslöser neue Schlüsseltechnologien, diesmal die elektronische Informations- und Kommunikationstechnik sowie die *Life-Sciences*. Wiederum werden die gewachsenen und vertrauten Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen, aber auch Bewusstsein und Handlungsmuster irreversibel verändert. Wesentliche Forschungs- und Wirtschaftsprozesse laufen jetzt global. Die schnelle weltweite Mobilität von Informationen, Waren, Dienstleistungen und Kapital ermöglichen, die hohen Entwicklungs-Aufwendungen und Anlagekosten verlangen globale Vernetzung und transnationale Märkte. Ökonomisch und politisch werden dadurch die Karten weltweit neu gemischt, die Chancen, Lasten, Entscheidungszentren und Arbeitsplätze weltweit neu verteilt. Eine gewaltige „Völkerwanderung", freiwillige Mobilität und unfreiwillige Migration, begleiten diese Prozesse. Ganze Industriebranchen mit Millionen von Arbeitsplätzen sind aus den europäischen Ländern mit hohen Lohn-, Sozial- und Umwelt-Standards in Gebiete mit niedrigen Kosten aufgrund niedriger Standards abgewandert.

„Globalisierung" wird meist nur auf die ökonomischen Umbrüche bezogen. Eine starke „Globalisierung" vollzieht sich aber auch soziokulturell und mental: Vor allem über die elektronischen Medien erfolgt eine intensive Diffusion und Infusion von Informationen, Bildern, Weltanschauungen und Handlungsmustern aus aller Welt. Das führt zu stark veränderten Inhalten und Strukturen im Bewusstsein der Menschen, zu veränderten Sichtweisen und Verhaltensmustern. Äußerlich wie innerlich gibt es keine geschlossenen „Welten", Identitäten und Kulturen mehr. Schon bei der „Industriellen Revolution" im 19. Jahrhundert hat sich gezeigt, dass eine ungenü-

21 Helmut KRÄTZL, *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, Mödling, 1998.

22 Positive Beispiele gelungener Inkulturation der biblisch-christlichen Inspiration: 1. christliche Antike – damals gelang eine Veränderung der persönlichen und öffentlichen Lebenskultur durch die gelebte christliche Hoffnung und Nächstenliebe; 2. Mittelalter – in den chaotischen Verhältnissen nach dem Zusammenbruch des römisch-hellenistischen Reichs und seiner Kultur und der Völkerwanderung wurden gewaltige Bildungs- und Kultivierungs-Entwicklungen der germanischen und slawischen Stämme geleistet; 3. traditionelle ländlich-bäuerliche Kultur – Arbeit, Alltag und Feiertage wurden in Wechselwirkung mit christlichen Symbolen, Riten und Rhythmen gelebt.

gende Ausrichtung der technisch-ökonomischen Dynamik auf humane Werte und das Gemeinwohl innergesellschaftlich und international zu Konfliktaufladungen mit extrem destruktiven Konsequenzen, bis hin zu Weltkriegen, führt.[23]

In Europa hat man nach den unendlich leidvollen Erfahrungen der beiden großen Kriege mit Millionen Toten, körperlich und seelisch Invaliden, Vertriebenen und Entwurzelten das Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell eines freiheitlichen Rechtstaates mit (öko-)sozialer Marktwirtschaft entwickelt.[24] Persönlichkeiten mit christlicher Überzeugung und politischem Können spielten hier eine entscheidende Rolle. Jetzt stehen die europäischen Modelle eines freiheitlichen Rechtstaates mit sozial moderierter Marktwirtschaft in einem globalen Wettstreit der Gesellschafts- und Wirtschaftsmodelle. Ethisch ist jedenfalls darauf zu insistieren, dass bei jedem persönlichen und gesellschaftlichen Entscheiden und Gestalten die Verantwortlichkeit für die Wirkungen beachtet werden muss. Elektronische Informations- und Kommunikationstechnik, *Life-Sciences* und globalisierte Wirtschaft sind Spitzenleistungen des neuzeitlichen Naturbeherrschungs- und Weltgestaltungsprogramms. Damit wurden „Schallmauern" durchstoßen, weltbewegende Kräfte, Lebenssteuerungen, Erbgut, Luft, Meere und Klima kamen in menschliche, in industriell-ökonomische Verfügung.[25]

Es wird ökonomisch und politisch, philosophisch und theologisch zu wenig beachtet, wie grundlegend sich damit unsere Lage verändert hat: Der rapide Zuwachs menschlicher Kenntnisse und Eingriffsmöglichkeiten ermöglichte das Sprengen der bisher zugleich festlegenden und bergenden Ordnung der Natur und der darauf aufbauenden Kulturen und Ethiken. Diese Entgrenzung bringt aber nicht, wie neuzeitlich erhofft, unmittelbar Fortschritt und Freiheit. Zuerst einmal geraten wir in eine radikale Orientierungslosigkeit. Durch unsere extensiv und intensiv „weltbewegend" gewordene Effizienz kann nicht mehr davon ausgegangen werden, dass „die Natur" als sich selbst regulierender Rahmen und stabiles Fundament unseres Lebens und Handelns verlässlich da ist. Vielmehr liegt mit der Verfügung über „weltbewegende" Effizienzen die Verantwortlichkeit für eine ökosystemische Balancierung und für eine zukunftsfähige Lebenskultur in entsprechendem Ausmaß auf menschlichen Schultern. Wer könnte behaupten, dass wir dazu persönlich wie gesellschaftlich schon imstande wären?

Angesichts dieser überwältigenden Verantwortlichkeit „am Ende der Neuzeit" zeigen sich regressive Tendenzen: Anstelle des prometheischen Emanzipations-Elans und der Bereitschaft für die Gestaltung einer neuen, humanen Gesellschaft in der Anfangs- und Hochphase der Neuzeit interpretiert man jetzt die menschlichen Gestaltungsmöglichkeiten und damit die menschlichen Verantwortlichkeiten zunehmend als gering und weist naturalen Steuerungen („egoistischen" Genen, neuronalen und instinktiven Verhaltens-Steuerungen wie *Survival of the fittest*) oder anonymen Mechanismen (z. B. „Marktkräfte", „Kapital-Gesetzmäßigkeiten") die entscheidenden Einflüsse zu. Eine andere „Entlastung" ist der postmoderne Verzicht auf „große Erzählungen"

23 Vgl. Helmut RENÖCKL, Zukunftsregion (Mittel-)Europa? in: *Deutsch ohne Grenzen (Němčina bez hranic), Gesellschaftswissenschaften*, Hrsg. Alena JAKLOVÁ – Anja E. FERENCE, Brno: Tschech. Germanistenverband, 2015, S. 27–49.

24 Vgl. dazu: Walter EUCKEN, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, 7. Aufl., Tübingen, 2008; Alfred MÜLLER-ARMACK, *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft*, Bern, 1974; Robert SCHUMANN, *Wertgrundlagen der Sozialen Marktwirtschaft: Eine genealogische Analyse ihrer Inhalte*, Marburg, 2007.

25 Vgl. zu „Globalisierung" z. B. Joseph STIGLITZ, *Die Chancen der Globalisierung* (*Making Globalization Work*), München, 2006; Ralf ELM, *Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung*, Bochum, 2003; Ulrich BECK, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt/M, 2007; Tomáš SEDLÁČEK, *Die Ökonomie von Gut und Böse* (*Ekonomie dobra a zla*, Praha, 2009), München, 2012.

und verantwortliches Entscheiden durch Proklamation weitgehender „Gleich-Gültigkeit“ auch von Verschiedenem. Die Postmoderne ist hoffnungsarm und orientierungsschwach.

Demgegenüber ist bewusst zu machen, dass wir uns in der Sphäre menschlicher Hervorbringungen, einschließlich der wissenschaftlich-technisch-ökonomisch dominierten Bereiche, nicht auf naturale Steuerungen und Sach-Mechanismen verlassen/ausreden dürfen. Vielmehr ist es unsere Aufgabe, im Umgang mit naturalen Programmierungen und Sach-Gesetzlichkeiten selber steuern, Mitmenschlichkeit und Mitgeschöpflichkeit, angemessene Prioritäten und Proportionen, Rücksicht auf Gesamt-Zusammenhänge, Maßhalten zu lernen, sowie entsprechende Ordnungsstrukturen und Regelsysteme zu entwickeln. Es steht nicht im individuellen Belieben, ob man von seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten einen verantwortungsbewussten Gebrauch macht oder nicht. Wer dies schuldig bleibt, bleibt sich und den anderen das Mensch-Werden in verantworteter Freiheit schuldig.

5. „Kulturparadigma des 21. Jahrhunderts“?

Ist „Globalisierung“ das Kulturparadigma des 21. Jahrhunderts? „Globalisierung“ in den skizzierten Dimensionen ist jedenfalls eine dominante gesellschaftliche Umwälzung und deren Kultivierung ist eine epochale Herausforderung. Um von einem Kulturparadigma sprechen zu können, wären noch eine inspirierende, mobilisierende und integrierende „Figur“, eine „Vision“, vergleichbar mit der mittelalterlichen Leitvorstellung „Ordo“ als Kontrast-Vision zu Chaos oder der neuzeitlichen Leitvorstellung „Befreiung“ als Kontrast-Vision zu Ohnmacht, Not und obrigkeitliche Fremdbestimmung und das Aufzeigen erreichbarer Zwischenziele erforderlich. Wahrscheinlich wird ein solches Kulturparadigma des 21. Jahrhunderts mit einem Zusammenwachsen zu „Einer Welt“, mit Beziehung statt Beherrschen, zu tun haben, aber das lässt sich nicht konstruieren, fordern oder verordnen, das braucht wahrscheinlich noch leidvolle Gärungs- und Klärungsprozesse.

Welcher Beitrag ist von Kirche und Theologie zu erwarten? Die Pastoralkonstitution artikuliert – biblisch inspiriert – sehr optimistische Erwartungen eines Zusammenwachsens zu einer solidarischen Welt.[26] Das bliebe ziemlich wolkig und abgehoben, wenn man außer Acht lässt, dass die biblische Botschaft eine „Einweisung in Geschichte“ bedeutet und bei der Inkarnation/Inkulturation der biblischen Botschaft mit langen Wegen, Rückschlägen, Irrwegen und Umwegen zu rechnen ist. Fromme, gesinnungsethisch geprägte Menschen und Bewegungen möchten oft große Ziele ohne Beachtung der dafür notwendigen Wege, Mittel, Voraussetzungen und Zeiträume und reagieren auf die dann unvermeidlichen Frustrationen depressiv oder aggressiv. Die biblische Hoffnung aber ist nüchtern, braucht langen Atem und Durchhaltekraft. Eine kurze Zwischenbilanz der globalen Lage zeigt: Es gibt mittlerweile weltweite Vernetzungen, nicht unbedeutende, wenn auch noch schwache globale Institutionen wie die UNO und ihre Unter-Organisationen für Sicherheit, Gesundheit, Soziales, Umwelt, Flüchtlinge, Kinder usw. Es gibt eine beachtliche weltweite Solidarität bei Erdbeben, Überschwemmungs- und Hunger-Katastrophen, begrenzt auch für Flüchtlinge. Insgesamt aber ist die Globalisierung noch brutal ökonomisch dominiert, die Konfliktpotentiale und offenen Konflikte nehmen zu, es herrscht weithin das Faustrecht der Mächtigeren.

26 Vgl. GS 26–32, 40–45.

Wo stehen unsere Kirchen?[27] Kirchen und Christen waren und sind – Gott sei Dank – vorbildlich im Bereich sozial-caritativen Helfens. Das ist ein wichtiges Stück „gelebter Soziallehre". Soziale Nothilfe und menschenwürdige Gesellschaftsgestaltung sind allerdings parallel notwendig. Soziale Not wird es in der Welt, wie sie ist, immer geben, aber Ausmaß und Formen sozialer Not hängen mit der konkreten Gesellschaftsgestaltung zusammen. Gute Gesellschaftsgestaltung kann das Entstehen von Not vorbeugend verringern, andererseits wird man mit sozialer Nothilfe gar nicht zu Rande kommen, wenn falsch gestellte gesellschaftliche Weichen lawinenartig Not generieren. Bei der sozioökonomischen Gesellschaftsgestaltung hat unsere Kirche – die Gründe dafür wurden angeführt – wenig Kompetenz und Relevanz. Es hilft wenig, dieses Defizit durch besonders scharfe moralische Appelle und Imperative, durch Anprangerung von Verfehlungen, Verzichts-Aufrufe, sowie Ankündigung bevorstehender Strafgerichte und Apokalypsen zu kompensieren. Dafür gibt es wohl eine lange kirchliche Tradition, sehr wohl auch mit dem Ziel der Beherrschung und Disziplinierung, aber dafür braucht jetzt niemand mehr die Kirche, das besorgen mittlerweile zivilgesellschaftliche Bewegungen, man wird sehen, wie und wie lange sie wirken.

Angesichts der postmodernen Hoffnungsarmut, Orientierungsschwäche und apokalyptischer Ängstigung besteht ein fundamentales Defizit an tief begründeter Hoffnung samt entsprechender Lebensorientierung. Das Subjektsein der Menschen steht in Frage. Da geht es aber um den Kern der biblischen Botschaft. Es ist daran zu erinnern, dass der Konzilspapst Johannes XXIII. die schon damals zahlreichen Angstmacher „Baals-Propheten" genannt hat und der gegenwärtige Papst seine 1. Enzyklika mit *Evangelii gaudium*, *Freude des Evangeliums* überschrieben hat. Natürlich genügt es nicht, diese frohe Botschaft zu verkünden, die Menschen brauchen in ihrer Lebenswelt erfahrbare christlich-glaubende Weggemeinschaften, in denen diese Botschaft gelebt wird, wo sie Geborgenheit und Ermutigung erfahren, in denen Inspiration, Mut und Kompetenzen zum Rudern und Steuern über die stürmischen Gewässer epochaler Umbrüche vermittelt werden. Der Zustand der Pastoral in unseren mitteleuropäischen Gesellschaften aber ist höchst Besorgnis-erregend.[28] Der Konzilstheologe Karl Rahner hat darauf hingewiesen, dass Theologie kein akademisches Glasperlenspiel, sondern „Reflexion auf gelebten Glauben" ist, das gilt ebenso für christliche Sozialethik. Sein Bruder Hugo Rahner hat in seinen Studien zu „Bildern der Kirche bei den apostolischen Vätern" deutlich gemacht, dass die Kirche bereit sein muss, alle ihre Strukturen und Formen immer wieder zu verändern, um ihrer zentralen Aufgabe zu entsprechen, den Menschen für ein Leben im göttlichen Lebensstrom dienlich zu sein. Die apostolischen Väter vergleichen die Kirche mit dem Mond. Der Mond hat kein eigenes Licht, er hat das Licht der Sonne, das ist in dieser Metapher Christus, auf die Erde, zu den Menschen zu spiegeln. Die Gestalten des Mondes ändern sich und sie müssen sich ändern. Wichtig ist, dass der Mond, die Kirche, ihre zentrale Funktion tatsächlich erfüllt, das belebende Licht der Sonne, Christi, den Menschen zu vermitteln.[29] Oto Madr, Confessor der tschechischen Kirche, hat in äußerster Bedrohung im Gefängnis gegen jede kirchliche Positions- und Machtsicherung klargestellt: „Nur wenn die Kirche

27 Eine Sichtung der aktuellen „Zeichen der Zeit" versucht der Sammelband Christoph BÖTTIGHEIMER – Florian BRUCKMANN (Hrsg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit"* (Quaestiones disputatae Bd. 248), Freiburg im Breisgau: Herder, 2012; Helmut RENÖCKL, Kulturell-politische und religiöse Umbrüche in (Mittel-)Europa, in: *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit"*, Hrsg. Christoph BÖTTIGHEIMER – Florian BRUCKMANN, S. 29–50. Vgl. auch Hans-Joachim HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn, 2007.

28 Vgl. dazu die Dokumentation einer einschlägigen Tagung an der Budweiser Theologischen Fakultät: Martin WERLEN, Hören auf die, von denen man nichts erwartet, in: *Pastoraler Aufbruch oder Selbsterhaltungsbetrieb? Missionarisch Kirche sein,* ed. Karl SCHLEMMER – Zdeněk DEMEL, České Budějovice: Theologische Fakultät der Südböhmischen Universität, 2005, S. 53–59.

29 Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, 1964, S. 91–139.

den Weg ihres Stifters in die Kenosis, in die Sterblichkeit aller ihrer Selbstsicherungen, zu folgen bereit ist, wird sie Anteil an der Kraft und Dynamik der österlichen Auferstehung haben."[30]

Gaudium et spes und das Kulturparadigma des 21. Jahrhunderts

Abstract
Im vorliegenden Artikel wird zunächst das Kulturparadigma, das in der Pastoralkonstitution Gaudium et spes zum Ausdruck gebracht wird, vorgestellt. Danach werden wichtige Veränderungen des Kulturparadigmas in den 50 Jahren seit dem Konzil dargelegt, und zwar jeweils im Hinblick auf die Beziehungen zwischen „Kirche" und „Welt". Schließlich wird auf das Kulturparadigma des 21. Jahrhunderts und den Beitrag von Kirche und Theologie zu einer menschenwürdigen Gesellschaftsgestaltung eingegangen.

Schlüsselwörter: Gaudium et spes, Kulturparadigma, Kirche, Welt, Globalisierung

Gaudium et Spes and the Cultural Paradigm of the 21st Century

Abstract
The article first presents the cultural paradigm discussed in the Pastoral Constitution Gaudium et Spes. Then it deals with important cultural paradigm changes within the 50 years since the end of the Council, always with respect to the relationship between "Church" and "world". Finally, the text focuses on the cultural paradigm of the 21st century and the contribution of the Church and theology to the structure of society based on human dignity.

Keywords: Gaudium et Spes, cultural paradigm, Church, world, globalization

Kontakt
Prof. Dr. Helmut Renöckl
Johannes Kepler Universität Linz
Technisch-Naturwissenschaftliche Fakultät
Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
renoeckl@fim.uni-linz.ac.at

30 Oto MADR, Wie Kirche nicht stirbt (Jak církev neumírá), in: *Slovo o této době*, Praha: Zvon, 1992; Leipzig: St. Benno-Verlag, 1993, S. 30–38.

Obraz člověka v *Gaudium et spes* a jeho praktický výklad papežem Františkem

János Wildmann

Co je člověk?

II. vatikánský koncil vícekrát zdůrazňuje, že církev nestojí proti světu, ale ve světě. Již první, tak často citovaná věta konstituce *Gaudium et spes* je zároveň vyznáním a programem: „Radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a všech, kteří nějak trpí, je i radostí a nadějí, smutkem a úzkostí Kristových učedníků, a není nic opravdu lidského, co by nenašlo v jejich srdci odezvu. (…) Proto také toto společenství cítí, že je opravdu těsně spjato s lidstvem a jeho dějinami“.[1]

V dalším článku se proto koncil obrací „nejen k synům církve a k těm, kdo vzývají Kristovo jméno, ale ke všem lidem. Všem chce vyložit, jak chápe přítomnost a působení církve v dnešním světě.“[2] Následně ohlašuje svou „sounáležitost, úctu a lásku k celé lidské rodině, do níž je začleněn, (a nemůže ji) dokázat výmluvněji, než že s ní o takových problémech začne rozhovor, přinese do něho světlo čerpané z evangelia a dá lidstvu k dispozici síly potřebné ke spáse, které církev pod vedením Ducha svatého dostává od svého zakladatele. Jde totiž o záchranu lidské osoby a obnovu lidské společnosti. Těžištěm našeho výkladu bude tedy člověk, a to člověk ve své jednotě a úplnosti, s tělem i duší, srdcem i svědomím, myslí i vůlí.“[3]

Již v poslední větě jsou zmíněny některé důležité aspekty obrazu člověka na koncilu, které byly později podrobněji vysvětleny. Nejdříve však byla zdůrazněna úzká spojitost církve se světem. V článku 11 je uvedeno, že „Boží lid a lidstvo, jehož je Boží lid součástí, si navzájem prokazují služby, takže se poslání církve prokáže jako náboženské a právě tím i svrchovaně lidské“.[4] To znamená, že humanita a křesťanská víra se navzájem nejen nevylučují, ale že pravá humanita žije z křesťanské víry. V každém případě spočívá základ dialogu a spolupráce se všemi lidmi v humanitě, ke které se hlásí církev a všichni lidé dobré vůle, včetně ateistů. Humanita je proto prakticky prubířským kamenem obrazu člověka, na kterém se buď osvědčí, nebo ztroskotá.

Název první kapitoly první části konstituce zní: „Důstojnost lidské osoby“. Již první věta zdůrazňuje spolupráci mezi věřícími a nevěřícími, že „věřící i nevěřící jednomyslně soudí, že všechno

1 GS 1.
2 GS 2.
3 GS 3.
4 GS 11.

na světě má být zaměřeno k člověku jako svému středu a vyvrcholení. Co však je člověk?“[5] – ptá se koncil. Na tuto otázku je mnoho, částečně rozporuplných odpovědí. Církev může „poučena Božím zjevením na ně dát odpověď popisující pravý stav člověka, vysvětlující jeho slabosti a zároveň dávající možnost uznat jeho pravou důstojnost a povolání“. Místo aby se zaplétal do teologických a filosofických výkladů, odkazuje koncilní text na učení Písma svatého, podle něhož „člověk byl stvořen ‚k Božímu obrazu‘, dostal schopnost poznávat a milovat svého Stvořitele“.[6]

Nevysvětluje se zde, co to znamená „být stvořen k Božímu obrazu“, ale podle učení církve je tím myšlena „duše“ jako duševní princip života v člověku, který ho tak činí nikoliv něčím, nýbrž někým. V tom spočívá důstojnost osoby. Proto ho Bůh učinil „pánem nad veškerým pozemským tvorstvem, aby mu vládl a užíval ho k Boží slávě“. Další charakteristika člověka je, že ho nenechal samotného, ale stvořil ho jako muže a ženu (Gn 1,27). „Jejich spojením vzniká první forma osobního společenství. Člověk je totiž v jádru své přirozenosti bytost společenská a bez vztahu k ostatním nemůže žít ani rozvíjet své vlohy.“[7]

V dalším článku se hovoří o hříšnosti člověka. Člověk zneužívá svoji svobodu a „je nakloněn i ke zlému a zapleten do mnoha špatností“. Když se člověk zdráhá „uznat Boha jako svůj původ“, má to důsledky na mnoha rovinách: míjí tak „zaměření k svému poslednímu cíli i celý řád vztahů vůči sobě, jiným lidem a všem stvořeným věcem. Proto je člověk sám v sobě rozdělen. To je také důvod, proč se nám celý lidský život, individuální i kolektivní, jeví jako dramatický zápas mezi dobrem a zlem, mezi světlem a tmou.“[8]

Ohledně stavu člověka to znamená, že „je tělem a duší“. Ty oba od sebe nejde oddělit. Tím koncil odmítá gnosticko-manichejské dualistické pojetí těla a duše. Člověk je proto „povinen považovat své tělo za dobré a hodné úcty, poněvadž bylo stvořeno Bohem a posledního dne má být vzkříšeno“. Na druhé straně se ale člověk nemýlí, „když se nepovažuje za pouhou část přírody nebo za bezejmennou jednotku lidské společnosti“, ale uznává, „že má duchovou a nesmrtelnou duši“.[9]

V dalších článcích se pojednává o třech hlavních znacích lidského ducha, kterými jsou rozum, svědomí a svoboda. Člověk „svým rozumem převyšuje vesmír věcí“. Vyvinul „empirické vědy, techniku, duchové obory a umění“. Kromě toho má schopnost „nacházet hlubší pravdu“, a „postihnout rozumové jádro skutečnosti“. Naplněním rozumu je ale moudrost, „která lidskou mysl jemně přitahuje k hledání a milování pravdy a dobra. Prostoupí-li člověka, přivádí ho prostřednictvím věcí viditelného světa k neviditelnému“.[10] Koncilní teolog Josef Ratzinger k tomu podotýká, že věda sama o sobě člověka nemůže humanizovat, k tomu potřebuje moudrost.[11]

5 GS 12.
6 GS 12.
7 GS 12.
8 GS 13.
9 GS 14.
10 GS 15.
11 „Vše nové, objevy lidského rozumu, nejsou samy o sobě ještě humánnější, musí být teprve humanizovány ‚moudrostí‘. Polidštění člověka neobstará jen věda. (…) Tak je zde každá mechanická důvěřivost ve vědění a naděje na spásnou moc technického pokroku jako toho jediného lidského zpochybněna principem ‚moudrosti‘.“
Joseph RATZINGER, Erster Hauptteil. Kommentar zum ersten Kapitel, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Lexikon für Theologie und Kirche*, svazek 14, zvláštní vydání 1986, ed. Heinrich Suso BRECHTER a kol., Freiburg, s. 313–354.

Dalším podstatným znakem lidského ducha je svědomí. „Jeho hlas ho stále vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu, a když je třeba, promlouvá k sluchu jeho srdce: toto dělej, tamto nedělej." Naproti čistě sociálnímu chápání svědomí zdůrazňuje koncil jeho transcendentní charakter. „Neboť člověk má ve svém srdci zákon vepsaný Bohem; v poslušnosti vůči němu spočívá jeho důstojnost a podle něho bude souzen. Svědomí je nejtajnější střed a svatyně člověka; v ní je sám s Bohem, jehož hlas mu zaznívá v nitru." A i když „se svědomí vlivem nepřekonatelné neznalosti mýlí", neztrácí tím svou důstojnost.[12] Ratzinger připomíná, že svědomí je nadřazeno i církevní autoritě.[13]

Třetí hlavní znak lidského ducha je svoboda. Koncil neposuzuje filosofické, psychologické, sociologické nebo kulturní aspekty, ačkoliv by to pro jeho správné chápání bylo nutné, protože lidská svoboda není absolutní, ale je v mnohých ohledech omezena. Koncilním otcům však nešlo o komplexní uvedení problému, nýbrž o to, aby se svobodou souhlasili z pozice víry, neboť „člověk se může přiklonit k dobru jen svobodně", i když se člověk často o svou svobodu zasazuje „špatným způsobem, jako o možnost dělat cokoli, i zlo, jen když to přináší potěšení. (...) Důstojnost člověka tedy vyžaduje, aby jednal podle vědomé a svobodné volby, to znamená hýbán a podněcován z nitra osobním přesvědčením, a ne ze slepého vnitřního popudu nebo pouze z vnějšího donucení. Této důstojnosti člověk dosahuje tím, že se osvobozuje z každého zajetí vášní, směřuje k svému cíli svobodnou volbou dobra."[14]

V dalším článku je ta největší hádanka lidského bytí, smrt. „Člověka netrápí jenom bolest a postupný tělesný úpadek, ale také – ba více – strach z trvalého zániku." Bůh však volá člověka a Kristus mu otevírá cestu „k věčnému společenství neporušitelného božského života".[15] Pak následují tři články o ateismu; o jejich praktickém významu bude ještě pojednáno.

První kapitola o důstojnosti lidské osoby je zakončena pojednáním o Kristu, neboť „tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova"; Kristus, „nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání". To znamená, že teologie, v jejímž středu je Kristus, je zároveň antropologií, učením o člověku. „Vždyť svým vtělením se jistým způsobem spojil s každým člověkem, on sám, Boží Syn. Lidskýma rukama pracoval, lidskou myslí přemýšlel, lidskou vůlí jednal, lidským srdcem miloval."[16] Křesťané mají jako on bojovat proti zlu, snášet smrt, avšak také mít naději, že kráčí vstříc vzkříšení. „To neplatí jen pro křesťany, ale pro všechny lidi dobré vůle, v jejichž srdci neviditelně působí milost."[17]

Koncilní obraz člověka a ateismus

Vraťme se nyní ke dříve zmíněným třem článkům o ateismu. Z dosavadních úvah je jasné, že chápání člověka a pravá humanita jsou podle koncilu založeny na křesťanské víře. Z toho můžeme vyvozovat, že církev má jiné pojetí člověka a humanity a odmítá ta pojetí, která vidí člověka zjednodušeně a brání mu v jeho rozvíjení. To platí především o ateismu, který „toto hluboké životní spojení s Bohem vůbec nechápe nebo je výslovně odmítá".[18]

12 GS 16.
13 „Nad papežem jako vyjádřením závazného nároku církevní autority stojí vlastní svědomí, které je třeba poslouchat především, je-li to potřeba, i proti požadavkům církevní autority." Joseph RATZINGER, Erster Hauptteil. Kommentar zum ersten Kapitel, s. 328.
14 GS 17.
15 GS 18.
16 GS 22.
17 GS 22.
18 GS 19.

V původním textu nebyl tento úsek zamýšlen, ale v generální debatě v říjnu 1964 se o něm diskutovalo. Mnoho koncilních otců usilovalo o odsouzení tohoto bezbožného světového názoru, zvláště v marxistické variantě. Dopadlo to však jinak a ke kapitole o důstojnosti člověka byly připojeny ještě tři obsáhlé texty o ateismu. Nebudeme zde o nich pojednávat podrobně, je však třeba vyzdvihnout jejich praktický význam.

Po krátkém představení různých forem ateismu se text zabývá příčinami, „mezi které je třeba počítat i kritickou reakci proti náboženství, v některých zemích zvláště proti náboženství křesťanskému. Proto mohou mít nemalý podíl na vzniku ateismu věřící tím, že zanedbávají náboženskou výchovu, zkresleně podávají nauku a mají nedostatky ve svém náboženském, mravním a sociálním životě; o nich platí, že pravou tvář Boha a náboženství spíše zastírají, než ukazují." Kromě toho koncil uznává, že ateismus může mít veskrze humanitární motivy, protože „nezřídka vzniká z vášnivého protestu proti zlu ve světě".[19]

V článku 20 se kromě existencialismu pojednává o marxistickém ateismu, i když se tak explicitně nenazývá. Přes opakované připomínky stovek koncilních otců, aby byl jasně odsouzen slovy, jak se to v minulosti častěji stalo, k tomu nebyla většina koncilu ochotna – k velkému zklamání mnoha křesťanů v bývalých socialistických zemích. To však nelze považovat za odchylku od dosavadní církevní pozice, spíše se ukazují jiné akcenty koncilu: Místo hrozeb a odsouzení vůči druhým by se měla církev sama sebekriticky zpytovat. Ve svém komentáři píše Josef Ratzinger o tom, že „církev si musí uvědomit svůj vlastní podíl na celé otázce marxismu, na nedostatečnosti svého vlastního humanismu. (…) Zde se získal postoj. (...) Zpytování svědomí, které vychází z tohoto textu, (...) poskytne v budoucích konfrontacích více možností ukázat směr, než jak by to mohlo poskytnout provedené znázornění komunismu a jeho obnovená odsouzení."[20]

To nebrání koncilu, „se vší rozhodností (…) odmítnout tyto zhoubné nauky a činy, které (…) zbavují člověka jeho vrozené velikosti. (…) Církev je přesvědčena, že uznání Boha není v rozporu s důstojností člověka, neboť tato důstojnost má základ a dovršení právě v Bohu."[21] Místem setkání křesťanské víry a ateismu je zodpovědnost za tento svět. „Církev, přestože ateismus naprosto odmítá, přece upřímně vyznává, že k správnému budování tohoto světa musí přispívat všichni lidé, kteří v něm společně žijí, věřící i nevěřící. To se ovšem nemůže stát bez upřímné a rozumné výměny názorů."[22] Tak se poprvé v církevním dokumentu objevuje požadavek dialogu a spolupráce s ateisty.

Koncilní obraz člověka a náboženská svoboda

Další příklad nám jasně ukazuje, jak rozhodně se koncil cítil být povinován tomuto obrazu člověka, i když to znamenalo jisté korektury dosavadní pozice církve. Jde o *Dignitatis humanae*, prohlášení o náboženské svobodě.

19 GS 19.

20 Celá poslední věta zní: „Zpytování svědomí, které vychází z tohoto textu (z toho, co neříká, ještě více než z toho, co říká), otřesení sebeidentifikací křesťanství se západním světem a pobídka vidět jako křesťanský úkol utrpení chudých, nouzi lidí zbavených práv, protože křesťanství se musí legitimovat jako humanismus, aby mohlo obstát – toto zpytování svědomí poskytne v budoucích konfrontacích více možností ukázat směr, než jak by to mohla poskytnout provedená znázornění komunismu a jeho obnovená odsouzení." Joseph RATZINGER, Erster Hauptteil. Kommentar zum ersten Kapitel, s. 343.

21 „Jestliže naopak tento božský základ a naděje ve věčný život chybí, je důstojnost člověka, jak se dnes můžeme často přesvědčit, vážně poškozena a záhady života a smrti, viny a bolesti zůstávají bez řešení, takže lidé nezřídka upadají do beznaděje. Každý člověk zatím zůstává sám sobě nerozřešenou otázkou, kterou si nejasně uvědomuje. V určitých okamžicích, hlavně při závažnějších životních událostech, jí nikdo nemůže zcela uniknout." GS 21.

22 GS 21.

Dřívější učení církve říkalo, že práva má jen pravda, nikdy omyl. Protože náboženská pravda je identická s učením katolické církve, měla nárok na neomezenou svobodu. Papežové Řehoř XVI. a Pius IX. označovali ještě svobodu svědomí za šílenství.[23] Lev XIII. jí nechal práva jen tehdy, když odpovídala vůli a přikázáním Božím podle učení katolické církve.[24] Také Pius XII. prohlásil: „To, co neodpovídá pravdě a normě morálky, nemá objektivně právo na existenci, ani na propagandu a akci."[25] To znamenalo pro svobodu náboženství toto: Jestliže byla většina společnosti katolická, pak měl stát katolíkům zaručit plnou náboženskou svobodu. Všechna ostatní náboženská společenství neměla nárok na to, aby jim nebylo bráněno v provozování jejich náboženství, avšak stát je mohl v zájmu obecného blaha tolerovat. V opačném případě, když většina společnosti nebyla katolická, měl stát zaručit katolíkům podle přirozeného práva plnou náboženskou svobodu.

Toto pojetí bylo před koncilem stále méně udržitelné. Ve všeobecné deklaraci lidských práv OSN z r. 1948 se v článku 18 praví: „Každá osoba má právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženství."[26] Papež Jan XXIII., který svolal II. vatikánský koncil, stanovil ve své encyklice *Pacem in terris* (1963) nový směr: Oslovil všechny lidi dobré vůle a prohlásil za lidské právo mimo jiné také právo „uctívat Boha podle svědomí a moci soukromě i veřejně své náboženství vyznávat".[27]

Přesto nebylo schválení deklarace o náboženské svobodně na koncilu snadnou záležitostí. Původní text byl sedmkrát přepracován a i poslední verze narazila na prudký odpor. Především biskupové z mnoha katolických zemí hájili privilegia katolíků. Jestliže má blud stejná práva jako pravda, povede to prý k indiferentismu – to byl jeden z jejich argumentů. Další výhrada byla, že nové pojetí koncilu odporovalo dosavadnímu učení katolické církve. Přitom však zapomínali na to, že dějinnost církve obsahuje i dějinnost učení, tzn. že existuje vývoj v učení a dogmatech. Koncil se proto obrací na „posvátnou církevní tradici a nauku a vynáší z nich stále něco nového, co je však v souladu s tím starým".[28]

Hlavní otázka diskuse byla: Co má prioritu, pravda, nebo svoboda? Smí se kvůli ochraně katolické pravdy omezit svoboda svědomí ve společnosti? A obráceně: Smí se kvůli garanci svobody svědomí jiných – i těch, kteří jsou v bludu – ohrozit katolická pravda? Koncilní většina byla toho názoru, že vztah lidí a víry je metafyzická, dogmatická, případně morální otázka, ale že to není právní vztah. Právní vztah může být jenom mezi dvěma osobami, tzn. že jen lidé si mohou navzájem uznávat právo na náboženskou svobodu, nezávisle na obsahu víry.

V předmluvě k *Dignitatis humanae* se koncil hlásí ohledně pravdy k dosavadnímu učení církve: „Věříme, že toto jediné pravé náboženství je uskutečněno v katolické a apoštolské církvi, které Pán Ježíš svěřil úkol přinášet je ke všem lidem."[29] Toto stanovisko církve se nezměnilo vůči pravdě, nýbrž vůči svobodě člověka ve společnosti, neboť nadále existují povinnosti hledat pravdu, „které se dotýkají lidského svědomí a zavazují je a pravda nevznáší svůj nárok jinak než silou pravdy samé,

23 PIUS IX., *Quanta cura (1864),* německé vydání: Köln, 1865.
24 LEO XIII., *Libertas praestantissimum (1988)*, německé vydání: Essen, 1903.
25 PIUS XII., promluva dne 6. prosince 1953.
26 © Vereinte Nationen, Resolution der Generalversammlung 217 A (III): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (on-line), dostupné na: http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf, citováno dne 20. 11. 2015.
27 © JOHANNES XXIII., *Pacem in terris* (1963), čl. 14 (on-line), dostupné na: http://198.62.75.1/www1/overkott/pacem.htm, citováno dne 20. 11. 2015.
28 *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2012. Erklärung Dignitatis humanae, čl. 1. Dále pouze DH a číslo příslušného oddílu.
29 DH 1.

která proniká do lidské mysli jemně a spolu mocně“.[30] Náboženská svoboda znamená „svobodu od nátlaku v občanské společnosti“.[31]
V poslední fázi koncilu měli i původní odpůrci sklon uznat náboženskou svobodu jako pozitivní občanské právo, jako výsledek dějinného vývoje, který má stát garantovat v zájmu obecného blaha. Většina koncilních otců však tuto úvahu rozhodně odmítala a obracela se k obrazu člověka v pastorální konstituci. Právo na náboženskou svobodu není totiž založeno na státním zákonodárství, nýbrž skutečně „na důstojnosti lidské osoby, jak nám ji dává poznat i zjevené Boží slovo i sám rozum. Toto právo lidské osoby na náboženskou svobodu má být uznáno v právním uspořádání společnosti tak, aby se stalo občanským právem.“[32]

Svoboda náboženství je v deklaraci pojednána jako občanské právo, avšak někteří koncilní otcové chtěli připojit úsek, který by se zabýval důstojností a svobodou člověka uvnitř církve. Jejich přání bylo zamítnuto, protože by to byl cizí prvek v deklaraci a dotýkal by se velmi citlivých pastoračních otázek, a tak by nebylo možné dosáhnout většiny ke schválení dokumentu. I bez tohoto dodatku je jasné, jak říká Yves Congar, že důstojnost osoby se všemi důsledky by měla mít i v církvi svou plnou platnost.[33]

Praktický výklad koncilního obrazu člověka

Teoretický konstrukt koncilního obrazu člověka byl v katolické církvi v posledních 50 letech do značné míry přijat. Teologické zdůvodnění důstojnosti lidské osoby se rovněž nezpochybňuje stejně jako její podstatné znaky, jako je rozum, svědomí a svoboda. V čem se však církevní názory rozcházejí, je praktický výklad tohoto obrazu člověka, především souvislost mezi vírou a humanitou.

Jedni říkají – podle koncilu –, že humanita je praktickým prubířským kamenem křesťanské víry. Umisťují ji ve světě, považují ji za partnera, hledají s ní dialog, mohou být i sebekritičtí, zasazují se o lepší svět, zvláště pro chudé a utiskované. Pro jiné je však důležitější vznešená, neporušená církev, která se vymezuje, která je vůči světu často nepřátelská, která poučuje a odsuzuje. Jistě by bylo možné pro obě pozice uvést mnoho příkladů z uplynulých 50 let či z naší současnosti.

A je to právě papež František, který se s obdivuhodnou důsledností orientuje podle koncilního obrazu člověka. Při své cestě na Kubu v jednom kázání řekl, že být Božím dítětem propůjčuje člověku důstojnost, která je mimo každé společenské hodnocení. Ježíš je v tomto postoji k člověku příkladem a zve nás, „abychom krok za krokem překonali své předsudky“, a tak způsobili změny.[34] Jestliže jsou ohroženy základní hodnoty, jako je lidská důstojnost a obecné dobro, „je zapotřebí prorockého hlasu“ a církev musí stále zcela „zřetelně poukazovat na zásadní hodnoty lidské existence,“ píše v článcích 218 a 241 své encykliky *Evangelii gaudium*.

30 DH 1.
31 DH 1. V článku 2 se vysvětluje tato svoboda od nátlaku: „Tato svoboda záleží v tom, že všichni lidé musí být prosti nátlaku jak ze strany jednotlivců, tak ze strany společenských skupin a jakékoli lidské moci, takže nikdo ani nesmí být donucován jednat v oblasti náboženství proti svému svědomí, ani mu nesmí být zabraňováno jednat podle svého svědomí soukromě i veřejně, buď sám nebo spolu s jinými, v náležitých mezích.“ DH 2.
32 DH 2.
33 Yves CONGAR, Einleitung, in: *Die Konzilserklärung Über die Religionsfreiheit*, ed. Jérome HAMER – Yves CONGAR, Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1967, s. 15–19, zde s. 18.
34 *Kathpress* 21. 09. 2015.

V jeho promluvách a textech najdeme mnoho příkladů toho, že u určitých témat oslovuje „všechny lidi dobré vůle“ i takové, kteří odmítají „ideu Stvořitele anebo ji považují za irelevantní“.[35] Avšak i s nimi je možný produktivní dialog a spolupráce. Na Kubě zmínil papež příklad komunistických, židovských a katolických studentů v Buenos Aires, kteří se spojili, aby společně postavili centrum mládeže. To ukazuje, že společnost, která je schopna uzavírat společenská přátelství, má budoucnost.[36] V encyklice *Evangelii gaudium* věnuje celou podkapitolu společenskému začleňování chudých. „Z naší víry v Krista, který se stal chudým a vždy byl nablízku chudým a lidem na okraji, vyplývá naše starost o integrální rozvoj těch, kdo jsou ve společnosti nejopuštěnější“ – zní již v první části této podkapitoly.[37] „Opce pro chudé je pro církev kategorií spíš teologickou než kulturní, sociologickou, politickou či filozofickou. Bůh jim prokazuje ‚svoje první milosrdenství‘.“[38]

Jen tyto věty možná neukazují ještě zcela zřetelně, s jakými důsledky je František vázán koncilním obrazem člověka. To se ukáže teprve tehdy, když je konkrétní a zaujímá postoj v citlivých otázkách, např. v problematice uprchlíků. Ve zmíněné podkapitole *Evangelii gaudium* píše: „Zvláštní výzvu pro mne představují migranti, protože jsem pastýřem církve bez hranic, která se cítí být matkou všech. Vybízím proto země k velkorysé otevřenosti, která namísto strachu ze zničení místní identity bude schopna vytvářet nové kulturní syntézy.“[39]

V *Laudato si’* se nezasazuje jen o politicky pronásledované, ale také o uprchlíky kvůli životnímu prostředí, kteří bývají spíše označováni za uprchlíky ekonomické: „Tragicky se zvyšuje počet migrantů, kteří utíkají před bídou umocněnou devastací životního prostředí, nedostává se jim statutu uprchlíků podle mezinárodních konvencí a nesou tíži vlastního života zbaveného jakýchkoli ochranných norem.“ Stěžuje si dramatickými slovy na „všeobecnou lhostejnost“ vůči těmto tragédiím, které se dějí právě nyní v určitých částech světa. „Chybějící reakce na tato dramata našich bratří a sester je znamením ztráty smyslu pro odpovědnost za naše bližní, na kterém stojí každá civilizovaná společnost.“[40]

Mnozí z nás si ještě pamatují jeho cestu na Lampedusu před dvěma lety a na jeho dramatická slova ohledně uprchlíků, utonulých v moři. „Tito naši bratři a sestry se chtěli dostat z těžké situace a nalézt trochu klidu a pokoje. Hledali lepší místo pro sebe a své rodiny, avšak nalezli smrt. A jak často nenaleznou pochopení, přijetí, ani solidaritu. A také jejich hlas volá k Bohu!“, řekl s odkazem na Boží otázku Kainovi poté, co zabil svého bratra. Kdo je zodpovědný? „Dnes se ve světě za to nikdo necítí zodpovědný; ztratili jsme smysl pro sourozeneckou zodpovědnost.“ Stěžuje si na „globalizaci lhostejnosti“.[41]

Také v tomto roce, kdy se již zdá, že celá problematika uprchlíků se vymkla kontrole, nebojí se zasazovat se za tyto lidi, některým z nich poskytnout přístřeší ve Vatikánu a vyzývat farnosti, náboženská společenství či kláštery v Evropě, aby každý z nich přijal jednu rodinu. To by bylo konkrétní gesto solidarity a křesťanské bliženeckée lásky k nadcházejícímu roku milosrdenství, řekl.

35 FRANZISKUS, *Laudato si’*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2015, čl. 62. Dále pouze LS a číslo příslušného oddílu.
36 LS 62.
37 FRANZISKUS, *Die Freude des Evangeliums: Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“* über *die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2014, čl. 186. Dále pouze EG a číslo příslušného oddílu.
38 EG 198.
39 EG 210.
40 LS 25.
41 © FRANZISKUS, Papstpredigt auf Lampedusa: „Wo ist dein Bruder?“ (on-line), dostupné na: http://de.radiovaticana.va/storico/2013/07/08/papstpredigt_auf_lampedusa_%E2%80%9Ewo_ist_dein_bruder%E2%80%9C/ted-708497, citováno dne 20. 11. 2015.

Když si maďarská vláda myslela, že problém vyřeší postavením prakticky nepropustného plotu, řekl papež v poselství k 28. mezinárodnímu mírovému setkání katolického společenství Sant'Egidio v Tiraně: „Násilí je i stavět zdi a bariéry, abychom zastavili ty, kteří hledají místo v míru." A ještě dodal: „A násilí je i zatlačovat zpět lidi, kteří prchají před nelidskými podmínkami v naději na lepší budoucnost."[42]

Opce pro uprchlíky neznamená, že by se papež zastával nekontrolovatelného příchodu uprchlíků. Neznamená to ani, že by měli migranti automaticky získávat právo na azyl. Účinné kontroly na hranicích a důkladné přezkoumání žádostí o azyl jsou úkoly jednotlivých států a jejich společenství, jako je Evropská unie. Opce pro uprchlíky je však jasným vyznáváním důstojnosti těchto lidí. S každým z nich je proto třeba podle toho jednat. Pro křesťany je humanitární pomoc uprchlíkům prubířským kamenem jejich víry.

Mnozí lidé v západoevropských církevních obcích stojí za Františkem a vykládají důstojnost lidské osoby stejně důsledně jako on. Ve východoevropských církevních obcích je naproti tomu nadšení jak biskupů, tak kněží a také mezi laiky kvůli jeho orientaci na koncilní obraz člověka spíše zdrženlivý. V *Evangelii gaudium* píše: „Je mi milejší církev otlučená, zraněná a špinavá proto, že vyšla do ulic, než církev, která je nemocná svou uzavřeností a pohodlností, s níž lne ke svým jistotám."[43] Varuje zároveň před uzavřeností „do struktur, které nám skýtají falešnou ochranu, do norem, které z nás činí nelítostné soudce, do zvyků, v nichž se cítíme klidně, zatímco venku je množství hladovějících a Ježíš nám bez ustání opakuje: ‚Vy jim dejte jíst!' (Mk 6,37)".[44]

Překlad: *Mgr. Marta Rynešová*

Obraz člověka v *Gaudium et spes* a jeho praktický výklad papežem Františkem

Abstrakt
Článek nejprve shrnuje nejdůležitější výpovědi 1. kapitoly pastorální konstituce Gaudium et spes s názvem „Důstojnost lidské osoby". Poté článek na tématu ateismu a náboženské svobody ukazuje, jak koncil sám zasazuje tento obraz člověka do svých pastoračních úvah, které jsou významné i pro přítomnost církve v dnešní společnosti. Závěrem se článek věnuje praktickému výkladu koncilního obrazu člověka v naší době.

Klíčová slova: obraz člověka, Gaudium et spes, II. vatikánský koncil, papež František

Kontakt na autora
Dr. János Wildmann
H-7635 Pécs, Sólyom dülö 3
wildmann@t-online.hu

42 *Kathpress* 6. 9. 2015.
43 EG 49.
44 EG 49.

Das Menschenbild von *Gaudium et spes* und seine praktische Auslegung durch Papst Franziskus

János Wildmann

Was ist der Mensch?

Das II. Vatikanische Konzil betont mehrfach, dass die Kirche sich nicht gegenüber der Welt, sondern in der Welt positioniert. Bereits der erste, so oft zitierte Satz der Konstitution *Gaudium et spes* ist Bekenntnis und Programm zugleich: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. (…) Darum erfährt die Gemeinschaft der Christen sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“.[1]

Im nächsten Artikel wendet sich das Konzil deshalb „nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern an alle Menschen schlechthin in der Absicht allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht.“[2] Im nächsten Artikel bekundet es seine „Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist“ dadurch, „daß es mit ihr in einen Dialog eintritt“, ihr „das Licht des Evangeliums bringt“ und „jene Heilskräfte bietet, die die Kirche selbst, vom Heiligen Geist geleitet, von ihrem Gründer empfängt. Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen.“[3]

Im letzten Satz sind bereits einige wichtige Aspekte des Menschenbildes des Konzils erwähnt worden, die aber später ausführlicher dargelegt werden. Vorher aber wird u. a. die enge Verbundenheit der Kirche mit der Welt erneut bekräftigt. Im Artikel 11 heißt es, „dass das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen, so dass die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist“.[4] Dies bedeutet, dass die Humanität und der christliche Glaube einander nicht nur nicht ausschließen, sondern die wahre Humanität sich sogar aus dem christlichen Glauben speist. Auf jeden Fall besteht die Grundlage des Dialogs und der Zusammenarbeit mit allen Menschen in der Humanität, zu der sich die Kirche und

1 GS 1.
2 GS 2.
3 GS 3.
4 GS 11.

alle Menschen guten Willens, inbegriffen der Atheisten, bekennen. Die Humanität ist demnach der praktische Prüfstein der Menschenbilder, an ihr müssen sie sich entweder beweisen oder scheitern.

Der Titel des ersten Kapitels des ersten Teils der Konstitution lautet: „Die Würde der menschlichen Person." Bereits der erste Satz macht die gemeinsame Grundlage des Dialogs und Zusammenarbeit zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen deutlich: sie sind nämlich fast einmütig der Auffassung, „dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist. Was ist aber der Mensch?"[5] – fragt das Konzil. Auf diese Frage gibt es viele, einander zum Teil widersprechende Antworten. Die Kirche kann „von der Offenbarung Gottes unterwiesen, für sie eine Antwort geben, um so die wahre Verfassung des Menschen zu umreißen und seine Schwäche zu erklären, zugleich aber auch die richtige Anerkennung seiner Würde und Berufung zu ermöglichen". Anstatt sich in theologische und philosophische Ausführungen zu verwickeln, weist der Konzilstext auf die Lehre der Heiligen Schrift hin, wonach „der Mensch ‚nach dem Bild Gottes' geschaffen ist, fähig, seinen Schöpfer zu erkennen und zu lieben".[6]

Es wird nicht erklärt, was es bedeutet, „nach dem Bild Gottes" geschaffen zu sein, aber nach der Lehre der Kirche ist damit vor allem die „Seele" als das geistige Lebensprinzip im Menschen gemeint, die ihn nicht bloß zu etwas, sondern zu jemandem macht. Darin liegt seine Würde als Person. Darum hat Gott ihn „zum Herrn über alle irdischen Geschöpfe gesetzt, um sie in Verherrlichung Gottes zu beherrschen und zu nutzen". Ein weiteres Charakteristikum des Menschseins ist, dass Gott ihn „nicht allein", sondern „als Mann und Frau geschaffen" (Gen 1,27) hat. „Ihre Verbindung schafft die erste Form personaler Gemeinschaft. Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen."[7]

Im nächsten Artikel wird die Sündhaftigkeit des Menschen angesprochen. Er missbraucht seine Freiheit und erfährt sich „auch zum Bösen geneigt und verstrickt in vielfältige Übel". Wenn der Mensch sich weigert, „Gott als seinen Ursprung anzuerkennen", hat dies Auswirkungen auf verschiedenen Ebenen: er verfehlt dadurch „die geschuldete Ausrichtung auf sein letztes Ziel", durchbricht „seine ganze Ordnung hinsichtlich seiner selbst", aber auch „hinsichtlich der anderen Menschen und der ganzen Schöpfung. So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig" und sein Leben stellt sich „als Kampf dar, und zwar als einen dramatischen, zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis."[8]

Bezüglich des Wesenstandes des Menschen heißt es, dass er „In Leib und Seele einer" ist. Die zwei bedingen einander und sind voneinander nicht zu trennen. Damit erteilt das Konzil einer gnostisch-manichäischen dualistischen Auffassung von Leib und Seele eine Absage. Der Mensch muss „seinen Leib als von Gott geschaffen und zur Auferweckung am Jüngsten Tage bestimmt für gut und der Ehre würdig halten." Auf der anderen Seite irrt sich aber der Mensch nicht, „wenn er seinen Vorrang vor den körperlichen Dingen bejaht und sich selbst nicht nur als Teil der Natur oder als anonymes Element in der menschlichen Gesellschaft betrachtet", sondern „die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele" anerkennt.[9]

5 GS 12.
6 GS 12.
7 GS 12.
8 GS 13.
9 GS 14.

In den folgenden Artikeln werden drei Hauptmerkmale des menschlichen Geistes behandelt: die Vernunft, das Gewissen und die Freiheit. Der Mensch überragt „durch seine Vernunft die Dingwelt". Er hat „die empirischen Wissenschaften, die Technik und seine geistige und künstlerische Bildung sehr entwickelt". Darüber hinaus vermag die menschliche Vernunft auch „eine tiefere Wahrheit" zu finden, und „geistig-tiefere Strukturen der Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen". Die Vollendung der Vernunft ist aber „die Weisheit, die den Geist des Menschen sanft zur Suche und Liebe des Wahren und Guten hinzieht und den durch sie geleiteten Menschen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren führt".[10] Der Konzilstheologe Joseph Ratzinger vermerkt dazu in seinem Kommentar, dass die Wissenschaft allein den Menschen nicht humanisieren kann, dazu braucht er die Weisheit.[11]

Ein weiteres Wesensmerkmal des menschlichen Geistes ist das Gewissen, dessen Stimme den Menschen „immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes." Gegenüber einem rein sozialwissenschaftlichen Verständnis des Gewissens betont das Konzil dessen transzendentalen Charakter. „Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist." Auch wenn „das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt", verliert es nicht seine Würde.[12] Ratzinger erinnert daran, dass das Gewissen auch über die kirchliche Autorität steht.[13]

Das dritte Hauptmerkmal des menschlichen Geistes ist die Freiheit. Das Konzil behandelt deren philosophische, psychologische, soziologische oder kulturelle Aspekte nicht, obwohl dies für das richtige Verständnis notwendig wäre, denn die menschliche Freiheit ist nicht absolut, sondern in vielfältiger Weise eingeschränkt. Den Konzilsvätern ging es aber nicht um die komplexe Darstellung des Problems, sondern darum, die Freiheit aus dem Glauben heraus zu bejahen, denn „nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden", auch wenn der Mensch seine Freiheit oft verkehrt, „als Berechtigung, alles zu tun, wenn es nur gefällt, auch das Böse. (…) Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt."[14]

Im nächsten Artikel wird noch das größte Rätsel des menschlichen Daseins, der Tod angesprochen. „Der Mensch erfahrt nicht nur den Schmerz und den fortschreitenden Abbau des Leibes, sondern auch, ja noch mehr die Furcht vor immerwährendem Verlöschen." Gott aber ruft

10 GS 15.

11 „Das Neue, die Entdeckung des menschlichen Verstandes, ist an sich nicht auch schon das Humanere, er muss erst humanisiert werden durch ‚Weisheit'. Die Vermenschlichung des Menschen wird von der Wissenschaft allein nicht besorgt. (…) So ist hier jede mechanische Wissensgläubigkeit und die Hoffnung auf die erlösende Macht des technischen Fortschritts durch das Prinzip ‚Weisheit' als das eigentlich Menschliche in Frage gestellt." Joseph RATZINGER, Erster Hauptteil. Kommentar zum ersten Kapitel, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 14, Sonderausgabe 1986, Hrsg. Heinrich Suso BRECHTER und andere, Freiburg, S. 313–354.

12 GS 16.

13 „Über dem Papst als Ausdruck für den bindenden Anspruch der kirchlichen Autorität steht noch das eigene Gewissen, dem zuallererst zu gehorchen ist, notfalls auch gegen die Forderung der kirchlichen Autorität." Joseph RATZINGER, Erster Hauptteil. Kommentar zum ersten Kapitel, S. 328.

14 GS 17.

den Menschen und in Christus eröffnet ihm den Weg zur „ewigen Gemeinschaft unzerstörbaren göttlichen Lebens“.[15] Es folgen drei Artikel über den Atheismus, auf deren praktische Bedeutung noch unten eingegangen wird.

Das erste Kapitel über „die Würde der menschlichen Person“ schließt mit einem Abschnitt über Christus, denn „nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes“ klärt sich „das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“. Er, „der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“. Dies bedeutet, dass eine Theologie, in deren Mittelpunkt Christus ist, zugleich eine Anthropologie, eine Lehre über den Menschen ist. „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt.“ Er hat „gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt.“[16] Die Christen sollen wie er gegen das Böse ankämpfen, den Tod ertragen, aber auch die Hoffnung haben, der Auferstehung entgegenzugehen. „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt.“[17]

Das Menschenbild des Konzils und der Atheismus

Kehren wir nun zu den vorher übersprungenen drei Artikeln über den Atheismus zurück. Aus den bisherigen Ausführungen ist es deutlich geworden, dass sich das Menschverständnis und die wahre Humanität nach dem Konzil im christlichen Glauben gründen. Daraus sollte folgen, dass die Kirche anderen Auffassungen vom Menschen und von der Humanität eine Absage erteilt, denn sie müssen den Menschen verkürzen, ihn an seiner vollen Entfaltung hindern. Dies gilt besonders für den Atheismus, der „diese innigste und lebensvolle Verbindung mit Gott gar nicht erfasst oder ausdrücklich verwirft“.[18] Im ursprünglichen Text war kein Abschnitt über diese Frage vorgesehen, aber in der Generaldebatte im Oktober 1964 kam sie mehrfach zur Sprache. Viele Konzilsväter drängten auf eine Verurteilung dieser gottlosen Weltanschauung, insbesondere auf ihre marxistische Variante. Es kam aber anders, und dem Kapitel über die Würde der menschlichen Person wurden drei umfangreiche Abschnitte über den Atheismus angehängt. Ohne dass wir hier die drei Artikel ausführlich behandeln würden, muss deren praktische Bedeutung hervorgehoben werden.

Nach der kurzen Vorstellung verschiedener Formen des Atheismus geht der Text auf deren Ursachen ein, „zu denen auch die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Ländern vor allem gegen die christliche Religion, zählt. Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muss, dass sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch missverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren.“ Außerdem erkennt das Konzil an, dass der Atheismus durchaus humanitäre Motive haben kann, denn er entsteht „nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt“.[19]

15 GS 18.
16 GS 22.
17 GS 22.
18 GS 19.
19 GS 19.

Im 20. Artikel wird neben dem Existentialismus der marxistische Atheismus behandelt, auch wenn er nicht explizit beim Namen genannt wird. Trotz wiederholter Vorstöße von Hunderten von Konzilsvätern, ihn durch strikte Worte zu verurteilen, wie in der Vergangenheit mehrfach geschehen war, war eine Mehrheit des Konzils nicht dazu bereit – zu großer Enttäuschung vieler Christen in den ehemaligen sozialistischen Ländern. Dies ist aber nicht als Aufweichung der bisherigen kirchlichen Position zu verstehen, sondern zeigt die neue Akzentsetzungen des Konzils: anstatt Drohungen und Verurteilungen gegen andere auszusprechen, sollte sich die Kirche sich selbst kritisch überprüfen. In seinem Kommentar schreibt Joseph Ratzinger dazu, dass die Kirche „auf ihren eigenen Anteil an der ganzen Frage des Marxismus, auf die Mangelhaftigkeit ihres eigenen ‚Humanismus' sich besinnen" muss. „Hier ist eine Haltung gewonnen. (…) Die Gewissenserforschung, die von diesem Text ausgeht (…) wird in den bevorstehenden Auseinandersetzungen mehr Möglichkeiten der Wegweisung geben, als eine Durchgeführte Darstellung des Kommunismus und eine erneute Verurteilung sie hätten bieten können."[20]

Dies hindert aber das Konzil nicht daran, „jene verderblichen Lehren und Maßnahmen" „mit aller Festigkeit" zu verurteilen, die „den Menschen seiner angeborenen Größe entfremden". „Die Kirche hält daran fest, dass die Anerkennung Gottes der Würde des Menschen keineswegs widerstreitet, da diese Würde eben in Gott selbst gründet und vollendet wird."[21] Der Treffpunkt des christlichen Glaubens und des Atheismus ist die Verantwortung für diese Welt. „Wenn die Kirche auch den Atheismus eindeutig verwirft, so bekennt sie doch aufrichtig, dass alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen. Das kann gewiss nicht geschehen ohne einen aufrichtigen und klugen Dialog."[22] Damit erscheint das erste Mal in einem kirchenamtlichen Dokument die Aufforderung zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit den Atheisten.

Das Menschenbild des Konzils und die Religionsfreiheit

Noch ein anderes Beispiel führt deutlich vor Augen, wie entschieden das Konzil sich dem dargelegten Menschenbild verpflichtet war, auch wenn dies deutliche Korrekturen an den bisherigen Positionen der Kirche bedeutete. Es geht um *Dignitatis humanae*, die Erklärung über die Religionsfreiheit.

Die frühere Lehre der Kirche besagte, dass nur die Wahrheit und niemals der Irrtum Rechte hat. Da die religiöse Wahrheit mit der Lehre der katholischen Kirche identisch war, hatte nur sie Anspruch auf uneingeschränkte Freiheit. Die Päpste Gregor XVI. und Pius IX. nannten die Gewis-

20 Der ganze letzte Satz lautet: „Die Gewissenserforschung, die von diesem Text ausgeht (von dem, was er nicht sagt, mehr noch als von dem, was er sagt), die Erschütterung der Selbstidentifizierung des Christlichen mit der westlichen Welt und der Ansporn, das Leid der Armen, die Not der Entrechteten als christliche Aufgabe anzusehen, weil Christentum sich als Humanismus legitimieren muss, um bestehen zu können – diese Gewissenserforschung wird in den bevorstehenden Auseinandersetzungen mehr Möglichkeiten der Wegweisung geben, als eine durchgeführte Darstellung des Kommunismus und eine erneute Verurteilung sie hätten bieten können." Joseph RATZINGER, Erster Hauptteil. Kommentar zum ersten Kapitel, S. 343.

21 „Wenn dagegen das göttliche Fundament und die Hoffnung auf das ewige Leben schwinden, wird die Würde des Menschen aufs schwerste verletzt, wie sich heute oft bestätigt, und die Rätsel von Leben und Tod, Schuld und Schmerz bleiben ohne Lösung, so daß die Menschen nicht selten in Verzweiflung stürzen. Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt. Denn niemand kann in gewissen Augenblicken, besonders in den bedeutenderen Ereignissen des Lebens, diese Frage gänzlich verdrängen." GS 21.

22 GS 21.

sensfreiheit noch einen Wahnsinn.[23] Leo XIII. ließ sie nur dann gelten, wenn sie dem Willen und Geboten Gottes gemäß Lehre der katholischen Kirche entsprach.[24] Auch Pius XII. verkündete: „Das, was nicht der Wahrheit und der Norm der Moral entspricht, hat objektiv weder ein Recht auf Existenz, noch auf Propaganda und Aktion."[25] Dies bedeutete bezüglich der Religionsfreiheit folgendes: war die Mehrheit einer Gesellschaft katholisch, dann sollte der Staat nur Katholiken die volle Religionsfreiheit garantieren. Alle anderen Religionsgemeinschaften hatten kein Recht darauf, an der Ausübung ihrer Religion nicht gehindert zu werden, aber der Staat konnte sie im Interesse des Gemeinwohls tolerieren. Im umgekehrten Fall, wenn also die Mehrheit einer Gesellschaft nicht katholisch war, sollte sich der Staat den Katholiken gemäß Naturrecht die volle Religionsfreiheit garantieren.

Diese Auffassung war vor dem Konzil immer weniger haltbar. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 heißt es im Artikel 18: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit."[26] Papst Johannes XXIII., der ja das Zweite Vatikanische Konzil einberief, gab in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) die neue Richtung an: er sprach alle Menschen guten Willens an und erklärte u. a. auch das Recht, „Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen" als Menschenrecht an.[27]

Trotzdem war die Verabschiedung der Erklärung über die Religionsfreiheit am Konzil keine einfache Sache. Der ursprüngliche Text wurde siebenmal überarbeitet, und selbst die letzte Version stieß auf heftigen Widerstand. Vor allem Bischöfe aus mehrheitlich katholischen Ländern pochten auf die Privilegien der Katholiken. Wenn der Irrtum die gleichen Rechte wie die Wahrheit habe, führe es zum Indifferentismus – war eines ihrer Argumente. Ein zweiter Vorwand war, dass die neue Auffassung des Konzils der bisherigen Lehre der katholischen Kirche widerspreche. Dabei vergaßen sie, dass die Geschichtlichkeit der Kirche auch die Geschichtlichkeit der Lehre beinhaltet, d. h. es gibt Lehren- und Dogmenentwicklung. Das Konzil befragt deshalb „die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht".[28]

Die Hauptfrage der Diskussion war: was hat Priorität, die Wahrheit oder die Freiheit? Darf man wegen des Schutzes der katholischen Wahrheit die Gewissensfreiheit anderer in einer Gesellschaft einschränken? Und umgekehrt: darf man wegen der Garantierung der Gewissensfreiheit anderer – auch derjenigen, die sich im Irrtum befinden – die katholische Wahrheit gefährden? Eine Konzilsmehrheit war der Meinung, dass die Beziehung von Menschen und Wahrheit eine metaphysische, dogmatische, evtl. moralische Frage ist, aber kein Rechtsverhältnis. Ein Rechtsverhältnis kann nur zwischen Personen bestehen, d. h. nur Menschen können einander das Recht auf Religionsfreiheit anerkennen, unabhängig vom Glaubensinhalt.

23 PIUS IX., *Quanta cura (1864),* deutsche Ausgabe: Köln, 1865.
24 LEO XIII., *Libertas praestantissimum (1988)*, deutsche Ausgabe: Essen, 1903.
25 PIUS XII., Ansprache vom 6. Dezember 1953.
26 © Vereinte Nationen, Resolution der Generalversammlung 217 A (III): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (on-line), abrufbar auf: http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf, abgerufen am 20. 11. 2015.
27 © JOHANNES XXIII., *Pacem in terris* (1963), Artikel 14 (on-line), abrufbar auf: http://198.62.75.1/www1/overkott/pacem.htm, abgerufen am 20. 11. 2015.
28 *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2012. Erklärung Dignitatis humanae Art. 1. Nachstehend DH genannt.

Im Vorwort von *Dignitatis humanae* bekennt sich das Konzil bezüglich der Wahrheit zur bisherigen katholischen Lehre: „Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen zu verbreiten."[29] Der Standpunkt der Kirche hat sich nicht bezüglich der Wahrheit, sondern bezüglich der Freiheit des Menschen in der Gesellschaft geändert, denn die weiterhin bestehenden Pflichten, die Wahrheit zu suchen, „die Menschen in ihrem Gewissen berühren und binden, und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt."[30] Die religiöse Freiheit bezieht sich „auf die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft."[31]

In der Schlussphase des Konzils neigten auch die ursprünglichen Gegner dazu, die Religionsfreiheit als positives bürgerliches Recht anzuerkennen, als Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung, das der Staat im Interesse des Gemeinwohls gesetzlich garantieren sollte. Die Mehrheit der Konzilsväter aber lehnte diese Überlegung kategorisch ab, und griff aufs Menschenbild der Pastoralkonstitution zurück. Das Recht auf religiöse Freiheit gründet nämlich nicht auf die staatliche Gesetzgebung, sondern „in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst", so „wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird". Dieses Recht der menschlichen Person „muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird".[32]

Die Religionsfreiheit wird in der Erklärung als bürgerliches Recht behandelt, aber einige Konzilsväter wollten einen Abschnitt hinzufügen, der sich mit der Würde und Freiheit des Menschen innerhalb der Kirche befasst hätte. Ihr Anliegen wurde verworfen, weil es ein Fremdkörper in der Erklärung gewesen wäre und sehr sensible pastorale Fragen berührt hätte, und somit eine Mehrheit für die Zustimmung des Dokuments nicht zustande gekommen wäre. Auch ohne diesen Zusatz ist es klar, sagt Yves Congar, dass die Würde der Person mit all ihren Konsequenzen auch in der Kirche volle Geltung haben sollte.[33]

Praktische Auslegung des Menschenbildes des Konzils

Das theoretische Konstrukt des Menschenbildes des Konzils wurde in der katholischen Kirche in den letzten 50 Jahren weitgehend angenommen. Die theologische Begründung der Würde der menschlichen Person wird ebenso wenig angezweifelt, wie ihre Wesensmerkmale wie Vernunft, Gewissen und Freiheit. Woran sich aber die kirchlichen Geister scheiden, ist die praktische Auslegung dieses Menschenbildes, allen voran der Zusammenhang zwischen Glaube und Humanität.

Die einen sagen – dem Konzil folgend –, dass die Humanität der praktische Prüfstein des christlichen Glaubens ist. Sie positionieren sich in der Welt, betrachten sie als Partner, suchen mit ihr

29 DH 1.
30 DH 1.
31 DH 1. Im Artikel 2 wird diese Freiheit vom Zwang erklärt: „Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln." DH 2.
32 DH 2.
33 Yves CONGAR, Einleitung, in: *Die Konzilserklärung Über die Religionsfreiheit*, Hrsg. Jérome HAMER – Yves CONGAR, Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei, 1967, S. 15–19., hier S. 18.

den Dialog, können mal auch selbstkritisch sein, setzen sich für eine bessere Welt, besonders für Arme und Bedrängte ein. Den anderen ist eine erhabene, unversehrte Kirche wichtiger, die sich abgrenzt, die der Welt gegenüber oft feindselig ist, die zu belehren oder zu verurteilen ist. Für beide Positionen kann man genügend Beispiele aus den letzten 50 Jahren oder aus unseren Tagen bringen.

Es ist kein anderer als Papst Franziskus, der sich mit bewundernswerter Konsequenz am Menschenbild des Konzils orientiert. Auf seiner Kuba-Reise sagte er in einer Predigt, dass ein Kind Gottes zu sein, verleihe jedem Menschen eine Würde, die jenseits von jeder gesellschaftlichen Bewertung liegt. Jesus sei in dieser Einstellung zum Menschen Vorbild und lade dazu ein, „Schritt für Schritt unsere Vorurteile zu überwinden" und somit Veränderungen zu bewirken.[34] Werden Grundwerte wie Menschenwürde und Gemeingut bedroht, „muss eine prophetische Stimme erhoben werden", und die Kirche „stets mit aller Klarheit auf die Grundwerte des menschlichen Lebens" hinweisen, schreibt er in Artikeln 218 und 241 seiner Enzyklika *Evangelii gaudium*.

In seinen Ansprachen und Schriften finden sich zahlreiche Beispiele dafür, dass er bei gewissen Themen „alle Menschen guten Willens" anredet, auch solche, die „die Idee eines Schöpfers ablehnen oder sie als irrelevant betrachten".[35] Dennoch ist mit ihnen ein produktiver Dialog und auch Zusammenarbeit möglich. In Kuba erwähnte der Papst das Beispiel von kommunistischen, jüdischen und katholischen Studenten in Buenos Aires, die gemeinsam mit angepackt hätten, um ein neues Jugendzentrum zu bauen. Dies zeige, dass eine Gesellschaft, die in Lage sei, soziale Freundschaften zu schließen, eine Zukunft habe.[36]

In der Enzyklika *Evangelii gaudium* widmet er ein ganzes Unterkapitel der gesellschaftlichen Eingliederung der Armen. „Aus unserem Glauben an Christus, der arm geworden und den Armen und Ausgeschlossenen immer nahe ist, ergibt sich die Sorge um die ganzheitliche Entwicklung der am stärksten vernachlässigten Mitglieder der Gesellschaft" – lautet bereits der erste Abschnitt dieses Unterkapitels.[37] „Für die Kirche ist die Option für die Armen in erster Linie eine theologische Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage. Gott gewährt ihnen ‚seine erste Barmherzigkeit'."[38]

Selbst diese Sätze machen vielleicht noch nicht ganz deutlich, mit welcher Konsequenz Franziskus dem Menschenbild des Konzils verpflichtet ist. Dies wird erst deutlich, wenn er konkret wird und in sehr empfindlichen Fragen Stellung bezieht. So zum Beispiel in der Flüchtlingsproblematik. Im erwähnten Unterkapitel von *Evangelii gaudium* schreibt er: „Die Migranten stellen für mich eine besondere Herausforderung dar, weil ich Hirte einer Kirche ohne Grenzen bin, die sich als Mutter aller fühlt. Darum rufe ich die Länder zu einer großherzigen Öffnung auf, die, anstatt die Zerstörung der eigenen Identität zu befürchten, fähig ist, neue kulturelle Synthesen zu schaffen."[39]

In *Laudato si'* setz er sich nicht nur für politisch Verfolgte, sondern auch für Umweltflüchtlinge, die wir eher als Wirtschaftsflüchtlinge bezeichnen würden: „Tragisch ist die Zunahme der

34 *Kathpress* 21. 09. 2015.
35 FRANZISKUS, *Laudato si'*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2015, Art. 62. Nachstehend LS genannt.
36 LS 62.
37 FRANZISKUS, *Die Freude des Evangeliums: Das Apostolische Schreiben ‚Evangelii gaudium'* über *die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2014, Art. 186. Nachstehend EG genannt.
38 EG 198.
39 EG 210.

Migranten, die vor dem Elend flüchten, das durch die Umweltzerstörung immer schlimmer wird, und die in den internationalen Abkommen nicht als Flüchtlinge anerkannt werden." Er beklagt mit dramatischen Worten „eine allgemeine Gleichgültigkeit gegenüber diesen Tragödien, die sich gerade jetzt in bestimmten Teilen der Welt zutragen. Der Mangel an Reaktionen angesichts dieser Dramen unserer Brüder und Schwestern ist ein Zeichen für den Verlust jenes Verantwortungsgefühls für unsere Mitmenschen, auf das sich jede zivile Gesellschaft gründet."[40]

Viele von uns erinnern sich noch an seine Reise nach Lampedusa vor zwei Jahren und an seine dramatischen Worte angesichts der im Meer umgekommenen Flüchtlinge. „Diese unsere Brüder und Schwestern wollten aus schwierigen Situationen heraus und ein wenig Ruhe und Frieden finden; sie haben einen besseren Ort für sich und ihre Familien gesucht, aber sie haben den Tod gefunden. Und wie häufig finden sie kein Verständnis, keine Aufnahme, keine Solidarität! Und auch ihre Stimmen steigen zu Gott auf!", sagte er mit Hinweis auf die Frage Gottes an Kain nach dessen Brudermord. Wer ist verantwortlich? „Heute fühlt sich auf der Welt keiner verantwortlich dafür; wir haben den Sinn für die geschwisterliche Verantwortung verloren," und beklagte „die Globalisierung der Gleichgültigkeit".[41]

Auch in diesem Jahr, als die ganze Flüchtlingsproblematik bereits auszuufern schien, scheute er sich nicht für diese Menschen einzusetzen, einigen von Ihnen im Vatikan Obdach zu gewähren, und Pfarreien, religiöse Gemeinschaften, Klöster in Europa aufzurufen, je eine Familie aufzunehmen. Das wäre eine konkrete Geste der Solidarität und der christlichen Nächstenliebe zum bevorstehenden Heiligen Jahr der Barmherzigkeit, sagte er. Als die ungarische Regierung das Problem durch die Errichtung eines praktisch undurchlässigen Zauns zu lösen glaubte, sagte er in einer Botschaft an das 28. Internationale Friedenstreffen der katholischen Gemeinschaft Sant'Egidio in Tirana: „Gewalt ist es auch, Mauern und Barrieren zu errichten, um diejenigen zu stoppen, die einen Ort des Friedens suchen." Er fügte noch hinzu: „Und Gewalt ist es auch, Menschen zurückzudrängen, die vor unmenschlichen Bedingung in der Hoffnung auf eine bessere Zukunft fliehen."[42]

Option für die Flüchtlinge bedeutet nicht, dass der Papst eine unkontrollierte Zuwanderung befürworten würde. Sie bedeutet auch nicht, dass allen Migranten automatisch das Asylrecht gewährt werden sollte. Effiziente Kontrolle an den Grenzen und die gründliche Überprüfung der Asylgesuche sind Aufgaben der einzelnen Staaten oder einer Staatengemeinschaft wie der Europäischen Union. Option für die Flüchtlinge ist aber ein klares Bekenntnis für die Würde dieser Menschen. Jede und jeder von ihnen muss dementsprechend behandelt werden. Für Christen ist die humanitäre Hilfe den Flüchtlingen der Prüfstein ihres Glaubens.

Viele in den westeuropäischen Kirchengemeinden stehen zu Franziskus und legen die Würde der menschlichen Person so konsequent aus wie er. In den osteuropäischen Kirchengemeinden hingegen hält sich die Begeisterung sowohl unter Bischöfen und Priestern als auch unter Laien für seine Orientierung am Menschenbild des Konzils eher in engen Grenzen. Dem Papst ist, schrieb er in *Evangelii gaudium*, „eine ‚verbeulte' Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verschlossenheit und ihrer

40 LS 25.

41 © FRANZISKUS, Papstpredigt auf Lampedusa: „Wo ist dein Bruder?"(on-line), abrufbar auf: http://de.radiovaticana.va/storico/2013/07/08/papstpredigt_auf_lampedusa_%E2%80%9Ewo_ist_dein_bruder%E2%80%9C/ted-708497, abgerufen am 20.11.2015.

42 *Kathpress* 6. 9. 2015.

Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist".[43] Er warnt davor, „uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ‚Gebt ihr ihnen zu essen!' (Mk 6,37)".[44]

Das Menschenbild von *Gaudium et spes* und seine praktische Auslegung durch Papst Franziskus

Abstract

In diesem Artikel werden zuerst die wichtigsten Aussagen des 1. Kapitels – „Die Würde der menschlichen Person" – der Pastoralkonstitution Gaudium et spes zusammengefasst. Danach wird an den Themen des Atheismus und der Religionsfreiheit gezeigt, wie das Konzil selbst dieses Menschenbild in seine pastoralen Überlegungen einbaut, die auch für die kirchliche Präsenz in der heutigen Gesellschaft von Bedeutung sind. Schließlich wird auf die praktischen Auslegungen des Menschenbildes des Konzils in unserer Zeit eingegangen.

Schlüsselwörter: Menschenbild, Gaudium et spes, Zweites Vatikanisches Konzil, Papst Franziskus

The Image of Man in *Gaudium et Spes* and Its Practical Interpretation by Pope Francis

Abstract

The paper first reviews the most important statement of Chapter 1 of the Pastoral Constitution Gaudium et Spes on the "Dignity of the Human Person". Next, with reference to the topic of atheism and religious freedom, it shows how the council itself sets this image of man in its pastoral considerations which are also important for the presence of the Church in contemporary society. Finally, the paper engages in a practical interpretation of the conciliar image of man in our time.

Keywords: image of man, Gaudium et Spes, Second Vatican Council, Pope Francis

Kontakt
Dr. János Wildmann
H-7635 Pécs, Sólyom dülö 3
wildmann@t-online.hu

43 EG 49.
44 EG 49.

Gaudium et spes, globalizace a rozvojový svět

Shaji G. Kochuthara

Úvod

Ačkoli byl termín „globalizace“ užíván před II. vatikánským koncilem, ve svém současném významu vznikl tento pojem později (v 70. letech 20. stol.). V *Gaudium et spes* (dále pouze GS) či v jiných koncilních dokumentech tedy nenajdeme odkazy ke „globalizaci“, jak o ní mluvíme dnes. GS však předkládá vizi potřeby propojeného světa, v němž jsou všichni vztaženi k sobě navzájem v bratrství a solidaritě. V tomto článku, který čerpá inspiraci z GS a pozdějších církevních dokumentů, budeme analyzovat globalizaci, zvláště z perspektivy rozvojového světa. Mnohé z konkrétních uváděných odkazů budou z indické situace, ale podobné situace lze najít i v jiných částech světa.

GS uvažuje o významu lidské existence a činnosti v tomto světě. Spása nepřichází díky útěku od světa, nýbrž účastí na světě inspirovanou vírou. Ačkoli se GS zabývá ekonomickým, sociálním, kulturním, národním a mezinárodním životem, není to zásadně socio-politicko-ekonomický dokument. Jeho vize je zásadně teologická. Církev se především snaží zkoumat „znamení časů a vykládat je ve světle evangelia“,[1] vedena přesvědčením, že „víra osvěcuje všecko novým světlem a zjevuje Boží úmysl týkající se celkového povolání člověka, a proto vede mysl k řešením plně lidským“.[2] Když se tedy díváme do GS a následných dokumentů, nehledáme především nové sociologické a ekonomické teorie, ale snažíme se pochopit a vyložit svět a vývoje v něm ve světle víry.

1. Globalizace

Je obtížné definovat globalizaci. Bývalý ekonom Světové banky Joseph Stiglitz ve své knize *Globalizace a co je na ní znepokojivého* definuje globalizaci jako odstranění překážek pro volný obchod a těsnější integraci národních ekonomik. Stiglitz je přesvědčen, že globalizace může být dobrá, jeho působení v jedné z globálních institucí mu však také z první ruky ukázalo zničující účinky, jaké taktiky těchto institucí mohou mít na chudé lidi v rozvojových zemích.[3] Mnozí však nepovažují globalizaci za pouhý ekonomický jev, ač to snad je její nejlépe viditelný rozměr. Globalizace je také jev sociální, kulturní a politický. N. R. Narayana Murthy, spoluzakladatel a výkonný předseda společnosti Infosys, definuje globalizaci na dvou úrovních:

1 *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Konstituce Gaudium et spes, čl. 4. Dále pouze GS a číslo příslušného oddílu.
2 GS 11.
3 Srov. Joseph STIGLITZ, *Globalization and its Discontents*, London: Penguin Books, 2002, s. ix.

„Na makro úrovni je to o hladkém toku kapitálu, služeb, zboží a práce napříč zeměkoulí. Je to také o globálním sdílení myšlenek, poznatků a kultury. Je to o vytváření sdílené starosti a plánu na globální otázky, jako je chudoba, AIDS a životní prostředí... Na mikroekonomické či firemní úrovni je to o získávání kapitálu tam, kde je nejlevnější, získávání talentu tam, kde je nejlépe dostupný, vyrábění tam, kde je to nejefektivnější, a prodávání tam, kde jsou trhy, bez omezení národními hranicemi."[4]

Na jednu stranu považovat globalizaci za špatnou samu o sobě nebo za příčinu všech problémů v tomto světě zřejmě pramení z příliš pesimistického náhledu. Na druhou stranu představovat globalizaci jako všelék na všechny problémy, jimž svět čelí, a jako jediné dostupné řešení se zdá být příliš optimistické.

Obecně řečeno, v rozvojových zemích, jako je Indie, je globalizace vítána elitou a podnikovým sektorem. Zvláště nová generace mladých lidí, kteří jsou zaměstnáni v IT, managementu a příbuzných sektorech, jsou silní zastánci globalizace, zatímco mnozí z těch, kdo jsou zaměstnáni v zemědělství, chudí a ti, kdo pracují pro sociální blaho, jsou proti ní.

2. Globalizace a ekonomický vývoj

Může rozvojová země, jako je Indie, přežít bez globalizace?

Narayana Murthy se domnívá, že Indie se musí globalizace chopit a lépe se integrovat s globálními trhy. Jeho argumenty lze shrnout takto:

Jediný způsob, jak vymýtit chudobu v Indii, je vytváření pracovních míst. Počet nezaměstnaných v Indii se odhaduje kolem 250–300 miliónů. Každý rok k tomu přibývá asi 35–40 miliónů nových hledačů práce. Nadto více než 65 % populace žije ve venkovských oblastech a jejich hlavní živobytí je ze zemědělství, které přispívá jen 26 % HDP. S poukazem na očekávanou míru růstu v zemědělském sektoru tvrdí, že do roku 2017 je třeba přesunout 100 až 120 miliónů lidí ze zemědělství do jiných sektorů. Zkrátka, každý rok musí 45 až 50 miliónů lidí najít novou práci. Podle něj je řešením vytvořit pracovní místa v nízko-technologickém výrobním sektoru, což vyžaduje značné zvýšení vývozu. To vyžaduje posílení interakce s globálními trhy. O tom právě podle Murthyho globalizace je.[5]

Když Indie získala nezávislost (1947), přijala polosocialistickou ekonomickou politiku. V roce 1991 byla přijata nová ekonomická politika liberalizace, která dává více svobody pro ekonomickou aktivitu a předávání globálního propojení, což vede k privatizaci a globalizaci. Pozitivní účinky této nové politiky lze vidět ve zvýšení míry růstu HDP, přímých zahraničních investic, devizových transakcí a využívání subdodavatelských vztahů (*outsourcing*). Indie je často uváděna jako jedna z nejrychleji rostoucích ekonomických mocností. Předpovídá se, že do roku 2030 se Indie může stát druhou největší světovou ekonomikou a do roku 2050 zcela největší. Liberalizace a globalizace však mají i negativní účinky, totiž růst nezaměstnanosti, zvětšování nerovnosti, za-

4 N. R. Narayana MURTHY, *Making Globalization Work for India*, Mumbai: Nani A. Palkhivala Memorial Trust, 2007, s. 14.
5 Srov. tamtéž, s. 14–20.

nedbávání zemědělství a široce rozšířenou chudobu.[6] Procento lidí žijících pod hranicí chudoby může naznačit přetrvávající chudobu a narůstající nerovnost. Podle statistiky Reserve Bank of India procento těch, kdo jsou pod hranicí chudoby, bylo 35,97 v letech 1993–1994, 26,10 v letech 1999–2000 a 21,80 (na základě smíšeného zjišťovacího období) a 27,50 (na základě rovnoměrného zjišťovacího období).[7] Statistická data poskytovaná různými agenturami spolu nesouhlasí a kritérium pro stanovování hranice chudoby je odlišné a matoucí. Kritérium příjmu k stanovení hranice chudoby v Indii je založeno na datech z let 2004–2005, kde se říká, že celoindická úroveň minimálního příjmu pro venkovské oblasti na osobu na měsíc by mělo být 356,30 rupií a pro městské oblasti 538,60 rupií (v současné době 1 USD je asi 65 indických rupií).[8] Avšak podle odhadu Světové banky z roku 2005 41,6 % celkové indické populace spadá pod mezinárodní hranici chudoby 1,25 USD na den.[9] Nedávno vznikla kvůli kritériu k definování hranice chudoby vášnivá debata. Prohlášení Indického plánovacího výboru před Nejvyšším soudem Indie tvrdí, že při započítání inflace je hranice chudoby pro městskou osobu 32,50 rupií na osobu a den a pro venkovskou osobu 29,30 rupií na osobu a den. To vyvolalo bouři nevole. Podle těchto hranic chudoby Plánovací výbor odhaduje, že v letech 2010–2011 je 407,4 miliónů lidí pod hranicí chudoby.[10] Ať je kritérium pro výpočet jakékoli, je také zřejmé, že mnoho lidí žije těsně nad hranicí chudoby. Navíc je třeba vzít v úvahu názory, že více než 70 % lidí je chudých.[11]

Chudoba v Indii existovala ještě před začátkem liberalizace a globalizace. Je však vhodné uvážit, že růst HDP v posledních desetiletích, zdůrazňovaný jako argument ve prospěch globalizace, se v životě mnoha lidí neodráží. To poukazuje na rozšiřující se propast mezi chudými a bohatými. Podobně mnozí nepřijímají tvrzení, že globalizace vytváří více pracovních příležitostí. Poukazuje se na to, že v posledních letech se počet nezaměstnaných osob zvýšil.[12]

Zemědělské sektory kvůli globalizaci hodně utrpěly. Zemědělská půda malých farmářů je zabírána, aby se vytvářely Zvláštní ekonomické zóny (SEZ), aniž by jim byla dána dostatečná náhrada a aniž by byli rehabilitováni. Ačkoli na místech, jako je Nandigram[13] v Západním Bengálsku, farmáři úspěšně vzdorovali násilnému získání své půdy, na mnoha jiných místech se jim to nepodařilo. Protože dotace jsou sníženy nebo odebrány, mnozí nemohou pokračovat v obdělávání půdy. Vezměte například ty tisíce zemědělců, kteří v posledních několika letech spáchali sebevraždu.

6 © Prezentace Supreti TYAGI, *New Economic Policy* (on-line), dostupné na: http://www.scribd.com/doc/13709734/New-Economic-Policy-1991, citováno dne 20. 11. 2015.

7 © RESERVE BANK OF INDIA, *Table 162: Number and Percentage of Population below Poverty Line* (on-line), dostupné na: http://www.rbi.org.in/scripts/PublicationsView.aspx?id=13750, citováno dne 20. 11. 2015.

8 © Shankar CHATTERGEE, *Estimation of Rural Poverty: A Discussion with Reference to India*, Paper presented at WYE City Group on Rural Development and Agriculture Household Income, at FAO Headquarters, Rome, June 11–12, 2009 (on-line), dostupné na: http://www.fao.org/fileadmin/templates/ess/pages/rural/wye_city_group/2009/paper_3_1_chatterjee_ITALY.doc, citováno dne 20. 11. 2015.

9 © THE WORLD BANK, *Overview* (on-line), dostupné na: http://www.worldbank.org/en/country/india/overview, citováno dne 20. 11. 2015.

10 Srov. © Kirit PARIKH, The Poverty Line Debate, *Hindustan Times* 2. 4. 2012 (on-line), dostupné na: http://www.hindustantimes.com/News-Feed/ColumnsOthers/The-poverty-line-debate/Article1-752547.aspx, citováno dne 2. 4. 2012.

11 Např. N. C. Saxena, člen Národní poradní rady, se domnívá, že více než 70 % Indů je chudých. Srov. © About 70 percent of India si poor: NAC member, *Zeenews* March 25, 2012 (on-line), dostupné na: http://zeenews.india.com/business/news/economy/about-70-percent-of-india-is-poor-nac-member_44536.html, citováno dne 20. 11. 2015.

12 © Unemployment rate increases in India, *The Times of India* Jun 23, 2013 (on-line), dostupné na: http://articles.timesofIndia.Indiatimes.com/2013-06-23/India/40146190_1_urban-India-urban-women-rural-women, citováno dne 20. 11. 2015.

13 V Nandigram v Západním Bengálsku se vláda vedená Komunistickou stranou indických marxistů (CPIM) rozhodla vyvlastnit 10 000 akrů (40 km^2) půdy od zemědělců na Zvláštní ekonomickou zónu (SEZ), aby ji společnost Salim Group sídlící v Indonésii využila k industrializaci. Zemědělci tomu vzdorovali, což vedlo k široké vlně násilí, zabíjení a znásilňování mnohých policisty a údajně pracovníky strany CPIM v březnu 2007. Nakonec byla vláda donucena projekt opustit. Může být paradoxní, že CPIM, která se prohlašuje za ochránce zemědělců, jednala proti nim a rozpoutala proti nim násilí. Nakonec CPIM, která v Západním Bengálsku vládla asi tři desetiletí, prohrála parlamentní volby v roce 2011.

Říká se, že jen ve státě Gujarat, státě, který je často předkládán jako vzor rozvoje a kde byl současný indický premiér dlouho hlavním ministrem, spáchalo v posledních 10 letech sebevraždu více než 16 000 zemědělců.[14] K tomu připočtěte tisíce zemědělců, kteří spáchali sebevraždu v Biharu, Uttar Pradeshi a jiných státech.

Jeden z hlavních předpokladů pojetí globalizace podle Washingtonského konsensu je role zahraničních investic. Podle toho „osvobození" trhů podporuje ekonomický růst tím, že přitahuje mezinárodní investory. Zahraniční firmy mají přinést technickou odbornost a přístup k zahraničním trhům a finančním zdrojům, a tak vytvářet nové příležitosti zaměstnání. Má to však rubovou stranu, totiž že velké globální korporace často zničí místní konkurenci a domácí průmysl. Např. Coca-Cola a Pepsi zničily mnoho místních výrobců nealkoholických nápojů všude po světě. Jestliže je jedinou normou konkurence, pak malorozsahové průmysly a firmy neuspějí, spíše jsou zničeny. To jen přidává k počtu chudých, ačkoli se akumulace bohatství velkými firmami objeví v růstu HDP.

Ve svém článku *Překročit washingtonské pojetí vývoje*[15] Thomas Pogge ukazuje, že oficiální statistiky o chudobě vydávané Světovou bankou ohledně rozvrhu na dosažení prvního Rozvojového cíle tisíciletí (Millenium Development Goal 1), který tvrdí, že chudoba byla snížena, neodpovídají skutečnosti. Podle něj se naopak chudoba a podvýživa zvyšuje. Říká také, že v posledních jedenadvaceti letech, od konce Studené války, asi 380 miliónů lidí zemřelo z příčin souvisejících s chudobou. „Přes všechny proklamované ideály, naše zdánlivě vznosné deklarace, chudoba a zbavení lidských práv, které ji provází, přetrvávají v masivním měřítku. Přetrvávají i v době, kdy se zvyšuje globální průměrný příjem a svět jako celek si vede docela dobře." Pogge je toho názoru, že za to je odpovědný nesmírný rozsah nerovností, které během období globalizace narostly v rozložení globálního příjmu na domácnost. V roce 2005 horních 5 % světové populace dostalo 46,36 % globálního příjmu na domácnost, dalších 20 % téměř stejný poměr (tj. horní čtvrtina měla 90,34 % globálního příjmu na domácnost), zatímco ostatní tři čtvrtiny dohromady měly jen 9,66 %; nejchudší čtvrtina měla jen 0,78 %. Na základě statistických dat Pogge tvrdí, že z období globalizace těžilo jen nejbohatších 5 %.[16]

3. Globalizace a ekonomická solidarita

Globalizace nabízí velké možnosti rozvoje prostřednictvím obchodu a finančních vazeb mezi národy a distribuce kapitálu a bohatství. Pokrok v technologii, komunikačních médiích a odstranění/uvolnění mezinárodních obchodních překážek umožnil globální společenství. Ačkoli tato narůstající propojenost národů všude na zemi je velmi vítaným znamením, ostré nerovnosti, vykořisťování, nadvláda, útlak a korupce pokračují v různých podobách. Nerovnosti mezi rozvinutými a rozvojovými zeměmi rychle rostou. Nerovnosti se zvětšují i v rámci rozvinutých zemí.[17] Slovy GS: „Zatímco velká masa lidí postrádá dosud to nejnutnější, někteří lidé, a to i v zemích méně vyvinutých, žijí v nadbytku nebo plýtvají hodnotami."[18]

14 Srov. Mallika SARABHAI, Modi and His Mayajaal, *The Week* 30. 10. 2011, s. 98.

15 Thomas POGGE, Transcending the Washington View of Development, in: *Towards a Strong Global Economic System: Revealing the Logic of Gratuitousness in the Market Economy*, ed. Saju CHACKALACKAL, Bangalore: Dharmaram Publications, 2013, s. 73–101.

16 Srov. tamtéž, s. 84–86.

17 Podle Poggeho došlo v období globalizace k masivnímu nárůstu vnitronárodní nerovnosti v téměř všech zemích, včetně těch, které dosáhly vysoké míry národního ekonomického růstu. Tamtéž, s. 90–91.

18 GS 63.

Zpočátku se mnoho lidí v zemích, jako je Indie, obávalo, že globalizace je forma ekonomického kolonialismu, a tedy vykořisťování. Lidé v rozvinutých zemích globalizaci vnímali spíše pozitivně. Ale nyní již mnozí lidé v rozvinutých zemích zřejmě nejsou z globalizace tak nadšeni, zejména od ekonomické recese. Milióny lidí v rozvinutých zemích ztratily zaměstnání, když mnoho firem přesunulo své výrobní jednotky do jiných zemí, kde je práce levná. K tomu je třeba připočíst milióny pracovních míst přesunutých do zahraničí. Je pravda, že řada lidí v zemích, kde se otvírají výrobní jednotky a vytvářejí pracovní místa, z toho má prospěch. Často však mnohonárodní společnosti uzavírají smlouvy s místními vládami, aby byly přijaty jejich vlastní podmínky. A tak, ačkoli má z toho mnoho lidí v rozvojových zemích prospěch, zisk mnohonárodních firem se nesmírně zvýšil a tento růst je bez jakékoli solidarity, protože nejsou odpovědné nikomu, ani ve svých domácích zemích, ani v zemích, kde otevřely své jednotky. V důsledku toho je rozvoj do značné míry rozvojem velkých firem. Tento nedostatek solidarity posiluje nerovnosti, nespravedlnost, vykořisťování a následně chudobu a utrpení. Nebude-li tomu globalizace věnovat pozornost, stane se „globalizací lhostejnosti", jak opakovaně varoval papež František.[19]

Nedostatek rovnováhy a nerovnost ve vývoji činí chudé chudšími. Vezměme například město Bangalore, indické IT centrum, město, v němž žiji. Desetitisíce lidí našly práci v softwarových společnostech a BPO, které jim nabízejí velmi dobré platy. Ale velký počet lidí je zaměstnán v nízkopříjmových sektorech; mnozí nemají jistou práci či vůbec žádnou práci. Je tu řada lidí, kteří vydělávají více než 100 000 rupií měsíčně. Ale v tomtéž městě jsou stovky tisíců lidí, kteří vydělávají jen 2 000 rupií. Často je to příjem pro celou rodinu. S ekonomickým růstem ve městě velmi zdražily potraviny, bydlení, vzdělání, zdravotní péče atd. Zkrátka, takzvaný rozvoj v období globalizace nezlepšil život chudých; jejich život se spíše stal zbědovanějším.

To vše objasňuje, že volný obchod sám k zajištění sociální spravedlnosti nestačí. „Ekonomie potřebuje etiku, aby správně fungovala – ne jakoukoli etiku, ale etiku, která je zaměřená na lidi."[20] Světový výbor pro sociální rozměr globalizace podtrhuje, že globalizace musí být regulována na základě všeobecně sdílených hodnot a úcty k lidským právům. Uznává, že „[g]lobalizace se rozvinula v etickém vakuu, kde se tržní úspěch a selhání stávaly posledním standardem chování a kde postoj ‚vítěz bere všechno' oslabuje tkaninu společenství a společností".[21] Jakýkoli ekonomický systém a rozvojové programy by měly uznávat „ústřední postavení lidské osoby".[22] Jak zdůraznilo GS: „Hlavním účelem výroby však není pouhé zvyšování počtu výrobků, zisk ani moc, ale služba člověku, celému člověku."[23]

Jen bude-li globalizace založena na principu solidarity, zajistí spravedlnost a distribuci bohatství. Jinak jen zintenzivní a zachová nespravedlnost na globální úrovni. GS podtrhuje potřebu sdílení ve spravedlnosti a lásce: „Bůh určil zemi a všechno, co je na ní, k užívání všem lidem a národům, takže stvořených statků se má dostat všem spravedlivou měrou; to žádá spravedlnost provázená láskou."[24] Ačkoli to bylo řečeno před začátkem globalizace, tato vize sdílení ve spravedlnosti je zvláště platná v kontextu globalizace, protože „pokoj pro nás všechny pochází ze spravedlnosti

19 Srov. FRANTIŠEK, *Laudato si'*, č. 52.
20 BENEDIKT XVI., *Caritas in veritate*, č. 45. Dále pouze CV a číslo příslušného oddílu.
21 WORLD COMMISSION ON THE SOCIAL DIMENSION OF GLOBALIZATION, *A Fair Globalization: Creating Opportunities for All*, Geneva: ILO Publications, 2004, č. 37, s. 7.
22 CV 47.
23 GS 64.
24 GS 69.

pro každého z nás“.[25] Nespravedlnost konaná kdekoli v globalizovaném světě nepříznivě ovlivní mír, harmonii a vývoj v kterékoli jiné části světa.

„Boží království“ předkládá vizi lidské společnosti, která žije v solidaritě, lidské společnosti, která žije jako rodina, kde Bůh je Otec všech a všichni jsou bratři a sestry. „Rozvoj národů závisí především na uznání, že lidská rasa je jediná rodina pracující společně v skutečném sdílení.“[26] Soutěživost a zisk by neměly trh odcizit od solidarity s lidskou rodinou. To může zajistit jen „civilizace lásky“.[27]

4. Korupce, globalizace a neoliberalismus

Nechci tvrdit, že korupce je vynález globalizace. Globalizace však dala korupci nové tváře. Studie vydaná v listopadu 2010 mezinárodní skupinou Global Financial Integrity (GFI) říká, že korupce v Indii po liberalizaci značně narostla. Podle její zprávy byly v letech 2002 až 2006 ztráty vlády v důsledku korupce 16 miliard USD (720 miliard rupií) ročně.[28] Jak uvádí Arundhati Roy:

„Před dvaceti lety, když se na nás snesla éra ‚liberalizace, privatizace a globalizace‘, říkali nám, že je třeba privatizovat jednotky veřejných sektorů a veřejnou infrastrukturu, protože jsou korumpované a nevýkonné. Říkali nám, že ten problém je systémový. Teď, když je téměř všechno zprivatizováno, když naše řeky, hory, lesy, nerosty, voda, elektřina a komunikační systémy jsou prodány soukromým korporacím, zjišťujeme, že korupce exponenciálně vzrostla, nárůst korupce překonal, co jsme si dovedli představit.“[29]

V posledních letech byl jednou z rozšířených oblastí korupce v Indii nákup půdy, zvláště pro mnohonárodní korporace. Snad je potřeba, aby mnohonárodní korporace dostávaly privilegia a výjimky, aby měly zájem přijít. Když je to však za cenu života chudých, popírání jejich základních lidských práv, je třeba to znovu uvážit. Navíc často za takovými smlouvami a dohodami politikové a byrokrati dostávají desítky miliónů rupií za snadné dohody podle podmínek těchto korporací. Korupce tedy zrazuje zájmy obyčejných lidí, zvláště chudých. Když Arundhati Roy mluvil 27. ledna 2003 na *Life After Capitalism* na Světovém sociálním fóru v Porto Alegre v Brazílii pořádaném společenstvím Znet, řekl:

„Jak narůstá nerovnost mezi bohatými a chudými, boj o získání zdrojů zesiluje. Aby korporativní globalizace prosadila své ‚milenecké dohody‘, zkorporatizovala naše úrody, vodu, kterou pijeme, vzduch, který dýcháme, a sny, které sníme, potřebuje mezinárodní konfederaci věrných, zkorumpovaných, autoritativních vlád v chudších zemích, aby prosadily nepopulární reformy a potlačily vzpoury.“[30]

25 © JAN PAVEL II., *From the Justice of Each Comes Peace for All*, Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the World Day of Peace, 1. 1. 1998, # 7 (on-line), dostupné na: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace_en.html, citováno dne 20. 11. 2015.
26 CV 53.
27 CV 33.
28 Melwyn PINTO, Have We Failed Democracy in India?, *Integral Liberation* 15, 2/2011, s. 85.
29 © Arundhati ROY, When Corruption is Viewed Fuzzily, *The Indian Express* 30. 4. 2012 (on-line), dostupné na: http://www.indianexpress.com/news/-when-corruption-is-viewed-fuzzily-/783688/0, citováno dne 20. 11. 2015.
30 © Arundhati ROY, Confronting Empire, *Outlook India.com* 30. 1. 2003 (on-line), dostupné na: http://www.outlookIndia.com/article.aspx?218738#.T3rEnhKYxIU, citováno dne 4. 3. 2012.

Tak lze říci, že jedním z účinků globalizace je globalizace korupce a jejího prosazování. Její dopad lze vidět i v Indii. To je další důkaz, že ekonomie bez etiky, v níž zisk a úspěch za každou cenu jsou jediné normy, je katastrofální a nevede ke skutečnému rozvoji.

5. Dopad globalizace na kultury

Ačkoli globalizace je krásný ideál, v mnoha částech světa jí různé kultury kladou odpor. Na některých místech byl tento odpor násilný. Proč k tomu dochází? Jak jsme zmínili výše, globalizace má důsledky pro socioekonomický, politický, kulturní a náboženský život lidí. Globalizace má inherentní sklon přinášet s sebou homogenitu, nejen v celosvětovém obchodě, ale i v sociokulturním a náboženském životě. Zde se kultura dominantních či vlivných skupin a zemí stává normativní; jsou představovány jako ideální či globální. V důsledku toho se domorodé kultury, zvláště v chudších a slabších zemích, cítí ohroženy. Mnoho kultur považuje globalizaci za formu neokolonialismu, za další pokus Západu dobýt a zničit jejich kultury. A tak, ač na jednu stranu mnozí snad vítají výhody globalizace, cítí se ohroženi skrytou kulturní invazí ze strany dominantních hráčů globalizace. K vlivu na místní hodnoty a kultury může docházet prostřednictvím konzumního zboží a životního stylu. Mnozí v Indii se zřejmě obávají, že globalizace ohrožuje hodnoty indické kultury, zvláště ty týkající se rodinného a sexuálního života a etiky. Tato obava je zvýšena narůstajícím dosahem globálních médií, zábavy a turistického průmyslu. „Narůstající dosah globálních médií, zábavy a turistického průmyslu vyvíjí tlak na tradiční kultury a hodnoty, na smysl pro identitu a solidaritu místních společenství.“[31] Například zeptáte-li se Inda, proč rozvodovost, promiskuita či předmanželský sex v Indii v posledních letech stoupá, obvykle by okamžitá odpověď byla, že to je vliv západní kultury.[32] Tato obava z kulturní invaze je také jeden z důvodů boje proti pozápadnění/poameričtění v islámském světě a narůstajících fundamentalistických tendencí v mnoha kulturách a zemích. Aby prodali výrobky a vytvořili v zákaznících pocit potřeby, aby šířili své hodnoty a životní styl, který podporuje jejich obchod, a aby získali snadný přístup ke společnostem, musí zastánci globalizace vytvořit homogenní kulturu, přičemž ignorují a dokonce ničí místní kultury a jejich tradiční hodnotové systémy. Globalizace, má-li získat důvěru lidí, se musí vyvarovat této koloniální tendence: „Důvěra mezi lidmi spojenými společnými hodnotami a kulturou je ‚lepidlo‘, které pojí místní instituce, aby se pouštěly do společných podniků. Tento sociální kapitál je pro rozvoj podstatný. Globalizace může sociální kapitál posilnit i oslabit.“[33]

„Kulturní nivelizace a nekritické přijímání typů chování a životních stylů“ jsou škodlivé pro „hluboký význam kultury odlišných národů, tradic rozmanitých populací, jimiž jedinec definuje sám sebe ve vztahu k zásadním životním otázkám.“[34] Nemělo by se usilovat o globální homogenní kulturu, ale o globální společenství, které dává prostor pro mnohost místních kultur. Je vhodné poslechnout si, co v tomto ohledu řekl papež Jan Pavel II.:

31 WORLD COMMISSION ON THE SOCIAL DIMENSION OF GLOBALIZATION, *A Fair Globalization,* č. 299, s. 68.

32 Osobně s tímto názorem nesouhlasím. Západ také měl kulturu vysoké sexuální morálky a rodinného života díky křesťanství. Nová kultura, která se chopila západní společnosti od 50. let 20. stol., není typicky západní. Není to kultura ani Západu, ani Východu, ale kultura vytvořená převážně médii a novými tržními tyrany, jejichž motivací je ideologie zisku za každou cenu. Je pravda, že tato nová kultura začala na Západě, ale dosahuje všude. Shaji George KOCHUTHARA, Sexuality: Changing Perspectives, in: *Moral Theology in India Today. The DVK Workshop on Moral Theology*, Bangalore: Dharmaram Publications, 2013, s. 522–523.

33 WORLD COMMISSION ON THE SOCIAL DIMENSION OF GLOBALIZATION, *A Fair Globalization*, č. 310, s. 70.

34 CV 26.

„Globalizace nesmí být nová verze kolonialismu. Musí respektovat rozmanitost kultur, které jsou interpretačními klíči života v univerzální harmonii národů. Zvláště nesmí zbavovat chudé toho nejcennějšího, co jim zbývá, včetně jejich náboženských věr a praktik, protože opravdová náboženská přesvědčení jsou nejjasnější manifestací lidské svobody."[35]

Netvrdím, že každá kultura je dokonalá sama v sobě, ani že žádná kultura se nemá co učit od ostatních. Každá kultura má své bohatství i své nedostatky. Aby byla obohacena, měla by být každá kultura otevřena jiným kulturám, aby se od nich učila. Nemělo by se to však dít nadvládou či nivelizací kultur vnějšími činiteli. Bude-li mít úctu k jedinečnosti kultur, může globalizace kultury posilnit prostřednictvím zdravého dialogu založeného na solidaritě.

6. Globalizace v solidaritě s ekologií

Významným aspektem solidarity je solidarita s přírodou. V bezohledné honbě za ziskem je ekologická rovnováha planety a omezenost jejích zdrojů často ignorována. Bezohledné vykořisťování přírodních zdrojů, ničení lesů, flóry a fauny bez ohledu na potřeby budoucích generací a technologické výdobytky, které způsobují budoucím generacím zátěž, jsou ve skutečnosti kontraproduktivní. Již nyní zakoušíme katastrofální účinky globálního oteplování způsobeného poškozením způsobeným ekologii. Nebylo by spravedlivé dávat veškeré zničení způsobené ekologii za vinu globalizaci. Ekologická krize má kořeny v modelech a taktikách rozvoje přijímaných v posledních několika desetiletích. Globalizace však zásadně posílila trendy, které ekologii ohrožují, a uvedla nové prvky. Mnohonárodní společnosti, kterým se daří ovlivňovat a dokonce diktovat politiky vlád, často snadno ignorují zkázu způsobenou ekologii a budoucím generacím. Rychlý růst ekonomie, který požaduje a potřebuje trh, vyžaduje rychlé a značné rozšiřování infrastruktury a těžby zdrojů. K tomu je třeba přičíst povzbuzování k plýtvavé spotřebě, zvláště u bohatých, bez níž současný model trhu nemůže přežít. To má za následek projekty a procesy s negativními důsledky pro ekologii. Liberalizace obchodu vedla k prudkému nárůstu v těžbě přírodních zdrojů s cílem získat zahraniční měnu, což má vážné důsledky pro tradiční způsoby obživy a ekologickou rovnováhu v různých regionech. Normy k ochraně ekologie jsou obětovány, aby se vytvořilo „přátelské" klima pro investice.[36] Uvedu několik příkladů zkázy způsobené ekologii v období globalizace:

Vývoz mořských výrobků z Indie stoupl z 139 419 tun v letech 1990–1991 na 602 835 tun v letech 2008–2009. Lze říci, že to je známka rozvoje a ekonomického zisku. Ale za jakou cenu? Za cenu vážného ekologického poškození a rozvrácení způsobů obživy tradičních rybářů a zemědělců. Studie prokázaly, že společenské a environmentální náklady pěstování krevet jsou 3,5krát vyšší než zisky. Navíc, jak se více a více oblastí konvertuje na krevetové farmy, jsou místní ryby, které jsou hlavní potravou domorodých lidí, vyhubeny.[37]

S liberalizací dovozu se Indie stala jedním z významných dovozců nebezpečných a toxických odpadů z průmyslových zemí. Dovoz kovových odpadů se děje v několika miliónech tun ročně. Množství dovezeného odpadu v počítačovém průmyslu také dramaticky vzrostlo. Asi 70 % e-od-

35 JAN PAVEL II., Address to the Pontifical Academy of Social Sciences (27. 4. 2001), # 4: *AAS* 93 (2001), s. 600.
36 Ashish KOTHARI, Globalization and Its Alternatives: A View from India, *Policy Matters* (18. 11. 2011), s. 177–179.
37 Srov. tamtéž, s. 182–183.

padů, které se nacházejí v recyklačních zařízeních v Dillí, byly do Indie vyvezeny z průmyslových zemí. Například společnost jménem Attero dostala v roce 2009 povolení dovézt 8 000 tun e-odpadu. To neznamená, že za ekologické zničení Indie jsou odpovědné jen mnohonárodní společnosti. Indické společnosti (zvláště ty vlivné) je v tom následují. Další problematickou oblastí je turismus. Počet domácích turistů stoupl z asi 140 miliónů v roce 1996 na 527 miliónů v roce 2007 a počet zahraničních turistů z 2,29 miliónů na 5,08 miliónů.[38] Pro turismus byly otevřeny ekologicky citlivé oblasti. Navíc v těchto oblastech dochází k velké výstavbě, která často porušuje všechny normy, aby se vytvořilo „přátelské" klima pro investice do turistického průmyslu. Nedávné bleskové záplavy v Uttarkhandu, jednoho ze severoindických států v oblasti Himalájí, při nichž zahynuly tisíce lidí, převážně turisté/poutníci, jsou prý typickým příkladem katastrofálních následků výstavby ve jménu putování/turistiky bez ohledu na ekologii.[39] Rozsáhlé oblasti, zejména venkovské a lesní, byly postoupeny národním a mnohonárodním korporacím k těžbě, což vede ke zničení zemědělské půdy a lesů. Vlády (vlády států i ústřední vláda) schválily několik zákonů, které jim dovolují získávat půdu náležející zemědělcům a kmenovým příslušníkům.

Bangalore, město, kde žiji, bylo známo jako „Zahradní město" Indie. I dnes mnozí to jméno užívají, pochybovali bychom však, zda si to jméno ještě zasluhuje. Mnozí by řekli, že se z něj stalo odpadní město. V posledních 15 letech se populace tohoto města ztrojnásobila. V důsledku toho město trpí znečištěním vzduchu a vody, častými dopravními zácpami, nedostatkem otevřeného prostoru, nedostatkem vody atd. V roce 1961 mělo Bangalore 262 vodních ploch (jezer a nádrží). V období 1973–2007 došlo k poklesu v počtu vodních ploch o 70,69 %, přičemž většina nastala po roce 1992. Většina z těchto vodních ploch byla zabrána velkými developery. V důsledku toho nastal za posledních 20 let pokles v hloubce spodní vody z 10–12 metrů na 100–200 metrů.[40]

Je zjevné, že těmto problémům nečelí Indie sama.[41] Nespoutaná konkurence a bezohledné požadavky v trhu vedou národní a mnohonárodní korporace motivované ziskem ve všech částech světa k tomu, aby vykořisťovaly přírodní zdroje a prováděly výstavbové práce za cenu zničení životního prostředí. Rozvojové a chudé národy jsou tím však dotčeny závažněji. Globalizace dala mnoha mnohonárodním korporacím snadný přístup k rozvojovým a chudým zemím, kde nejsou omezeny standardy a restrikcemi, kterými se musejí řídit ve svých domovských zemích.

Není pochyb o tom, že potřebujeme rozvoj a „přátelskou" atmosféru pro investice národních i mnohonárodních korporací. Abychom pokryli rostoucí požadavky a byli konkurenceschopní na globálním trhu, musíme také těžit přírodní zdroje, které máme k dispozici. Náležitá otázka by byla: „Do jaké míry máme právo vykořisťovat přírodní zdroje?" Odpověď závisí na udržitelnosti ekologického systému, skutečných potřebách lidské společnosti, úctě k celé přírodě a potřebách přítomných i budoucích generací. Potřeby trhu a motiv zisku by se neměly stát jedinými kritérii pro rozhodnutí využívat přírodní zdroje a výstavbu. Existuje narůstající povědomí, že „(ú)cta k přírodě vyžaduje, aby globalizace byla ekologicky udržitelná, měla úctu k přírodní rozmanitosti

38 Srov. tamtéž, s. 184–190.

39 Ačkoli oficiálně potvrzený počet mrtvých je asi jeden tisíc, i mnoho agentur, vládních úředníků a ministrů se vyjádřilo, že skutečný počet mrtvých by mohl být mezi 10 000 a 15 000.

40 Srov. Saji Mathew KANAYANKAL, Where Do We G(row)o? A Critique on „Development" from an Ecological and Ethical Perspective, in: *Moral Theology in India Today. The DVK Workshop on Moral Theology*, ed. Shaji George KOCHUTHARA, CMI, Bangalore: Dharmaram Publications, 2013, s. 370–372.

41 Např. Randy J. C. ODCHIGUE ve svém článku vypráví o katastrofálních důsledcích bezohledné těžby na Filipínách (Recasting Christian and Cultural Resources for Environment and Sustainability, *Asian Horizons* 6, 2/2012, s. 271–286). Podobně Finomo Julia AWAJIUSUK ukazuje znehodnocení delty Nigeru v posledních letech (Genesis 1:26–28 – A Panacea for Environmental Degradation in Niger Delta, Nigeria, *Asian Horizons* 6, 2/2012, s. 248–260).

života na zemi a životaschopnosti ekosystémů planety a také zajistila rovnost mezi přítomnými a budoucími generacemi."[42] Avšak velké obchodní podniky, které jsou motivovány jen ziskem, spolu se zkorumpovanými politiky a úředníky ignorují či porušují normy k ochraně ekologie, čímž maří požadavky na udržitelný rozvoj. „Rozvoj, který je veden chamtivostí, ziskem pro několik málo a nespoutaným honem za luxusem, může vést jen ke zničení životního prostředí a nakonec lidí samých. Udržitelný rozvoj bere v úvahu ochranu životního prostředí."[43]

Papež Benedikt XVI. ve své encyklice *Caritas in veritate* (dále pouze CV) podtrhuje, že rozvojový model globalizace by si měl být vědom skutečnosti, že „(ž)ivotní prostředí je Boží dar pro každého, a když ho užíváme, jsme odpovědní chudým, budoucím generacím a lidstvu jako celku".[44]

Zde je třeba zmínit dvě významné znepokojující oblasti:

1. Solidarita a spravedlnost ve využití a distribuci energetických zdrojů. CV poukazuje na to, že hromadění neobnovitelných zdrojů energie některými státy, mocenskými skupinami a společnostmi klade závažnou překážku rozvoji v chudých zemích. CV vyzývá mezinárodní společenství, aby našlo „institucionální cesty, jak zavést pořádek do využívání neobnovitelných zdrojů za účasti také chudých zemí tak, aby se budoucnost plánovala společně".[45] Je také nutné přidělit více finančních prostředků pro výzkum alternativních zdrojů energie. Mnoho zemí dosud váhá investovat do alternativních zdrojů energie. Například i po tragédii jaderné elektrárny Fukušima po zemětřesení 11. 3. 2011 Indie pokračuje s plánem na výstavbu řady jaderných elektráren. Byly proti tomu násilné protesty a odpor od lidí na různých místech, protože přitom mnozí přijdou o bydliště a obživu. Typickým příkladem je protest proti jaderné elektrárně Koodankulam ve státě Tamil Nadu. Mnozí se obávají tvrdohlavosti, s níž vláda postupuje s takovými projekty, které způsobí velké poškození ekologii na stovky let, když přitom Indie má bohaté možnosti využití sluneční energie, větrné energie a mnoha jiných alternativních zdrojů. Mnozí se ptají, zda vláda nejedná pod tlakem mnohonárodních skupin a zemí, které takové velké elektrárny instalují.
2. Je tu „naléhavá morální potřeba obnovené solidarity, zvláště ve vztazích mezi rozvojovými zeměmi a zeměmi, které jsou vysoce industrializované".[46] Tato solidarita také vyžaduje snížení spotřeby energie ze strany technologicky pokročilých společností. Thomas Pogge poukazuje na to, že „bohaté země disproporčně přispívají ke globálnímu znečištění a přitom mohou užívat výtěžků svých znečišťujících aktivit, aniž by daly náhradu chudým, kteří nesou hlavní nápor rizik znečištění." Chudí jsou více ohroženi zdravotními riziky a nebezpečími změny klimatu způsobené znečištěním. Podle zprávy Globálního humanitárního fóra způsobuje změna klimatu ročně ekonomické ztráty 125 miliard USD a 300 000 úmrtí, z nichž 99 % je v méně rozvinutých zemích.[47] Solidarita vyžaduje, aby rozvinuté národy, které jsou více odpovědné za ekologické poškození, nesly proporcionálním způsobem povinnost kompenzovat způsobenou škodu.

Solidarita s přírodou je vlastně globální odpovědnost, „neboť souvisí nejen s energií, ale s celým stvořením, které nesmí být předáno budoucím generacím zbaveno zdrojů".[48] A tak solidarita

42 WORLD COMMISSION ON THE SOCIAL DIMENSION OF GLOBALIZATION, *A Fair Globalization*, č. 41, s. 8.
43 Julian SALDANHA, SJ, From Garden to City, *Asian Horizons* 6, 2/2012, s. 266.
44 CV 48.
45 CV 49.
46 Tamtéž; srov. JAN PAVEL II., *Message for the 1990 World Day of Peace*, č. 13.
47 Srov. Thomas POGGE, Transcending the Washington View of Development, s. 93.
48 CV 50.

s přírodou kromě toho, že je nutná pro bezpečný a zdravý život dnes, s sebou nese odpovědnost k budoucím generacím.

7. Globalizace v solidaritě: několik návrhů

Globalizace, má-li vést ke skutečnému rozvoji, by měla být založena na solidaritě. K tomu mohou být nápomocné některé návrhy předložené v tomto ohledu experty a světovými vůdci:[49]

1. Hodnoty mají být sdíleny, aniž by někdo byl vylučován, aniž by je někteří hromadili, a tak odnímali jiným právo je vlastnit. To je jeden ze základních principů k zajištění solidarity na mezinárodní i vnitronárodní úrovni. Fosilní paliva a jiné neobnovitelné zdroje energie musí být přístupné všem národům a mělo by být upuštěno od nespravedlivých podmínek jejich produkce a distribuce, podobně i od nahodilé nadvlády nad oblastmi bohatými na palivová ložiska.
2. Mezinárodní organizace by měly zajistit spravedlivé obchodní ceny. Na základní zboží by chudé národy měly dostávat dotace. Podobně mají být nabídnuty zvláštní dotace chudým částem národa. Indie měla například systém poskytování dotací chudým. Od zavedení neoliberálního ekonomického systému bylo mnoho dotací zrušeno, zvláště pod tlakem Mezinárodního měnového fondu, Světové obchodní organizace a jiných takových organizací. Tvrdí se, že systém dotací zpomaluje ekonomický růst. Je však paradoxní, že aby se zachránily velké národní a mnohonárodní společnosti, odepisují se miliardy rupií. Ztráta pro ekonomii při odepisování dluhu mnohamiliónových společností je často mnohem větší než dotace dané chudým. Opce pro chudé je podstatným prvkem solidarity.
3. Zvláště je třeba zmínit povinnost rozvinutých/industrializovaných zemí pomáhat nejchudším. V mnoha případech je to navíc požadavek restituční spravedlnosti, tj. kompenzace za neospravedlnitelné vykořisťování, které mnoho chudých zemí muselo v minulosti podstoupit. Bez štědré pomoci se mnoho takových zemí nedokáže rozvíjet, neboť dosud nemají základní vybavení a infrastrukturu. Tato pomoc by však neměla být za podmínek, které je dále zotročují.
4. Další významný aspekt solidarity, který je třeba uvážit, souvisí se zahraničními dluhy chudých národů. Kromě toho, že jsou zaostalé, většina chudých národů je přespříliš zatížena obrovskými zahraničními dluhy, které jim brání v rozvoji. Navíc je tyto dluhy často nutí přijmout vykořisťovatelské podmínky bohatých národů a mnohonárodních korporací, což má za následek další snížení rozvoje. Nebudou-li bohaté národy ochotny vyjádřit svou solidaritu s chudými národy tím, že zruší jejich zahraniční dluhy (nebo jich alespoň značnou část odepíšou), bude pro tyto národy prakticky nemožné nalézt cestu rozvoje.[50]
5. Na druhou stranu mezinárodní organizace jako OSN, WTO, MMF a další poskytují velké služby tím, že podporují mír a pomáhají chudým národům v pokroku. Není však vzácné, že tyto organizace slouží zájmům bohatých a mocných, někdy i odsouvají potřeby a práva chudých zemí na vedlejší kolej. Tyto organizace se musejí stát více zastupitelskými, aby prosazovaly spravedlnost pro všechny, zvláště pro chudé a slabší národy. Současnou strukturu Rady

49 Zde odkazujeme hlavně k některým návrhům, které předložili papež JAN PAVEL II. (*From the Justice of Each Comes Peace for All*), Óscar Andrés kardinál Rodríguez MARADIAGA (*The Catholic Church and the Globalization of Solidarity*) a Thomas POGGE (*Transcending the Washington View of Development*). Takové nebo podobné návrhy ovšem byly vzneseny mnoha odborníky a světovými vůdci.

50 Srov. © Rajesh MAKWANA, Cancelling Third World Debt, February 2006 (on-line), dostupné na: http://www.stwr.org/aid-debt-development/cancelling-third-world-debt.html, citováno dne 20. 11. 2015.

bezpečnosti OSN nelze považovat za demokratickou, a proto je třeba ji znovu zvážit, má-li být její role a funkce výkonnější. Podobně je třeba reformulovat strukturu, členství a roli mezinárodních panelů, jako je WTO a MMF, mají-li zajistit solidaritu s chudými a slabšími národy a populacemi.

6. Je třeba znovu uvážit patentové směrnice, jimž se řídí produkce základního zboží a jeho ceny.[51] To je zvlášť naléhavě pociťováno v případě základních léků, které mohou zachraňovat život. Při úctě k právu vynálezce a výrobce na spravedlivý zisk by se patentové směrnice měly stát citlivými k potřebám lidí, zvláště chudých. Historické rozhodnutí Nejvyššího soudu Indie, který odmítl požadavky firmy Novartis a dovolil domácím společnostem nadále vyrábět napodobeniny léku Gleevec (Glivec), dává chudým nové naděje. Zatímco Gleevec může stát 70 000 USD ročně, indické značkou nechráněné verze stojí méně než 2 500 USD ročně.[52] Je zjevné, že mnohonárodní korporace mohou takovým krokům vzdorovat. Jsou to však nutné kroky, aby chudí a méně privilegovaní nebyli vyloučeni z výhod rozvoje.
7. Bankovnictví a úvěrový systém se musejí stát přístupnějšími pro chudé při dostupných úrokových mírách. Jinak bude jejich finanční situace dále ovlivněna a budou marginalizováni od výhod ekonomického pokroku.
8. Vlády a nevládní organizace by měly spolupracovat, aby zajistily udržitelný rozvoj, při respektování ekologických podmínek dotčených regionů. Mělo by se více investovat do vyvíjení alternativních zdrojů energie.
9. Globalizace by měla respektovat kultury a náboženství lidí, aniž by jim vnucovala svou „homogenní" kulturu.

8. Závěrečné poznámky

Pastorální konstituce GS, ačkoli byla napsána několik let před nástupem globalizace, předložila vizi globalizovaného světa, v němž jsou různé populace a národy propojeny na základě principů spravedlnosti, solidarity a sdílení. Pozdější církevní dokumenty v této vizi globalizace pokračovaly. V posledních desetiletích se papežské dokumenty, jiné oficiální církevní dokumenty a teologové věnovali přímo skutečnosti globalizace.

Jako ideál propojenosti populací, národů a kultur nabízí globalizace velké možnosti. Aby byly uskutečněny, musí být globalizace zakotvena v principu solidarity, zvláště s chudými, s kulturami a s ekologií. Globalizace by neměla být především o penězích, trhu či konkurenci, ale o lidech a jejich propojenosti ve světě, který se musí stát jedinou lidskou rodinou. Ekonomická prosperita povede k trvalému míru a rozvoji, jen pokud zajistí spravedlnost pro všechny.

51 Abychom porozuměli rozsahu, v jakém jsou patentové směrnice zneužívány z obchodních pohnutek, stačí uvážit spor o patent na kurkumu, tradiční koření a lék, který se v Indii užíval po tisíce let (srov. © http://www1.american.edu/ted/turmeric.htm). Jiným příkladem by byl spor o patent na zederach indický, léčivý strom (srov. © http://www1.american.edu/ted/neemtree.htm). Byly také pokusy získat patent na rýži basmati a podobné tradiční plodiny.

52 Srov. © Gardiner HARRIS – Katie THOMAS, Low-Cost Drugs in Poor Nations Get a Lift in Indian Court, *New York Times* 1. 4. 2013 (on-line), dostupné na: http://www.nytimes.com/2013/04/02/business/global/top-court-in-India-rejects-novartis-drug-patent.html?-pagewanted=all&_r=0, citováno dne 20. 11. 2015; © Sakthivel SELVARAJ, Patent Justice, *The Hindu* 7. 4. 2013 (on-line), dostupné na: http://www.thehindu.com/news/national/patent-justice/article4588895.ece, citováno dne 20. 11. 2015. Článek Thomase Poggea zmiňovaný výše bude velmi užitečný vzhledem k patentovým směrnicím souvisejícím s léky.

Gaudium et spes, globalizace a rozvojový svět

Abstrakt

Ve svém současném významu pochází pojem „globalizace“ ze 70. let 20. století. Gaudium et spes však předkládá vizi potřeby propojeného světa, kde jsou všichni navzájem spřízněni v bratrství a solidaritě. Tento článek, inspirovaný konstitucí Gaudium et spes a pozdějšími církevními dokumenty, analyzuje globalizaci, zvláště z pohledu rozvojového světa. Jako ideál propojenosti populací, národů a kultur nabízí globalizace velké možnosti. Aby byly uskutečněny, musí být globalizace zakotvena v principu solidarity, zvláště s chudými, s kulturami a s ekologií. Globalizace by neměla být především o penězích, trhu či konkurenci, ale o lidech a jejich propojenosti ve světě, který se musí stát jedinou lidskou rodinou. Ve středu globalizace musí stát lidská osoba. Ekonomická prosperita povede k trvalému míru a rozvoji, jen pokud zajistí spravedlnost pro všechny.

Klíčová slova: globalizace, rozvojový svět, Indie, katolické sociální učení, solidarita, Gaudium et spes

Kontakt na autora
Assoc. Prof. Shaji George Kochuthara
Pontifical Athenaeum of Theology, Philosophy and Canon Law (Dharmaram Vidya Kshetram)
560029 Bangalore, India
kochuthshaji@gmail.com

Gaudium et spes, Globalization and the Developing World

Shaji G. Kochuthara

Introduction

Though the term "globalization" was in use before Vatican II, as far as its current meaning is concerned, the concept is of later origin (in 1970s). Thus, in *Gaudium et spes* (further only GS) or in the other documents of Vatican II, we do not find references to "globalization" as we speak of it today. However, GS visualizes the need of an interconnected world, where all are related to each other in fraternity and solidarity. In this paper, drawing inspiration from GS and subsequent Church documents, we shall analyse globalization, especially from the perspective of the developing world. Many of the concrete references given will be from the Indian situation, but similar situations can be found in other parts of the world.

GS reflects on the meaning of human existence and activity in this world. Salvation comes not by fleeing from the world, but by engaging the world inspired by faith. Although GS deals with economic, social, cultural, national and international life, it is not basically a socio-political-economic document. Its vision is basically theological. The Church is above all trying to scrutinize "the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel",[1] guided by the conviction that "faith throws a new light on everything, manifests God's design for man's total vocation, and thus directs the mind to solutions which are fully human".[2] So, when we look into GS and subsequent documents, we are not looking primarily for new sociological and economic theories, but we are trying to understand and interpret the world and the developments in it in the light of faith.

1. Globalization

It is difficult to define globalization. In his book *Globalization and its Discontents*, ex-World Bank economist Joseph Stiglitz defines it as the removal of barriers to free trade and the closer integration of national economies. Stiglitz believes that globalization can be a good thing but his career in one of the global institutions has also shown him firsthand the devastating effects

1 *Gaudium et spes* 4. Further only GS and section number.
2 GS 11.

these institutions' policies can have on poor people in developing countries.[3] However, many do not consider globalization as a mere economic phenomenon though it may be the most visible dimension. Globalization is also a social, cultural and political phenomenon. N. R. Narayana Murthy, the co-founder and executive chairman of Infosys, defines globalization at two levels:

"At the macro level, it is about frictionless flow of capital, services, goods and labour across the globe. It is also about global sharing of ideas, knowledge and culture. It is about creating a shared concern and plan for global issues like poverty, AIDS and environment... At the microeconomic or firm level, it is about sourcing capital from where it is cheapest, sourcing talent from where it is best available, producing where it is most efficient and selling where the markets are, without being constrained by national boundaries."[4]

On the one hand, considering globalization as evil in itself or as the cause of all the problems in this world seems to come from an overly pessimistic view. On the other hand, presenting globalization as a panacea for all the problems that the world faces and the only solution at hand seems to be too optimistic.

In general, globalization is welcomed by the elite and the corporate sector in the developing countries like India. Especially the new generation youth who are employed in IT, management and allied sectors are strong proponents of globalization, whereas many of those employed in agriculture, the poor and those working for social welfare are its opponents.

2. Globalization and Economic Development

Can a developing country like India survive without globalization?

Narayana Murthy holds that India has to embrace globalization and integrate better with global markets. His arguments can be summarised as follows:

The only way to eradicate poverty in India is by creating jobs. The number of the unemployed in India is estimated around 250–300 million. Every year, about 35–40 million new job seekers are added. Moreover, more than 65% of the population are in rural areas and their primary livelihood is from agriculture, which adds just 26% of the GDP. Showing the prospective growth rate in the agricultural sector, he argues that this also means that by 2017, 100 to 120 million people have to be moved from agriculture to other sectors. In short, every year 45 to 50 million people have to find new jobs. According to him, the solution is to create jobs in the low-tech manufacturing sector, which demands considerable increase in export. This demands enhancing interactions with global markets. According to Murthy, this is what globalization is all about.[5]

After independence (1947), India had adopted a semi-socialist economic policy. In 1991, a new economic policy of liberalization was adopted, giving more freedom for economic activity and imparting global linkage, leading to privatization and globalization. The positive effects of this new policy are seen in an increase in GDP growth rate, foreign direct investment, foreign exchange

3 Cf. STIGLITZ, *Globalization and its Discontents*, London: Penguin Books, 2002, p. ix.
4 N. R. Narayana MURTHY, *Making Globalization Work for India*, Mumbai: Nani A. Palkhivala Memorial Trust, 2007, p. 14.
5 Cf. ibid, pp. 14–20.

and outsourcing. India is often presented as one of the fastest growing economic powers. It is predicted that by 2030 India may become the second largest economy in the world and by 2050 the largest. However, there are also negative effects of liberalization and globalization, namely, growing unemployment, widening disparities, neglect of agriculture and widespread poverty.[6]

The percentage of people living below the poverty line may give an idea of the continuing poverty and growing disparity. According to the Reserve Bank of India statistics, the percentage of those below the poverty line was 35.97 in 1993–94, 26.10 in 1999–2000 and 21.80 (based on the MRP=Mixed Recall Period) and 27.50 (based on the URP=Uniform Recall Period).[7] The statistical data provided by different agencies do not agree with each other, and the criterion for deciding the poverty line is varied and confusing. The income criterion to determine the poverty line in India is based on 2004–05 data where it is stated that all India's level of minimum income for rural and urban areas for a person per month should be Rs. 356.30 and Rs. 538.60 respectively (*at present 1 USD is about 65 Indian rupees*).[8] However, according to a 2005 World Bank estimate, 41.6% of the total Indian population falls below the international poverty line of USD 1.25 a day.[9] Recently, the criterion to define the poverty line resulted in a heated debate. The Indian Planning Commission's affidavit to the Supreme Court of India states that adjusting for inflation, the poverty line for an urban person is Rs 32.5 per day per person and for a rural person it is Rs 29.3 per day per person. This raised an outcry from many. Based on these poverty lines, the Planning Commission estimates that there are 407.4 million persons below the poverty line in 2010–11.[10] Whatever be the criterion for calculation, it is also evident that a good number of people live just above the poverty line. Moreover, we need to take into account opinions that more than 70% of the people are poor.[11]

Poverty existed in India even before the onset of liberalization and globalization. But, what is pertinent to consider is that the growth in GDP in the recent decades, an argument in favour of globalization, is not reflected in the life of a big number of people. This points to the widening gap between the poor and the rich. Similarly, the claim that globalization creates more jobs is not accepted by many. It is pointed out that in recent years the number of unemployed persons has increased.[12]

Agricultural sectors have suffered a lot due to globalization. The agricultural land of small farmers is taken to create Special Economic Zones (SEZ), without giving them sufficient compensation

6 © Presentation Supreti TYAGI, "New Economic Policy", (on-line) at http://www.scribd.com/doc/13709734/New-Economic-Policy-1991, accessed on November 20, 2015.

7 © RESERVE BANK OF INDIA, Table 162: Number and Percentage of Population below Poverty Line, (on-line) at http://www.rbi.org.in/scripts/PublicationsView.aspx?id=13750, accessed on November 20, 2015.

8 © Shankar CHATTERGEE, "Estimation of Rural Poverty: A Discussion with Reference to India", paper presented at WYE City Group on Rural Development and Agriculture Household Income, at FAO Headquarters, Rome, June 11–12, 2009, (on-line) at http://www.fao.org/fileadmin/templates/ess/pages/rural/wye_city_group/2009/paper_3_1_chatterjee_ITALY.doc, accessed on November 20, 2015.

9 © THE WORLD BANK, *Overview* (on-line) at http://www.worldbank.org/en/country/india/overview, accessed on November 20, 2015.

10 Cf. © Kirit PARIKH, "The Poverty Line Debate", *Hindustan Times* (2 April, 2012), (on-line) at http://www.hindustantimes.com/News-Feed/ColumnsOthers/The-poverty-line-debate/Article1-752547.aspx, accessed on April 2, 2012.

11 For example, N. C. Saxena, National Advisory Council member, holds that more than 70% of Indians are poor. Cf. © "About 70 percent of India si poor: NAC member", *Zeenews* March 25, 2012 (on-line) at http://zeenews.india.com/business/news/economy/about-70-percent-of-india-is-poor-nac-member_44536.html, accessed on November 20, 2015.

12 "Unemployment rate increases in India", *The Times of India* Jun 23, 2013 (on-line) at http://articles.timesofIndia.Indiatimes.com/2013-06-23/India/40146190_1_urban-India-urban-women-rural-women, accessed on November 20, 2015.

and without rehabilitating them. Though in places like Nandigram[13] in West Bengal the farmers have succeeded to resist forceful acquisition of their land, in many other places they have failed. Since subsidies are reduced or removed, many are unable to continue farming. Take for example, the thousands of farmers who committed suicide in the last few years. It is said that in the state of Gujarat alone, the state which is often presented as the model of development and where the present prime minister of India was the chief minister for a long time, more than 16000 farmers committed suicide in the last 10 years.[14] Add to this the thousands of farmers who committed suicide in Bihar, Uttar Pradesh and other states.

One of the major premises of the Washington Consensus' view of globalization is the role of foreign investment. According to this, 'freeing up' markets promotes economic growth by attracting international investors. Foreign businesses are supposed to bring with them technical expertise and access to foreign markets and financial sources, thus creating new employment opportunities. However, there is a flipside of this, namely, large global corporations often destroy local competition and home-grown industries. For example, Coca-Cola and Pepsi have wiped out many local soft drink manufacturers all over the world. If competition is the only norm, the small scale industries and firms do not succeed, rather they are annihilated. This only adds to the number of poor, though the accumulation of wealth by the big firms will appear in the increase of the GDP.

In his paper "Transcending the Washington View of Development"[15] Thomas Pogge shows how the official poverty statistics issued by the World Bank regarding the schedule towards achieving the first Millennium Development Goal (MDG1), which claims that poverty has been reduced, does not reflect the reality. According to him, on the contrary, poverty and undernourishment has only increased. He also says that in the last twenty-one years since the end of the Cold War, roughly 380 million people have died from poverty-related causes. "Despite all of the proclaimed ideals, our seemingly lofty declarations, poverty and its concomitant human rights deprivations persist on a massive scale. They persist even while global average income is increasing and the world on the whole is doing quite well." Pogge holds that the enormous extent of the disparities that have built up during the globalization period in the distribution of global household income is responsible for this. In 2005, the top 5% of the world's population received 46.36% of the global household income, the next 20% almost the same proportion (that is, the top quarter had 90.34% of the global household income), whereas the other three quarters together had only 9.66%; the poorest quarter had only 0.78%. Substantiated by statistical data, Pogge argues that only the richest 5% has gained in the globalization period.[16]

13 At Nandigram in West Bengal, the Communist Party of India Marxist (CPIM) - led government decided to expropriate 10000 acres (40km^2) of land from the farmers for a Special Economic Zone (SEZ) to be developed by the Indonesian based Salim Group for industrialization. This was opposed by the farmers and this led to widespread violence and killing and rape of many by the police and allegedly by the CPIM party workers in March 2007. Finally the government was forced to abandon the project. It may be paradoxical that the CPIM, who claims to be protectors of farmers, acted against the farmers and let loose violence on them. Eventually the CPIM, which ruled West Bengal for about three decades, lost the assembly election in 2011.

14 Cf. Mallika SARABHAI, "Modi and His Mayajaal", *The Week*, October 30, 2011, p. 98.

15 Thomas POGGE, "Transcending the Washington View of Development", in *Towards a Strong Global Economic System: Revealing the Logic of Gratuitousness in the Market Economy*, ed. Saju CHACKALACKAL, Bangalore: Dharmaram Publications, 2013, pp. 73–101.

16 Cf. ibid, pp. 84–86.

3. Globalization and Economic Solidarity

Globalization offers great potentialities for development through trade and financial ties between nations and distribution of capital and wealth. Advancement in technology, communication media and removal/relaxing of international trade barriers has made a global community possible. Though this growing interconnectedness of peoples around the globe is a very welcome sign, sharp inequalities, exploitation, domination, oppression and corruption continue in different forms. Inequalities between developed countries and developing countries shoot up. Even within the developed countries, inequalities augment.[17] As GS has pointed out, "While an immense number of people still lack the absolute necessities of life, some, even in less advanced areas, live in luxury or squander wealth".[18]

In the beginning, many people in countries like India were apprehensive that globalization is a form of economic colonialism and hence exploitative. People in developed countries were rather enthusiastic about globalization. But now a good number of people in the developed countries do not seem to be so enthusiastic about it, especially since the economic recession. Millions of people in the developed countries have lost their jobs as many firms shifted their production units to other countries where labour is cheap. To be added to this are millions of jobs outsourced. Arguably, a number of people in the countries where production units are opened and jobs are created benefit. But, often the multinationals enter into deals with the local governments, to get their own terms accepted. Thus, though many people in the developing countries benefit, the profit of the multinational firms has increased enormously and this growth is without any solidarity, since they are not accountable to anyone either in their home countries or in the countries where they have opened their units. As a result, the development is largely the development of big firms. This lack of solidarity reinforces inequalities, injustice, exploitation and subsequently poverty and suffering. Unless globalization attends to this, it will turn into a "globalization of indifference" as Pope Francis has repeatedly warned.[19]

Imbalances and inequality in development make the poor poorer. Take, for example, the city of Bangalore, the IT hub of India, the city in which I live. Tens of thousands of people have found jobs in software companies and BPO which offer them very good salaries. But, a good number of people are employed in low-income sectors; many do not have a secure job or any job at all. There are a number of people who earn more than 100000 Rupees per month. But, in the same city, there are hundreds of thousands of people who earn just 2000 Rupees. Often that is the income for the whole family. With the economic boom in the city, food, housing, education, healthcare, etc. have become very costly. In short, the so called development in the globalization period has not improved the life of the poor; rather, their life is rendered more miserable.

All these make clear that free trade alone is not enough to ensure social justice. "The economy needs ethics in order to function correctly – not any ethics whatsoever, but an ethics which is people-oriented."[20] The World Commission on the Social Dimension of Globalization underscores that the governance of globalization must be based on universally shared values and respect for

17 Pogge argues that the globalization period has seen a massive increase in intra-national inequality in nearly all countries, including those that have achieved high rates of national economic growth. Ibid., pp. 90–91.
18 GS 63.
19 Cf. FRANCIS, Laudato si' 52.
20 BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, 45. Further only CV and section number.

human rights. It acknowledges that, "Globalization has developed in an ethical vacuum, where market success and failure have tended to become the ultimate standard of behaviour, and where the attitude of 'the winner takes all' weakens the fabric of communities and societies."[21] Any economic system and developmental programmes should recognise the "centrality of the human person".[22] As GS has emphasized, "The fundamental finality of this production is not the mere increase of products nor profit or control but rather the service of man, and indeed of the whole man...".[23]

Only if globalization is based on the principle of solidarity, it will ensure justice and distribution of wealth. Otherwise, it will only intensify and perpetuate injustice on the global level. GS has underscored the need of sharing in justice and charity: "God destined the earth and all it contains for all men and all peoples so that all created things would be shared fairly by all mankind under the guidance of justice tempered by charity".[24] Though this was said before the onset of globalization, this vision of sharing in justice is especially relevant in the context of globalization, because "peace for all of us comes from the justice of each of us."[25] Injustice done anywhere in the globalized world will adversely affect peace, harmony and development in any other part of the world.

The "Kingdom of God" envisions a human society that lives in solidarity, a human society that lives as a family where God is the Father of all and all are brothers and sisters. "The development of peoples depends, above all, on a recognition that the human race is a single family working together in true communion..."[26] Competitiveness and profit should not alienate the market from solidarity with the human family. Only a "civilization of love" can ensure this.[27]

4. Corruption, Globalization and Neo-Liberalism

I am not trying to argue that corruption is the invention of globalization. But, globalization has given new faces to corruption. A study published in November 2010 by Global Financial Integrity (GFI), an international advocacy group, says that corruption in India has increased considerably after liberalization. According to its report, between 2002 and 2006, due to corruption the loss to the government was 16 billion dollars (720 billion rupees) per year.[28] As Arundhati Roy points out, "Twenty years ago, when the era of 'liberalisation, privatisation and globalisation' descended on us, we were told that public sector units and public infrastructure needed to be privatised because they were corrupt and inefficient. We were told the problem was systemic. Now that nearly everything has been privatised, when our rivers, mountains, forests, minerals, water supply, electricity and communications systems have been sold to private corporations, we find that corruption has grown exponentially, the growth rate of corruption has surpassed everything we could possibly imagine."[29]

21 WORLD COMMISSION ON THE SOCIAL DIMENSION OF GLOBALIZATION, *A Fair Globalization: Creating Opportunities for All*, Geneva: ILO Publications, 2004, no. 37, p. 7.
22 CV 47.
23 GS 64.
24 GS 69.
25 JOHN PAUL II, "From the Justice of Each Comes Peace for All", Message of His Holiness Pope JOHN PAUL II for the Celebration of the World Day of Peace, 1 January 1998, # 7, (on-line) at http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace_en.html, accessed on November 20, 2015.
26 CV 53.
27 CV 33.
28 Melwyn PINTO, "Have We Failed Democracy in India?", *Integral Liberation* 15, 2 (2011), p. 85.
29 Arundhati ROY, "When Corruption is Viewed Fuzzily", *The Indian Express* (April 30, 2012), (on-line) at http://www. indianexpress.

In recent years, one of the areas of widespread corruption in India has been the acquisition of land, especially for the multinational corporations. Special privileges and exemptions to multinational corporations may be needed to attract them. But, when this is at the cost of the life of the poor, denying their basic human rights, it is to be reconsidered. Moreover, often, behind such deals and agreements, politicians and bureaucrats get crores (tens of millions) of rupees for easy deals according to the terms and conditions of these corporations. Thus, corruption betrays the interests of the ordinary people, especially the poor. Speaking at *Life After Capitalism* at the "World Social Forum 2003," Porto Alegre, Brazil, January 27, 2003, organised by Znet, Arundhati Roy said, "As the disparity between the rich and the poor grows, the fight to corner resources is intensifying. To push through their 'sweetheart deals', to corporatize the crops we grow, the water we drink, the air we breathe, and the dreams we dream, corporate globalization needs an international confederation of loyal, corrupt, authoritarian governments in poorer countries to push through unpopular reforms and quell the mutinies."[30]

Thus, one of the effects of globalization can be said to be the globalization of corruption and its reinforcement. Its impact can be seen also in India. This is yet another proof that an economy without ethics, in which profit and success at any cost are the only norms, is disastrous and does not lead to real development.

5. The Impact of Globalization on Cultures

Though globalization is a beautiful ideal, we find resistance to it in different parts of the world, from different cultures. In some places this resistance has been violent. Why does this happen? As mentioned above, globalization has implications for the socio-economic, political, cultural and religious life of people. Globalization has an inherent tendency to bring homogeneity, not only in business and trade worldwide, but also in socio-cultural and religious life. Here, the culture of the dominant or influential groups and countries becomes normative; they are presented as ideal or global. Consequently, the indigenous cultures, especially of the poor and weaker countries, feel threatened. Many cultures consider globalization as a form of neo-colonialism, as another attempt of conquering and destroying their cultures by the West. That is, though on the one hand many may welcome the benefits of globalization, they feel threatened by the hidden cultural invasion by the dominant players of globalization. Influence on local values and cultures may happen through consumer goods and life-style. Many in India seem to fear that globalization is a threat to the values of Indian culture, especially those regarding family and sexual life and ethics. This fear is heightened by the increasing reach of the global media, entertainment and tourism industry. "The increasing reach of the global media, entertainment, and tourism industry is placing stress on traditional cultures and on the values, sense of identity and solidarity of local communities."[31] For example, if you ask an Indian why divorce rate or promiscuity or pre-marital sex is on the increase in India in recent years, usually the immediate reply would be that it is the influence of the Western culture.[32] This fear of cultural invasion is also one of the reasons

com/news/-when-corruption-is-viewed-fuzzily-/783688/0, accessed on November 20, 2015.

30 Arundhati ROY, "Confronting Empire", *Outlook India.com*, January 30, 2003, (on-line) at http://www.outlookindia.com/article.aspx?218738#.T3rEnhKYxIU, accessed on March 4, 2012.

31 WORLD COMMISSION ON THE SOCIAL DIMENSION OF GLOBALIZATION, *A Fair Globalization,* no. 299, p. 68.

32 Personally I do not agree with this opinion. The West also had a culture of high sexual morality and family life, thanks to Christianity. The new culture that took hold of the Western society from the 1950s is not typically Western. It is a culture neither of the West nor of the East, but a culture created mainly by the media and the new market tyrants, motivated by the ideology of profit at any cost. It is true that this new culture began in the West, but it reaches everywhere. Shaji George KOCHUTHARA, "Sexuality: Changing Per-

behind the fight against Westernization/Americanization in the Islamic world and the increasing fundamentalist tendencies in many cultures and countries. To sell the products creating a sense of need in the consumers, to spread their values and life style which promote their business and to get easy access to societies, the proponents of globalization need to create a homogeneous culture, ignoring and even destroying the local cultures and their traditional value systems. Globalization, if it has to win the confidence of the people, has to avoid this colonial tendency: "The trust among people bound by common values and culture is the 'glue' which binds local institutions to undertake joint actions. This social capital is essential for development. Globalization can both strengthen and weaken social capital."[33]

"Cultural levelling and indiscriminate acceptance of types of conduct and life-styles" are harmful to the "profound significance of the culture of different nations, of the traditions of the various peoples, by which the individual defines himself in relation to life's fundamental questions."[34] The vision should not be of a global homogeneous culture, but a global community that accommodates the multitude of local cultures. It is pertinent to listen to what Pope John Paul II has said in this regard: "Globalization must not be a new version of colonialism. It must respect the diversity of cultures which, within the universal harmony of peoples, are life's interpretive keys. In particular, it must not deprive the poor of what remains most precious to them, including their religious beliefs and practices, since genuine religious convictions are the clearest manifestation of human freedom."[35]

I am not proposing that each culture is perfect in itself or that no culture should learn anything from others. Each culture has its own richness, as well as defects. To be enriched, each culture should be open to other cultures to learn from them. However, it should not be through domination or the levelling of cultures by external agencies. Respecting the uniqueness of cultures, globalization can strengthen the cultures through healthy dialogue rooted in solidarity.

6. Globalization in Solidarity with Ecology

An important aspect of solidarity is the solidarity with the nature. In the reckless search for profit, often the ecological balance of the planet and the limitedness of its resources are ignored. Unscrupulous exploitation of natural resources, destruction of the forests, flora and fauna without considering the needs of future generations, and technological developments that cause a burden on the future generations are in fact counterproductive. We are already experiencing the disastrous effects of global warming caused by the damage done to ecology. It will not be just to hold globalization responsible for the whole destruction done to ecology. The ecological crisis has roots in the development models and policies adopted in the last few decades. However, globalization has heavily intensified the trends that endanger ecology and has introduced new elements. Often, the multinational companies which manage to influence and even dictate government policies easily ignore the havoc done to ecology and future generations. Rapid growth of the economy, which is the demand and need of the market, requires rapid and major expansion of infrastructure and resource extraction. To be added to this is the encouragement

spectives", in *Moral Theology in India Today. The DVK Workshop on Moral Theology*, Bangalore: Dharmaram Publications, 2013, pp. 522–523.

33 WORLD COMMISSION ON THE SOCIAL DIMENSION OF GLOBALIZATION, *A Fair Globalization*, no. 310, p. 70.

34 CV 26.

35 JOHN PAUL II, "Address to the Pontifical Academy of Social Sciences" (27 April, 2001), # 4: *AAS* 93 (2001), p. 600.

of wasteful consumption, especially by the rich, without which the present model of the market cannot survive. This results in projects and processes with negative consequences for the ecology. Liberalization of trade has led to a rapid increase in exploitation of natural resources to earn foreign exchange, which has serious consequences for the traditional livelihoods and ecological balance in different regions. Norms to safeguard the ecology are sacrificed to make a 'friendly' climate for investment.[36] I shall give a few instances of the havoc done to ecology in the globalization period:

Export of marine products from India has risen from 139419 tonnes in 1990–1991 to 602835 tonnes in 2008–2009. It can be said to be a sign of development and economic gain. But at what cost? At the cost of serious ecological damage and disruption of the livelihoods of traditional fisher-folk and farmers. Studies have revealed that the social and environmental costs of shrimp aquaculture were 3.5 times the earnings. Moreover, as more and more areas are converted to shrimp farming, local fish that are the staple food of the local people are eliminated.[37]

With the liberalization of imports, India has become a major importer of hazardous and toxic wastes from industrial countries. Import of metal wastes is in several millions of tonnes annually. The quantity of imported waste in the computer industry also has increased dramatically. About 70% of e-wastes found in recycling units of Delhi were those dumped by industrial countries into India. For example, a company named Attero got permission to import 8000 tonnes of e-waste in 2009. This does not mean that only multinational corporations are responsible for the ecological destruction in India. Indian companies (especially the influential ones) follow suit. Another area of concern is tourism. The number of domestic tourists has increased from about 140 million in 1996 to 527 million in 2007, and that of foreign tourists from 2.29 million to 5.08 million.[38] Ecologically sensitive areas have been opened up for tourism. Moreover, a lot of construction, often violating all norms, have taken place in these areas, for creating a 'friendly' climate for investment in tourism industry. The recent flash floods in Uttarkhand, one of the North Indian states in the Himalayan region, in which thousands of people, mainly tourists/pilgrims, were killed is said to be a typical example of the disastrous effects of development in the name of pilgrimage/tourism without respecting ecology.[39] Extensive areas of land, especially in rural and forest areas, have been given for mining to national and multinational corporations, leading to the destruction of agricultural land and forest. Several bills have been passed by the governments (both state governments and the central government) which allow them to acquire the land belonging to farmers and tribals.

Bangalore, the city where I live, was known as the "Garden City" of India. Even today many use that name, but we would doubt whether it deserves it any more. Many would say that it has become a garbage city. In the last 15 years, the population of the city has tripled. Consequently, the city suffers from air and water pollution, frequent traffic blocks, lack of open space, scarcity of water and so on. In 1961, Bangalore had 262 water bodies (lakes and tanks). During 1973–2007, there was a decline of water bodies by 70.69%, most of it having taken place after 1992. Most of these water bodies were encroached on by big developers. Consequently, there is a decrease in depth of the ground water from 10–12 metres to 100–200 metres in the last 20 years.[40]

36 Ashish KOTHARI, "Globalization and Its Alternatives: A View from India", *Policy Matters* (18 November, 2011), pp. 177–179.
37 Cf. ibid, pp. 182–183.
38 Cf. ibid, pp. 184–190.
39 Though the officially confirmed death toll is around one thousand, even many agencies, government officials and ministers have said that the real number of deaths could be between 10000 and 15000.
40 Cf. Saji Mathew KANAYANKAL, "Where Do We G(row)o? A Critique on 'Development' from an Ecological and Ethical Perspective", in *Moral Theology in India Today. The DVK Workshop on Moral Theology*, ed. Shaji George Kochuthara, CMI, Bangalore: Dharmaram

Evidently, these are not problems that India alone faces.[41] Unbridled competition and unscrupulous demands in the market lead the profit-motivated national and multinational corporations in any part of the world to the exploitation of natural resources and developmental works at the cost of the environment. However, the developing and poor nations are more severely affected. Globalization has given easy access to many multinational corporations to the developing and poor countries, where they are not constrained by standards and restrictions which they have to abide by in their home countries.

There is no doubt that we need development and a 'friendly' atmosphere for investment both by national and multinational corporations. To meet the growing demands and to compete with the global market, we also need to extract the natural resources available. The pertinent question would be, 'To what extent are we entitled to exploit the natural resources?' The answer depends on the sustainability of the ecological system, the genuine needs of human society, respect for the whole of nature and the needs of the present as well as future generations. Needs of the market and profit motive should not become the only criteria for the decisions to make use of the natural resources and development. There is a growing awareness that, "Respect for nature requires globalization to be ecologically sustainable, respecting the natural diversity of life on earth and the viability of the planet's ecosystem, as well as ensuring equity between present and future generations."[42] However, big business enterprises, which are motivated only by profit, together with corrupt politicians and officials ignore or violate the norms to safeguard the ecology, defeating the demands for sustainable development. "A development which is driven by greed, profit for the few and unbridled search for luxury, can only lead to the destruction of the environment and ultimately of humans themselves. Sustainable development takes account of environmental preservation."[43]

Pope Benedict XVI, in his encyclical *Caritas in Veritate* (further only CV) underscores that the developmental model of globalization should be aware of the fact that "Environment is God's gift to everyone, and in our use of it we have a responsibility towards the poor, towards future generations and towards humanity as a whole."[44]

Two important concerns need to be mentioned here:

1. Solidarity and justice in the use and distribution of energy resources. CV points out that hoarding of non-renewable energy resources by some States, power groups and companies poses a grave obstacle to development in poor countries. CV urges the international community "to find institutional means of regulating the exploitation of non-renewable resources, involving poor countries in the process, in order to plan together for the future."[45] It is also necessary to allot more funds for research into alternative sources of energy. Somehow many countries are still reluctant to invest in alternative energy sources. For example, even after the Fukushima Nuclear Plant tragedy following the earthquake on 11 March 2011, India is going forward with the plan of installing a number of nuclear power plants. There have been violent protests and

Publications, 2013, pp. 370–372.

41 For example, Randy J. C. ODCHIGUE narrates in his article the disastrous effects of indiscriminate mining in Philippines ("Recasting Christian and Cultural Resources for Environment and Sustainability", *Asian Horizons* 6, 2 (2012), pp. 271–286. Similarly Finomo Julia AWAJIUSUK shows the degradation of the Niger Delta in recent years ("Genesis 1:26–28 – A Panacea for Environmental Degradation in Niger Delta, Nigeria", *Asian Horizons* 6, 2 (2012), pp. 248–260).

42 WORLD COMMISSION ON THE SOCIAL DIMENSION OF GLOBALIZATION, *A Fair Globalization*, no. 41, p. 8.

43 Julian SALDANHA, SJ, "From Garden to City", *Asian Horizons* 6, 2 (2012), p. 266.

44 CV 48.

45 CV 49.

opposition from people in different places, as many would lose their habitat and livelihood. A typical example is the protest against the Koodankulam Power Plant in the state of Tamil Nadu. Many are apprehensive of the government's stubbornness in moving forward with such projects which cause a lot of damage to ecology for hundreds of years, while India has rich possibilities of making use of solar energy, wind energy and many other alternative sources. Many doubt whether the government is acting under the pressure of multinational groups and countries which install such huge power plants.

2. There is a "pressing moral need for renewed solidarity, especially in relationships between developing countries and those that are highly industrialized."[46] This solidarity also demands lowering of energy consumption from the part of the technologically advanced societies. Thomas Pogge points out that "wealthy countries contribute disproportionately to global pollution and yet they are allowed to enjoy the benefits of their polluting activities without compensating the poor who bear the brunt of the hazards of pollution." The poor are more vulnerable to health risks and dangers of climate change wrought by pollution. According to a Global Humanitarian Forum report, climate change causes $125 billion in economic losses annually and 300000 deaths, of which 99% are in less developed countries.[47] Solidarity requires that the developed nations, who are more responsible for the ecological damage bear in a proportionate manner the duty to compensate the damage done.

Solidarity with nature is in fact a global responsibility, "for it is concerned not just with energy but with the whole of creation, which must not be bequeathed to future generations depleted of its resources."[48] Thus, solidarity with nature, besides being necessary for safe and healthy life today, implies a responsibility to the future generations.

7. Globalization in Solidarity: a Few Proposals

Globalization, if it should lead to real development, should be based on solidarity. Some of the proposals given by experts and world leaders in this regard may be helpful:[49]

1. Goods are to be shared without excluding anyone, without some hoarding them depriving others of the right to own them. This is one of the basic principles to ensure solidarity both in the international and intra-national levels. Fossil fuels and other non-renewable energy sources must be available to all nations, and unjust conditions in their production and distribution as well as arbitrary control over the regions rich in fuel deposits should be avoided.
2. International organizations should ensure just prices in trade. On essential goods subsidies are to be granted to poor nations. Similarly, poor sections within the nation are to be offered special subsidies. India, for example, had the system of granting subsidies to the poor. Since the introduction of the neo-liberal economic system, a number of subsidies were cut, especially under the pressure of IMF, WTO and other such organizations. It is claimed that subsidy system slows down the economic growth. However, it is paradoxical that to save big national and multinational companies, billions of rupees are written off. Often, the loss to the economy

46 Ibid; cf. JOHN PAUL II, *Message for the 1990 World Day of Peace*, no. 13.
47 Cf. Thomas POGGE, "Transcending the Washington View of Development", p. 93.
48 CV 50.
49 Here mainly we refer to some of the proposals given by Pope John PAUL II ("From the Justice of Each Comes Peace for All"), Oscar Andres Cardinal Rodriguez MARADIAGA ("The Catholic Church and the Globalization of Solidarity") and Thomas POGGE ("Transcending the Washington View of Development"). Please note that these or similar suggestions have been given by many experts and world leaders.

in writing off the debt of the multi-million companies is much more than the subsidies granted to the poor. Preferential choice for the poor is an essential element of solidarity.

3. Specially to be mentioned is the obligation of the developed/industrialized countries to help the poorest. Moreover, in most cases this is a demand of justice of restitution, that is, a compensation for unjustifiable exploitation that many poor countries had to undergo in the past. Without generous assistance many such countries are unable to develop, as they still do not have the basic facilities and infrastructure. However, this assistance should not be on conditions which enslave them further.
4. Another important aspect of solidarity to be considered is regarding the external debt of the poor nations. Besides being backward, most of the poor nations are over-burdened by huge external debts which hinder their development. Moreover, these debts often compel them to accept exploitative conditions by rich nations and multi-national corporations, resulting in further underdevelopment. Unless the rich nations are willing to express their solidarity with the poor nations by cancelling their external debts (or at least writing off a considerable amount of it), practically it will be impossible for these nations to find the path of development.[50]
5. On the one hand, international organisations like UN, WTO, IMF, etc. are rendering great services in promoting peace and helping poor nations to progress. However, it is not rare that these organisations serve the interests of the rich and the powerful, sometimes even sidelining the needs and rights of the poor countries. These organisations have to become more representational, promoting justice to all, especially to the poor and weaker nations. The present structure of the UN Security Council cannot be considered democratic and hence needs to be reconsidered if its role and function has to be more effective. Similarly, the structure, membership and role in international bodies like WTO and IMF have to be reformulated, if they are to ensure solidarity with the poor and the weaker nations and peoples.
6. Patent regulations, which control the production of essential goods and their prices are to be reconsidered.[51] This is acutely felt in the case of life-saving and essential medicines. While respecting the right of the inventor and producer for just profit, patent regulations should become sensitive to the needs of the people, especially of the poor. The historic ruling given by the Supreme Court of India, rejecting the petition by Novartis, and allowing the domestic companies to continue to make copycat versions of the drug Gleevec (Glivec), gives new hope to the poor. Whereas Gleevec may cost $70,000 a year, the Indian generic versions cost less than $2,500 a year.[52] Evidently, such steps may be resisted by the multi-national corporations. But, they are necessary steps not to exclude the poor and the less privileged from the benefits of development.
7. Banking and credit systems have to become more accessible to the poor at affordable interest rates. Otherwise, their financial condition will be affected further and they will be marginalised from the benefits of economic progress.
8. Governments and NGOs should work together to ensure sustainable development, respecting the ecological conditions of the regions concerned. More investment should be made in developing alternative energy sources.

---

50 Cf. Rajesh MAKWANA, "Cancelling Third World Debt", February 2006, (on-line) at http://www.stwr.org/aid-debt-development/cancelling-third-world-debt.html, accessed on November 20, 2015.

51 To understand the extent to which patent regulations are misused for business motives, it is enough to consider the dispute over the patent for turmeric, a traditional spice and medicine used in India for thousands of years (cf. http://www1.american.edu/ted/turmeric.htm). Another example would be the dispute on patent for neemtree, a medicinal tree (cf. http://www1.american.edu/TED/neemtree.htm). There were also attempts to obtain patents for Basmati rice and such traditional crops.

52 Cf. Gardiner HARRIS and Katie THOMAS, "Low-Cost Drugs in Poor Nations Get a Lift in Indian Court", *New York Times* (April 1, 2013), (on-line) at http://www.nytimes.com/2013/04/02/business/global/top-court-in-india-rejects-novartis-drug-patent.html?pagewanted=all&_r=0, accessed on November 20, 2015; Sakthivel SELVARAJ, "Patent Justice", *The Hindu* (April 7, 2013), (on-line) at http://www.thehindu.com/news/national/patent-justice/article4588895.ece, accessed on November 20, 2015. Thomas Pogge's article referred to above will be very helpful regarding the patent regulations regarding drugs.

9. Globalization should respect the cultures and religions of people without imposing its 'homogeneous' culture.

8. Concluding Remarks

Although written a few years before the onset of globalization, *Gaudium et Spes* visualized a globalized world, where different peoples and nations are interconnected, based on the principles of justice, solidarity and sharing. Subsequent Church documents have continued this vision of globalization. In recent decades Papal documents, other official Church documents and theologians have addressed directly the reality of globalization.

As an ideal of interconnectedness of peoples, nations and cultures, globalization offers great possibilities. To realize this, globalization has to be rooted in the principle of solidarity, especially with the poor, the cultures and the ecology. Globalization should not be first about money, market or competition, but about people and their interconnectedness in a world which has to become one human family. Economic prosperity will lead to long-lasting peace and development only if it ensures justice to all.

Gaudium et spes, Globalization and the Developing World

Abstract

In its current meaning, the concept of "globalization" had its origin in 1970s. However, *Gaudium et spes* visualizes the need of an interconnected world, where all are related to each other in fraternity and solidarity. This paper, drawing inspiration from the constitution *Gaudium et spes* and subsequent Church documents, analzes globalization, especially from the perspective of the developing world. As an ideal of interconnectedness of peoples, nations and cultures, globalization offers great possibilities. To realize this, globalization has to be rooted in the principle of solidarity, especially solidarity with the poor, the cultures and the ecology. Globalization should not be first all of about money, market or competition, but about people and their interconnectedness in a world which has to become one human family. The human person must be at the centre of globalization. Economic prosperity will lead to long-lasting peace and development only if it ensures justice to all.

Keywords: globalization, developing world, India, Catholic social teaching, solidarity, Gaudium et spes

Contact
Assoc. Prof. Shaji George Kochuthara
Pontifical Athenaeum of Theology, Philosophy and Canon Law (Dharmaram Vidya Kshetram)
560029 Bangalore, India
kochuthshaji@gmail.com

Křesťansko-muslimské vztahy po II. vatikánském koncilu

Luboš Kropáček

Úvod

Připomínka půlstoletí, jež uplynulo od II. vatikánského koncilu, podněcuje v nových podmínkách s novou energií k přemýšlení a diskusím o způsobu a míře naplnění koncilního záměru *aggiornamenta*: otevřít církev současnému světu. Dosavadní vnitrocírkevní i široce rozvolněné všeobecné diskuse o významu koncilu jako zásadního mezníku v dějinách církve zaznamenaly jak potěšené ohlasy, tak různě vyhrocovanou skepsi. Při připomínce 40. výročí Benedikt XVI., tehdy vlastně ještě v počáteční fázi svého pontifikátu, v promluvě o Vánocích roku 2005 označil pro diskurz o koncilu za nepřiměřené hovořit v intencích hermeneutiky „zlomu a diskontinuity" a vyslovil se pro pojetí „hermeneutiky reformy", v níž kontinuitu a diskontinuitu můžeme vnímat ve vzájemné souhře.[1] Jejich míra se ovšem v různých rovinách liší. Tento pohled můžeme jistě přijmout a propracovat v tématu, kterým se zabýváme v tomto příspěvku. Evidentní změnu přinesly nepochybně dokumenty přijaté v závěru posledního roku koncilu, tedy zvláště pastorální konstituce *Gaudium et spes* (schválená 7. 12. 1965) a několik týdnů před ní Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate* (schválená 28. 10.). Na ni, na její působení a na její trvající výzvu ve stále propojenějším kulturně a nábožensky pluralitním světě se zde zaměříme.

Poselství koncilu

O motivech a postupu reformního myšlení koncilu ohledně vztahu k jiným náboženstvím jsme vcelku dobře informováni z bohaté dokumentace. Výchozí podnět přineslo rozhodnutí Jana XXIII. očistit církevní učení a velkopáteční liturgii od protižidovských prvků, které mohly v minulosti přiživovat antisemitské tendence s jejich hrůzným vyústěním v holokaustu. Na tomto poli šlo skutečně o reformní rozchod s tradicí a nové zhodnocení vztahu k židům. Od koncilu je církev vnímá s úctou jako „lid Staré smlouvy" nebo „starší bratry ve víře".[2] Sounáležitost původu a inspirace obou biblických částí, tedy jednotu obou Zákonů, potvrdil koncil věroučnou konstitucí *Dei verbum* (konstituce byla přijata 18. 11. 1965; o sounáležitosti hovoří článek 16). K přátelskému

1 Srov. BENEDIKT XVI., Weihnachtsansprache, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Kurt Kardinal KOCH, Augsburg: St. Ulrich, 2012, s. 9–19.

2 Podrobnou analýzu koncilních jednání o judaismu a jejich dalších implikací nabízí článek: Jan-Heiner TÜCK, Das Konzil und die Juden, *Religionen unterwegs* 3/2015, s. 9–15.

dialogu s lidem Staré smlouvy vyzval v tomto duchu nedávno také papež František ve své apoštolské exhortaci *Evangelii Gaudium*.[3]

Na koncilu, za mezinárodní situace trvalého izraelsko-arabského napětí, podnět přijmout dekret přívětivý pouze k židům narazil nejprve na vážné potíže. Návrh byl pod arabským tlakem stažen; bylo zřejmé, že by se nepříznivě odrazil i na situaci blízkovýchodních křesťanů. Po dramatických jednáních vykrystalizovaly snahy rozšířit téma do obsažnější perspektivy vztahu církve k nekřesťanským náboženstvím. Takové obecnější pojetí se jistě dobře srovnávalo s koncilní snahou o otevřený vztah k soudobému světu, jak jej ve finální podobě vyjádřila *Gaudium et spes*. Vedle judaismu nabylo na významu – politickém i teologickém – také vyjádření k islámu.

Nepřehlédnutelnou roli tu nepochybně sehrál papež Pavel VI. O třetím monoteistickém náboženství byl dobře informován už v období, kdy s ním jako s milánským arcibiskupem udržoval přátelské styky orientalista, průkopník křesťansko-muslimských vztahů Louis Massignon. Pavel VI. již v prvním roce svého pontifikátu, v lednu 1964, navštívil Svatou zemi, a zahájil tak novou tradici papežských zahraničních cest. V Betlémě vedle tamních křesťanů oslovil přátelsky také muslimy a židy jako věřící v jediného, pravého a živého Boha, Boha Abrahamova. Toto pojetí adorace jediného, tedy téhož Boha, k němuž se hlásí muslimové stejně jako my, není ovšem zcela jednoznačně přijímáno ani v různých křesťanských církvích, ani u všech katolických teologů. Objevují se i výhrady před společným označením tří monoteismů za „abrahamovská náboženství".[4] Formulace Pavla VI. zní: „(spolu) s námi uctívají Boha" (*nobiscum Deum adorant*). Použil ji v encyklice *Ecclesiam suam* a byla převzata do koncilní konstituce *Lumen gentium* do kapitoly o Božím lidu (článek 16) a později také do *Katechismu katolické církve* (č. 841).

Deklarace vyjádřila zásadní postoj již počáteční větou prvního ze dvou odstavců, které islámu věnovala: Církev na muslimy pohlíží s úctou. Tento postoj text dále vysvětluje shodou nebo značnou blízkostí učení a způsobů zbožnosti křesťanů a muslimů a vyzývá k rozchodu s minulými rozbroji a ke snaze o vzájemné porozumění a spolupráci pro pozitivní cíle. Je namístě podtrhnout, že vstřícná vybídnutí hovoří o muslimech, jde tedy o dobré vztahy k lidem jiné víry, kteří spolu s námi sdílejí stvořený svět, a dodejme, že dnes – půlstoletí po koncilu – představují již 1,6 miliardy našich současníků. Deklarace se nikde nezmiňuje o Koránu ani o prorockém poslání Muhammada, tedy o teologických tématech, kde si strany mohou v dialogu přiznat pouze rozdílnost svých názorů. Koncil se tu hlubším teologickým sondám či konstrukcím – stejně jako u dalších nekřesťanských náboženství – vyhnul. Neprosadily se například myšlenky o zvláštní izmaelovské linii dějin spásy, které propracovával libanonský profesor na pařížském Institut catholique, Abbé Michel Hayek.[5] Deklarace však v poznámce pod čarou připomíná dopis papeže Řehoře VII. (z roku 1077) alžírskému knížeti Al-Násirovi s uznáním, že vyznáváme jediného Boha, i když různými způsoby.[6]

Tato jediná reference – mimochodem z doby, jejíž duchovní klima o dvě desetiletí později dramaticky poznamenalo první křížové tažení – změkčuje jen zlehka silněji vnímaný názor, že koncil vnesl do vztahu církve k muslimům naprostý přelom. Bývá označován za kopernikánský obrat.

3 Srov. FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium*, Praha: Paulínky, 2014, 248 a následující. Dále v textu pouze EG a číslo příslušného oddílu.
4 Srov. Rémi BRAGUE, *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších,* Brno: CDK, 2011
5 Srov. Luboš KROPÁČEK, Rané křesťanství a vznik islámu, *Teologické texty* 4/1999, s. 110–113. Článek uvádí bibliografii Hayekových monografií o Izmaelově, tj. arabské, paralelní cestě ke starozákonním dějinám spásného úsilí a očekávání.
6 Srov. *Dokumenty II. vatikánského koncilu,* Praha: Zvon, 1999. Deklarace Nostra aetate 3.

Dějiny křesťansko-muslimského dialogu znají samozřejmě i další vlídné snahy – od Františka z Assisi přes *De pace fidei* Mikuláše Kusánského po misijní názor 19. století, že islámský monoteismus může v asijském a africkém prostředí připravovat půdu pro evangelizaci. *Nostra aetate* nicméně přinesla zcela nový obecný přístup odpovídající potřebám úplně nové doby. Její turbulence vystavily snahy o dialog těžkým zkouškám, jejichž další variace a výsledky zůstávají otevřeny.

Křesťanské iniciativy

Snahy uvádět ducha koncilu do života začínaly hned za jeho trvání. Již v roce 1964 byl v římské kurii založen Sekretariát pro nekřesťany, později (roku 1988) přejmenovaný na Pontifikální radu pro dialog mezi náboženstvími. Jeho sekce pro islám vydala *Orientace pro dialog mezi křesťany a muslimy* (Řím, 1969), v pozdějších aktualizovaných prohloubených verzích vydávané v početných překladech do evropských i východních jazyků.[7] Do Říma byl přenesen Pontifikální ústav arabistiky a islamistiky (*PISAI*). Ústav založili původně v Tunisu roku 1926 „bílí otcové", tedy řád zaměřený na misijní činnost v Africe; nyní v Římě mohl i díky osobní péči Pavla VI. rozvinout bohatou badatelskou a osvětovou činnost věnovanou obecně křesťansko-muslimským vztahům. Z vynikajících osobností *PISAI* a rozvíjeného dialogu uveďme alespoň autora *Orientací* Maurice Borrmanse. V obdobném duchu zaměřila směrem k dialogu aktivní činnost také Světová rada církví (se sídlem v Ženevě) rozsáhlou iniciativou nazvanou *Dialogue with People of Living Faiths.* V původní verzi ze 70. let se k „vírám" (*faiths*) přidávalo ještě *ideologies*, neboť dialog směřoval i k lidem podrobovaným marxistické indoktrinaci.

Praktické poznatky a zvláště pak zkušenosti s rychle rostoucí přítomností muslimských menšin v evropských zemích ukázaly na živou potřebu ekumenické spolupráce křesťanů všech církví a denominací. Prospěšně se projevila ve společných iniciativách římskokatolické Rady evropských biskupských konferencí (CCEE) a Konference evropských církví (KEK), sdružující pravoslavné, protestantské, anglikánské, starokatolické a nezávislé církve. Významným dokumentem pro jejich spolupráci v Evropě se stala *Charta Oecumenica*, podepsaná o Velikonocích 2001.[8] Ve své 11. kapitole hovoří o úsilí posilovat křesťansko-islámský dialog, hovořit spolu o víře v jediného Boha a o lidských právech. Spolupráce CCEE a KEK měla již v té době dobré zkušenosti z činnosti společného, paritně složeného výboru pro „Islám v Evropě". Ten za svého působení v letech 1987–2003 vypracoval řadu studijních dokumentů a doporučení na pomoc církvím k porozumění a kultivaci jak postoje k novým muslimským sousedům, tak vlastní pastorační práce v kulturně pluralitní Evropě.[9]

Dialog se postupně rozvinul v řadě podob od místních iniciativních forem rozhovorů a spolupráce až po ustavení kontaktů na vysoké reprezentativní úrovni, jakou představují na křesťanské straně Svatý stolec nebo Světová rada církví a u muslimů třeba káhirský al-Azhar nebo íránský šíitský Qom. Vznikla významná dokumentační a badatelská centra na národní církevní úrovni (jako CIBEDO ve Frankfurtu nebo CADR v Miláně) i mezinárodní a mezináboženská (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien). Všechna setkání a kroky ke vzájemnému lepšímu poznávání

7 Např. Maurice BORRMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris: Cerf, 1981 a další vydání.

8 *Charta Oecumenica. Guidelines for the Growing Cooperation among the Churches in Europe*. Za KEK ji podepsal metropolita Jéremie a za CCEE kardinál Miloslav Vlk ve Štrasburku 22. 4. 2001. Následně byla publikována ve všech evropských jazycích, včetně češtiny.

9 Některé poznatky z práce v tomto výboru vyšly česky v článku Luboš KROPÁČEK, Křesťané tváří v tvář islámu v současné Evopě, *Teologické texty* 5/1999, s. 158–161.

a vztahům pečlivě sleduje od roku 1975 revue *Islamochristiana*, vydávaná římským PISAI. Velký ohlas měly přirozeně postoje a cesty Jana Pavla II., zvláště projev k marocké mládeži na stadionu v Casablance (19. 8. 1985) a mnohonáboženské modlitební mírové shromáždění v Assisi (roku 1986). S ještě větším důrazem je papež opakoval v lednu 2002 v návaznosti na Fórum náboženských představitelů ve Vatikánu, svolané s cílem mírnit vystupňované projevy nepřátelství mezi Západem a muslimským světem po teroristických útocích v září 2001.[10] Obecně lze říci, že křesťanské iniciativy nacházely na muslimské straně partnery mezi částí duchovenstva, v některých institucích a zvláště pak mezi liberálními intelektuály. Některé iniciativy vyšly již v 70. letech přímo z muslimské strany, zvláště z Tunisu nebo z Ammánu, kde se o dobré mezikulturní vztahy po řadu let zasazuje princ Hasan bin Talál.[11] Zajímavé ohnisko dobré vůle z vícerých stran vzniklo na historické půdě v andaluské Córdobě.[12] Dobré snahy z křesťanské i muslimské strany naráží bohužel na radikalizaci protizápadního extremismu v muslimských zemích, živící obdobnou radikalizaci islamofobie a růst protimuslimských nálad a stran v Evropě.

Radikalizace v muslimském prostředí

V 60. letech, k jejichž přívětivému duchovnímu klimatu patřil II. vatikánský koncil, převažovaly v muslimském světě trendy kulturní konvergence se Západem. Jako dominantní se uplatňovaly myšlenky nacionalismu, zvláště arabského, a také vlastních podob socialismu nebo smíšených ekonomik a nášlapů k demokracii. Orientační zlom přinesly bolestné porážky arabských zemí v šestidenní válce s Izraelem (1967) a Pákistánu ve válce s Indií, spojené s odtržením Bangladéše (1971). Rozmohl se zahořklý názor, že cizí, zvláště západní a obecně postkřesťanský svět se v osudových krizích vždy postaví na stranu nepřátel; je tedy nutné odmítnout jakékoliv cizí ideologie a opřít se výhradně o vlastní hodnoty, jaké ztělesňuje islám. Myšlení tohoto rázu vyzrávalo po celá 70. léta a celosvětovou pozornost na sebe strhlo událostmi v roce 1979: triumfem islámské revoluce v Íránu, obsazením Velké mešity v Mekce ozbrojenými povstalci v den, kdy se v islámském lunárním kalendáři začínalo psát 15. století, a na závěr roku v prosinci sovětským vpádem do Afghánistánu, který rázem rozmetal velkou část z pozic a iluzí, jichž do té doby dosáhlo sovětské vábení muslimských zemí.

V dalším desetiletí se na půdě Afghánistánu zrodila myšlenka globálního džihádu proti jinověrecké okupaci, přenesená nadále do dalších konfliktů mezi muslimskými populacemi a cizími politickými zájmy. Zástupné dopady tehdejší studené války uvedly na 15 let do občanské války Libanon (1975–1990); země, která se zdála nabízet výborný terén pro křesťansko-muslimský dialog, byla naopak pod klamnými konfesními nálepkami rozvrácena činiteli bipolárního rozdělení světa a stále neřešeného izraelsko-palestinského konfliktu. Nové typy rozdělení vykrystalizovaly záhy po konci studené války (1989/90) do nových teoretických paradigmat, v nichž byl jako hrozba na místo zhrouceného komunismu dosazen radikální islám. Francis Fukuyama, nadše-

10 Papežská rada pro mezináboženský dialog publikovala závěry shromáždění v Assisi ve sborníku *Peace*: A Single Goal and a Shared Intention: Forum of Religious Representatives (Vatican City, 23. 1. 2002), Day of Prayer for Peace (Assisi, 24. 1. 2002), Vatican City: Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 2002.

11 Princ Hasan, mimochodem častý účastník Havlových konferencí Fórum 2000 v Praze, publikoval věcně a irenicky pojatý přehled křesťanských církví na arabském Blízkém východě: El Hassan Bin TALAL: *Christianity in the Arab World*, Royal Institute for Inter-Faith Studies: Amman / London, 1995. Český překlad by měl vyjít v roce 2016.

12 V letech 1974, 1977, 1986 a 1987 se Córdoba stala dějištěm kolokvií. O rozvoj mezikulturního centra v Córdobě se po nějakou dobu snažil Roger Garaudy, který po období svého hledání na poli marxismu a křesťanství konvertoval k islámu (1982) a diskreditoval se relativizací holokaustu; zemřel v roce 2012.

ně oslavující celosvětový triumf liberální demokracie,[13] označil pouze Čínu a muslimský svět za enklávy odlišnosti; muslimskou nazval „říší hněvu" (*empire of resentment)* zahořklou tím, že si nedokázala udržet své tradiční hodnoty, ani si do světového soupeření úspěšně osvojit nové. O pár let později představil Samuel Huntington své vlivné schéma pluralitního světa civilizací, ustavených kolem svých náboženských jader, a potenciality jejich střetu.[14] Velkou pozornost přitom věnoval islámské civilizaci, kterou chápal jako odvěkého rivala a hrozbu pro Západ. Fakticky před mezicivilizačním konfliktem varoval, senzacechtivá média se však lačně chápala všech zpráv o konfliktech v muslimském světě a na jeho pomezí a představovala je jako naplnění předtuchy. Teroristické útoky z 11. září 2001 jako by zlým prognózám dávaly za pravdu.

Současná situace

V muslimských společnostech již zhruba po dobu celé generace pokračuje a dnes se zřetelně dále vyostřuje polarizace. K jejímu obecnému pozadí patří nepochybně trvající, byť v posledních letech zmírněný populační růst a spolu s ním také růst bohatství, možností a aktivity ropných monarchií, zvláště Saúdské Arábie s jejím přísným, puritánským a zároveň silně asertivním pojetím islámu. Tendence požadovat přísnou reglementaci života po vzoru „ctihodných předků" (*as-salaf as-sálih*) ze 7. století, tedy proudy *salafíje,* vyvíjejí zlý tlak na věřící, kteří si přejí více volnosti pro život ve světě 21. století. Polarizační tlaky a protitlaky sílí až do násilných konfliktů, v nichž se odrážejí a dále působí dopady mezinárodního dění. Radikalizaci podpořily tendence ke globálnímu džihádu za latentní války v Alžírsku a po rozpadu Jugoslávie v Bosně; na vyzkoušené precedenty pak navazují s většími možnostmi a efektivitou války v dalších rozvrácených zemích: v Somálsku, Iráku, Sýrii, Libanonu, Jemenu i jinde. Vážné nebezpečí představují také radikální islamistické proudy v severní Nigérii, v současnosti představované hlavně teroristickým seskupením Boko Haram. Velký prostor globálnímu džihádismu dává dnes územně ukotvený tzv. Islámský stát na severu Iráku a Sýrie (ISIS, Dá'iš). Ve všech případech radikálové v rétorice i děsivě brutální praxi vystupují nepřátelsky proti křesťanům. V tomto směru překračují meze, které kdysi ustavili „ctihodní předci" (*salaf*). Křesťané v muslimských zemích – převážně označovaní koránským *nasárá* („nazaretští") – jsou dnes vystaveni persekucím v historicky bezprecedentní míře.

Žádný muslimský stát neuznal brutální útvar ISIS. Svým členstvím v OSN a akceptací její Charty tyto státy *de facto* odložily středověké islámské pojetí světa a přijaly sekulární pluralitu jeho mezinárodních struktur. Zůstávají ale pozůstatky asymetrie ve vztahu státu a náboženství. Saúdská Arábie tak stále odmítá legalizovat na svém území křesťanskou bohoslužbu, zatímco západní státy v čele s USA se nesnaží přimět svého partnera k recipročnímu chování na poli náboženské svobody. Politické poměry nejsou křesťansko-muslimskému dialogu příznivé. Některá nadějná znamení nicméně lze rozpoznat. Patří k nim v první řadě solidární vystoupení nemalých počtů běžných muslimů vyjadřujících podporu křesťanským spoluobčanům vystaveným barbarskému jednání extremistů. Nedávno jsme byli svědky takovýchto projevů vůči egyptským Koptům; objevují se – vedle svých hrubých protikladů – také v Sýrii a Iráku.

Pozornost si samozřejmě zasluhují iniciativy muslimských duchovních autorit oslovující křesťanské církve otevřenými poselstvími. Značný ohlas měl *Common Word* z ramadánu 2007. Doku-

13 Srov. Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man,* London: Free Press, Penguin Books, 1992.
14 Srov. Samuel HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order,* New York: Simon and Schuster, 1996.

ment podepsalo 138 významných muslimských osobností z různých zemí; podle některých úvah měl zastřít podrážděné reakce, které o rok dříve následovaly po nevlídném pochopení přednášky Benedikta XVI. na univerzitě v Řezně. Dokument vychází z koránského verše „Vlastníci Písma! Pojďte ke slovu rovnému pro nás i pro vás...“ (3:64) a vyzývá křesťany a židy ke společnému přemýšlení a jednání v duchu služby jedinému Bohu. Užívá hojně pojmu láska, který je příznačný pro křesťanské přístupy, zatímco v islámu (mimo súfismus) je užíván podstatně řidčeji. V dalším roce (2008) navštívil saúdský král Abdalláh papeže ve Vatikánu, hovořil o míru mezi muslimy, křesťany a židy a vyzval k dialogu. Jako jeho principy vyzvedl odmítnutí rasismu, uznání rozdílů mezi lidmi, jež si zřejmě přál Bůh, a potřebu čelit společným výzvám ve světě poskvrněném materialismem, rozkladem rodiny a úpadkem morálních hodnot.

Krize islámského světa se za poslední léta zřetelně prohloubila. O válce v srdci islámu se hovoří již dlouho;[15] dnes již přerostla od názorových střetů ke krveprolévání. Silně a zároveň do vícerých stran se polarizují spory, kdo představuje pravý či autentický islám. Pomyslnému světovému společenství muslimů (*umma*) schází jednotící uznávaná autorita, její místo zaujímá Korán, vykládaný velmi různě až protikladně, a rozsáhlá tradice, nejednotná (rozdíly *sunna* – ši'a) a místy málo důvěryhodná. Střetávající se strany se navzájem exkomunikují (*takfír*). Definovat, kdo je muslim, se pokusili významní duchovní představitelé muslimských zemí v letech 2004–2005 na základě iniciativy jordánského krále Abdulláha II., známé jako Ammánské poselství (*Risálat Ammán).* Vlídné a široce tolerantní znění dohodnutého dokumentu vydráždilo fundamentalisty na militantně využívaných sociálních sítích ke kaceřování „ammánismu“ či „ammánistů“. Označují je za výplod 72 sekt, jež budou podle známého *hadithu* uvrženy do věčného ohně. S takovou kletbou vystupuje dnes na webu CIFIA (*Correct Islamic Faith International Association*, krátce *sahih iman*), sdružující údajně 330 pravověrných islámských institucí se základnou v indickém Hajderábádu. Na politickou a válečnou rovinu pak jakékoliv snášenlivé postoje přenáší ISIS, al-Káida a spřízněné džihádistické organizace.

Útoky na muslimské osobnosti a proudy kaceřované za „nepravověrnost“ zahrnují i naprosté odmítání dialogu s nemuslimy. CIFIA v tomto směru odsuzuje jordánskou královskou iniciativu Amman Interfaith Message z r. 2005, v níž jsou křesťané a židé označováni za věřící, a stavěni tak po bok muslimům. V Jordánsku se prý zvažuje také možnost pokládat za věřící i buddhisty. Vidíme tu, že radikální hroty dnešní islámské polarizace zavrhují jak vstřícný výklad Koránu, tak i praxi světlých období islámských dějin. Na opačném pólu se naopak rýsují možnosti dorozumění a spolupráce blízké představám našich koncilních dokumentů.

Tváří v tvář rozkolům v islámských společnostech je nezbytné vidět celou složitou situaci, pečlivě studovat a rozlišovat. S militantním pólem dnešního islamismu není dialog možný, s umírněnými proudy je naopak nesmírně potřebný. Důležitými tématy jsou svoboda náboženství a úcta k životu. Křesťanům připadá přitom úkol ochrany a prohlubování hodnot, jimiž v rychle se odvíjejících dějinách západního i jím ovlivněného širšího světa dokázali prodchnout ty nejlepší stránky dnešní moderní civilizace. Ochrana znamená odpor jak vůči islamistickým fanatikům, tak vůči těm, kdo jim v Evropě pro vlastní mocenské ambice přihrávají v jitření nenávisti, dávají za pravdu extremistickým výkladům Koránu a nezřídka přitom šermují hesly o evropských hodnotách, jež sami účelově deformují. Stačí si jen připomenout slova papeže Františka,[16] že autentic-

15 Srov. Gilles KEPEL, *Válka v srdci islámu,* Praha: Karolinum, 2006. Francouzský originál z r. 2004 nese titul začínající slovem *Fitna* – tak se v islámském dějepisectví označoval rozkol; první nastal již mezi sunnity a šíity.

16 EG 252–253.

ký islám nestraní násilí, a otevřený dopis, kterým jej za ně peskoval nizozemský islamobijec Geert Wilders.[17] Rakouští politikové se snaží podpořit pozitivní výklady, jimiž liberální muslimové a jejich teologicky vzdělaní duchovní představitelé hájí humánní tvář svého náboženství; cestu vidí v kvalitním studiu islámského duchovenstva na Vídeňské univerzitě.[18]

Na závěr zbývá říci následující: Současná vysoce vzedmutá přistěhovalecká vlna přicházející z muslimských zemí do Evropy působí výrazný růst kontaktů domácího obyvatelstva s muslimy. Již dnes je tato skutečnost zkouškou křesťanské opravdovosti, jež bude v dalším spolužití nepochybně pokračovat. Přijetí cizinců a ruka podaná ku pomoci potřebným mohou dialogem života posílit jak naši vlastní víru, tak její poznání a ocenění u těch, kdo k nám přicházejí.

Křesťansko-muslimské vztahy po II. vatikánském koncilu

Abstrakt

Předložený článek reflektuje vztahy mezi třemi velkými světovými náboženstvími vyznávajícími jednoho Boha – židovstvím, křesťanstvím a islámem – a jejich vývoj od II. vatikánského koncilu až po současnost. Připomíná, že koncil znamenal významný obrat v postoji katolické církve k druhým dvěma náboženstvím a povzbudil křesťany k jejich pozitivnímu nahlížení. Toto poselství je obsaženo zejména v pastorální konstituci Gaudium et spes a v deklaraci Nostra aetate. Článek ukazuje, jak se odkaz těchto dokumentů v následné praxi daří či nedaří realizovat. Informuje o iniciativách různým způsobem podporujících dobré vztahy, vzešlých ze strany křesťanů, ale také muslimů. Upozorňuje na to, že v současném světě, v němž dochází ve zvýšené míře k míšení kultur, nabývá mezináboženský dialog na významu a je třeba o něj nadále usilovat.

Klíčová slova: II. vatikánský koncil, konstituce Gaudium et spes, deklarace Nostra aetate, židovství, křesťanství, islám, mezináboženské vztahy

Kontakt na autora
Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc
Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta, Ústav Blízkého východu a Afriky
Celetná 20, 116 42 Praha 1
lubos.kropacek@ff.cuni.cz

17 Srov. © Geert WILDERS, Open letter ze dne 6. 12. 2013 (on-line), dostupné na: http://geertwilders.nl/index.php/in-english-mainmenu-98/in-the-press-mainmenu-101/77-in-the-press/in-the-press/1840-open-letter-to-his-holiness-pope-francis-by-geert-wilders, citováno dne 15. 10. 2015.

18 Viz Bundesgesetz über die äusseren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften – Islamgesetz 2015, § 24, Theologische Studien.

Christian-Moslem Relations after the Second Vatican Council

Luboš Kropáček

Introduction

Commemorating the half-century that has elapsed since the Second Vatican Council incites us in new conditions with new energy to reflection and discussions on the manner and extent to which the Council's intention of *aggiornamento* – opening the Church up to the contemporary world – has been fulfilled. The discussions so far, both intra-Church and broadly extended general ones, on the significance of the Council as a major landmark in church history have recorded both positive reviews and variously pointed out scepticism. When the 40th anniversary was commemorated, Benedict XVI, at that time in the early phase of his pontificate, in a Christmas 2005 exhortation, said that in discourse of the Council it is inadequate to speak in terms of a hermeneutic of "break and discontinuity" and advocated the conception of "hermeneutic of reform", in which continuity and discontinuity can be perceived in mutual interplay.[1] Of course, their extent differs at various levels. We can certainly accept this view and elaborate on it in the topic dealt with in this paper. An evident change was without doubt brought about by the documents adopted in the conclusion of the Council's last year, i.e., especially the pastoral constitution *Gaudium et spes* (ratified on December 7th, 1965) and several weeks before it the Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions *Nostra aetate* (ratified on October 28th). This declaration, its efficacy and the challenge it continues to pose in the evermore interconnected, culturally and religiously pluralist world is that our focus here.

The Council's message

We are quite well informed of the motives and procedure of the Council's reform thoughts concerning the relationship to other religions from the rich documentation. The starting point was brought by John XXIII's decision to cleanse Church doctrine and the liturgy of Good Friday of anti-Jewish elements that may have in the past nourished anti-Semitic tendencies with their horrific culmination in the Holocaust. In this field it was really a matter of reform parting with tradition and a new evaluation of the relationship to the Jews. Since the Council the Church perceives

1 Cf. BENEDICT XVI, Weihnachtsansprache, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform,* Kurt Kardinal KOCH, Augsburg: St. Ulrich, 2012, pp. 9–19.

them with respect as "people of the Old Testament" or "older brothers in faith".[2] The Council confirmed that the origin and inspiration of the two parts of the Bible belong together, i.e., the unity of the two Testaments, by the dogmatic constitution *Dei verbum* (the constitution was adopted on November 18th; their co-belonging is mentioned in article 16). Recently, Pope Francis in his apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* exhorted us in the same spirit to friendly dialogue with the people of the Old Testament.[3]

At the Council, in the international situation of constant Israeli-Arab tension, the initiative to adopt a decree friendly only to the Jews first met with serious problems. The proposal was withdrawn under Arab pressure; it was obvious that it would have negative repercussions in the situation of Christians in the Near East. After dramatic negotiations efforts to extend the topic to a more extensive perspective of the Church's relationship to non-Christian religions crystalized. Such a more general conception certainly was in good accord with the Council's striving for an open relationship to the contemporary world, as it was in its final form expressed by *Gaudium et spes*. Making a statement on Islam, besides Judaism, also gained significance – political and theological.

The part played by Pope Paul VI may without doubt not be overlooked. He was well informed on the third monotheistic religion already at the time when as Archbishop of Milan he cultivated friendly relations with the orientalist, pioneer of Christian-Moslem relations Louis Massignon. Already in the first year of his pontificate, in January 1964, Paul VI visited the Holy Land and in that way started a new tradition of papal foreign travels. In Bethlehem he addressed, besides the Christians there, the Moslems and Jews in a friendly manner as those who believe in the one, true, living God, the God of Abraham. However, this conception of adoring the only, i.e., the same, God whom the Moslems adhere to as we do is not unambiguously accepted whether in the different Christian churches or by all Catholic theologians. There are even reservations to labelling the three monotheisms "Abrahamic religions".[4] In Paul VI's words: "(together) with us they worship God" (*nobiscum Deum adorant*). He used them in the encyclical *Ecclesiam suam* and it was employed in the Council constitution *Lumen gentium* in the chapter on God's people (article 16) and later also in the *Catechism of the Catholic Church* (no. 841).

Already in the first sentence of the first of the two paragraphs devoted to Islam the declaration expressed a fundamental attitude: the Church regards Moslems with respect. The text further explains this attitude by agreement or significant closeness in Christian and Moslem doctrine and manner of piety and urges a departure from the past dissensions and effort at mutual understanding and cooperation for positive goals. It ought to be underlined that the friendly biddings speak of Moslems; it is therefore a matter of good relations with people of different faith, who share the created world with us, and let us say that today – half a century after the Council – they represent 1.6 billion of our contemporaries. The declaration nowhere mentions the Koran, nor the prophetic mission of Mohammed, i.e., theological topics where the parties in dialogue can only acknowledge the difference of opinion. The Council avoided deeper theological probes or constructions – as it did in the cases of other non-Christian religion. For example, ideas of a special

2 Detailed analysis of the Council's proceedings on Judaism and their further implications is offered by the paper: Jan-Heiner TÜCK, Das Konzil und die Juden, *Religionen unterwegs* 3/2015, pp. 9–15.

3 Cf. FRANCIS, *Evangelii gaudium*, 248 and following. Further, only EG and section number.

4 Cf. Rémi BRAGUE, *O Bohu u křesťanů a o jednom nebo dvou dalších,* Brno: CDK, 2011.

Ishmaelic line of the history of salvation elaborated by Abbé Michel Hayek,[5] a Lebanese professor at the Institut Catholique in Paris were not regarded. But in a footnote the declaration mentions a letter from Pope Gregory VII (of 1077) to the Algerian prince Al-Nasir acknowledging that we confess one God, though in different ways.[6]

This single reference – from a time whose spiritual climate two decades later was dramatically marked by the first crusade – softens only slightly the more strongly perceived view that the Council brought an absolute break in the Church's relationship to Moslems. It is sometimes labelled a Copernican turn. Of course, the history of Christian-Moslem dialogue knows other friendly efforts – from Francis of Assisi through Nicholas of Cusa's *De pace fidei* to the missionary opinion of the 19th century that in the Asian and African milieu Islamic monotheism can prepare the ground for evangelization. Nonetheless, *Nostra aetate* brought an altogether new approach corresponding to the needs of an altogether new period. Its turbulences have put efforts at dialogue to serious tests, whose further variations and results remain open.

Christian initiatives

Efforts to put the Council spirit in to practice began already while it was still in progress. Already by 1964 the Secretariat for Non-Christians was founded in the Roman Curia, later (in 1988) renamed to Pontifical Council for Interreligious Dialogue. Its section for Islam published *Orientations for dialogue between Christians and Moslems* (Rome, 1969), with later updated and elaborated versions published in numerous translations to European and Eastern languages.[7] The Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies (*PISAI*) was transferred to Rome. The institute was originally founded in Tunisia in 1926 by the "White Fathers", a congregation focusing on missionary activities in Africa; now in Rome it could, also due to the personal care of Paul VI, develop a rich scholarly and educational activity devoted to Christian-Moslem relations in general. Of the outstanding personalities of *PISAI* and the developed dialogue let us mention at least the author of the *Orientations* Maurice Borrmans. In a similar spirit the World Council of Churches (based in Geneva) actively focused on dialogue with the extensive initiative called *Dialogue with People of Living Faiths.* In the original version of 1970s "faiths" were mentioned along with "ideologies", since dialogue was also aimed at people subjected to Marxist indoctrination.

Practical knowledge and, especially, experience with the fast growing presence of Moslem minorities in European countries have shown the real need for ecumenical collaboration of the Christians of all churches and denominations. It proved beneficial in the shared initiatives of the Roman Catholic Council of European Bishops' Conferences (CCEE) and the Conference of European Churches (KEK) grouping together Orthodox, Protestant, Anglican, Old Catholic and independent churches. *Charta Oecumenica*, signed at Easter 2001,[8] became an important document for their cooperation in Europe. In the 11th chapter it speaks of the effort to sustain Christian-Is-

5 Cf. Luboš KROPÁČEK, Rané křesťanství a vznik islámu, *Teologické texty* 4/1999, pp. 110–113. The paper lists the bibliography of Hayek's monographs on Ishmael's, i.e., Arab, parallel path to the Old Testament history of salvational effort and expectation.

6 Cf. *Dokumenty II. vatikánského koncilu,* Praha: Zvon, 1999. Declaration Nostra aetate 3.

7 E.g. Maurice BORRMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris: Cerf, 1981 and other editions.

8 *Charta Oecumenica. Guidelines for the Growing Cooperation among the Churches in Europe.* For KEK it was signed by Metropolitan Jéremie and for CCEE by Cardinal Miloslav Vlk in Strasbourg on April 22nd, 2001. Subsequently it was published in all European languages, including Czech.

lamic dialogue, to speak together of faith in the one God and of human rights. The cooperation of CCEE and KEK had already at that time a good experience with the activity of the shared, equally composed Committee for "Islam in Europe". While it was active in 1987–2003 it worked out a number of study documents and recommendations to help churches understand and cultivate attitudes to the new Moslem neighbours, as well as proper pastoral work in the culturally pluralist Europe.[9]

The dialogue gradually developed in a number of forms, from local initiative forms of conversations and cooperation to establishing contacts at high representative level, represented on the Christian part by the Holy See or the World Council of Churches and on the Moslem part, e.g. by the al-Azhar in Cairo or the Iranian Shiite Qom. Important documentary and investigative centres were established at national church level (such as CIBEDO in Frankfurt or CADR in Milan), as well as at international and interreligious level (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien). All meetings and steps taken towards a better mutual understanding and relations have since 1975 been carefully monitored by the revue *Islamochristiana*, published by the Roman PISAI. Naturally, the attitudes and travels of John Paul II were widely acclaimed, especially his speech to the youth of Morocco at a stadium in Casablanca (August 19th, 1985) and the peace prayer meeting of many religions in Assisi (in 1986). The Pope repeated them with an even greater emphasis in January 2002 following the Forum of Religious Representatives in the Vatican, convoked with the goal of alleviating the escalated manifestations of enmity between the West and the Moslem world after the terrorist attacks of September 2001.[10] In general it is possible to say that Christian initiatives found partners on the Moslem part among some of the spiritual leaders, in some institutions and especially among liberal intellectuals. Already in the 1970s some initiatives came from the Moslem party, especially in Tunisia and Amman, where good intercultural relationships have for years been supported by Prince Hassan bin Talal.[11] An interesting hotspot of good will from a number of sides arose on historic ground in Andalusian Córdoba.[12] Unfortunately, good efforts on both Christian and Moslem part collide with the radicalization of anti-West extremism in Moslem countries, nourishing a similar radicalization of islamophobia and the growth of anti-Moslem moods and parties in Europe.

Radicalization in Moslem milieu

In the 1960s, to which the friendly spiritual climate the Second Vatican Council belonged, trends of cultural convergence with the West were prevalent in the Moslem world. Nationalist ideas were dominant, especially Arab nationalism, and also forms of socialism or mixed economies and steps towards democracy. An orientation break was brought by painful defeats of Arab countries in the Six-Day War with Israel (1967) and of Pakistan in the war with India, associated with the separation of Bangladesh (1971). The bitter view that in fatal crises the foreign, especially Western and generally post-Christian world will always take the enemy's part became widespread; it is therefore necessary to

9 Some of the findings of this Committee were published in Czech in the paper Luboš KROPÁČEK, Křesťané tváří v tvář islámu v současné Evopě, *Teologické texty* 5/1999, pp. 158–161.

10 The Papal Council for Interreligious Dialogue published the conclusions of the assembly in Assisi in the collection *Peace*: A Single Goal and a Shared Intention: Forum of Religious Representatives (Vatican City, January 23rd, 2002), Day of Prayer for Peace (Assisi, January 24th, 2002), Vatican City: Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 2002.

11 Prince Hasan, incidentally a frequent participant in Havel's conferences of Fórum 2000 in Prague, published a dispassionately and irenically conceived overview of Christian churches in the Arab Near East: El Hassan Bin TALAL: *Christianity in the Arab World*, Royal Institute for Inter-Faith Studies: Amman/London, 1995. A Czech translation is to be published in 2016.

12 In 1974, 1977, 1986 and 1987 Córdoba became the stage for colloquia. Developing an intercultural centre in Córdoba was for some time pursued by Roger Garaudy, who after a period of searching in the field of Marxism and Christianity converted to the Islam (1982) and discredited himself by relativizing the Holocaust; he died in 2012.

reject all foreign ideologies and rely exclusively on their own values, embodied by the Islam. Thought of this kind was ripening throughout the 1970s and captivated worldwide attention by the events of 1979: the triumph of the Islamic revolution in the Iran, occupation of the Great Mosque in Mecca by armed rebels on the day when the 15th century began according to the Islamic lunar calendar, and at the end of the year in December the Soviet invasion of Afghanistan, which instantly scattered a great part of the positions and illusions that the Soviet luring of Moslem countries had attained.

In the following decade the idea of global jihad against occupation by adherents of other faiths was born in Afghanistan, transferred further to other conflicts among Moslem populations and foreign political interests. Vicarious impacts of the Cold War brought Lebanon to civil war for 15 years (1975–1990); the country, which seemed to offer excellent terrain for Christian-Moslem dialogue, was on the contrary disrupted under false confessional labels by agents of bipolar division of the world and the as yet unsolved Israeli-Palestinian conflict. New types of division crystalized soon after the end of the Cold War (1989/90) into new theoretical paradigms, in which the position of threat was occupied by radical Islam, replacing the collapsed communism. Francis Fukuyama, enthusiastically celebrating the worldwide triumph of liberal democracy,[13] labelled only China and the Moslem world as enclaves of difference; he called the Moslem world an "empire of resentment", bitter because it had not been able to keep its traditional values, nor successfully master new ones for world competition. A few years later Samuel Huntington introduced his influential schema of the pluralist world of civilizations, established around their religious cores, and the potentiality of their clash.[14] In that he paid great attention to the Islamic civilization, which he conceived as an ancient rival and threat for the West. In fact he was warning of inter-civilization conflict, but the stunt-hungry media greedily grasped all news of conflicts in the Moslem world and its boundaries and presented them as fulfilment of a premonition. The terrorist attacks of September 11th, 2001 seemed to confirm the prognoses of evil.

Present situation

For already approximately a whole generation the polarization in Moslem societies has been progressing and continues to intensify even today. To its general background belongs without doubt the continuing - though in recent years moderated population growth and together with it also the increase in wealth - possibilities and activity of oil monarchies, especially of Saudi Arabia with its strict, puritan and at the same time strongly assertive conception of Islam. The tendency to require strict regulation of life according to the exemplar of "reverend ancestors" (*as-salaf as-sálíh*) from the 7th century, i.e., by currents of *salafíah,* put strong pressure on the faithful who wish to have more freedom for life in the world of the 21st century. Polarization pressures and counter-pressures intensify to violent conflicts, in which impacts of international events are reflected and continue to have effect. Radicalization has been supported by tendencies to global jihad during the latent war in Algeria and after the breakup of Yugoslavia in Bosnia; tested precedents are then followed by wars with greater possibilities and efficiency in other broken-up countries: Somalia, Iraq, Syria, Lebanon, Yemen and elsewhere. Radical Islamist currents in northern Nigeria, at present represented mainly by the terrorist group Boko Haram, also present a major danger. The so-called Islamic State, territorially anchored in the north of Iraq and Syria (ISIS,

13 Cf. Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man,* London: Free Press, Penguin Books, 1992.
14 Cf. Samuel HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996.

Da'ish) also gives great space to global jihadism. In all cases the radicals in their rhetoric as well as terrifyingly brutal practices are inimical to Christians. In this respect they cross the limits that had been set by the "reverend ancestors" (*salaf*). Christians in Moslem countries – mostly designated by the Quran expression *nasárá* ("of Nazareth") – are at present subject to persecution at a historically unprecedented measure.

No Moslem state has acknowledged the brutal formation of ISIS. Through membership in the UN and by accepting its Charter these states have *de facto* laid aside the medieval Islamic view of the world and accepted the secular plurality of its international structures. But remnants of an asymmetry in the state-religion relationship remain. Saudi Arabia still refuses to legalize Christian worship in its territory, while Western states headed by the USA do not try to get their partner to behave reciprocally in the field of religious freedom. The political conditions are not favourable to Christian-Moslem dialogue. Nonetheless, there are some hopeful signs to note. In the first place they are the solidary appearances of not small numbers of average Moslems expressing support to Christian co-citizens exposed to the barbarian behaviour of the extremists. Recently we have seen such manifestations towards the Egyptian Copts; they appear – besides their brute opposites – also in Syria and Iraq.

Initiatives of Moslem spiritual authorities addressing Christian churches with open messages are also worth attention. The *Common Word* of Ramadan 2007 was widely acclaimed. The document was signed by 138 outstanding Moslem personages of different countries; according to some it was to cover up the irritated reactions that had a year before followed after an unfriendly reception of Benedict XVI's lecture at the University in Regensburg. The document starts from the Quran verse "People of the Book! Come now to a word common between us and you…" (3:64) and exhorts the Christians and Jews to common thought and action in the spirit of serving the one God. It abundantly employs the term "love", characteristic of Christian approaches, while in Islam (apart from Sufism) it is used much less frequently. In the following year (2008) the Saudi king Abdallah visited the Pope in the Vatican, spoke of peace among Moslems, Christians and Jews and called for dialogue. As its principles he highlighted the rejection of racism, acknowledging differences among humans that God had apparently wished for, and the need to face shared challenges in a world blemished by materialism, disintegration of the family and the decline of moral values.

The crisis of the Islamic world has deepened conspicuously in recent years. There has long been talk of war in the heart of Islam,[15] today it has grown from opinion clashes to bloodshed. Disputes over who represents the true or authentic Islam have become strongly polarized and multi-sided. The intentional world Moslem community (*umma*) lacks an acknowledged unifying authority; its place is occupied by the Quran, interpreted in very different or even contradictory ways, and the extensive tradition is disunited (differences between *sunna – shiia*) and in places not very trustworthy. The clashing parties mutually excommunicate each other (*takfír*). Important spiritual representatives of Moslem countries have attempted to define who is a Moslem in 2004–5 following the initiative of the king of Jordan Abdullah II; this is known as the Amman Message (*Risálat Ammán).* The friendly and broadly tolerant wording of the agreed document irritated the fundamentalists on militantly used social networks to denounce "Ammanism" or "Ammanists".

15 Cf. Gilles KEPEL, *Válka v srdci islámu,* Praha: Karolinum, 2006. The French original of 2004 bears a title beginning with the word *Fitna* – a term denoting schism in Islamic historiography; the first had occurred between the Sunni and the Shiite.

They say they are the product of the 72 sects which, according to the well-known *hadith*, will be thrown to eternal fire. Such a curse is at present pronounced on the web of CIFIA (*Correct Islamic Faith International Association*, in short *sahih iman*), allegedly gathering 330 orthodox Islamic institutions based in the Indian Hajderabad. Any tolerant attitudes are taken to a political and war level by the ISIS, al-Kaida and related jihadist organizations.

Attacks on Moslem personages and currents denounced for "heterodoxy" include absolute rejection of dialogue with non-Moslems. In this respect CIFIA condemns the Jordanian royal initiative Amman Interfaith Message of 2005, in which Christians and Jews are designated as faithful and in that way placed side by side with Moslems. In Jordan the possibility to view Buddhists as faithful is allegedly considered. We can see here that the radical spikes of contemporary Islamic polarization condemn both a friendly interpretation of the Quran and the practice of the bright periods of Islamic history. On the contrary, possibilities of agreement and cooperation close to the notions of our Council documents are rising at the opposite pole.

Face to face with the schisms in Islamic societies it is necessary to see the whole complex situation, and study and discern it carefully. Dialogue is not possible with the militant pole of present Islamism, but with the moderate currents it is very much needed. Important topics are freedom of religion and respect for life. In that Christians receive the task of protecting and deepening the values with which they have been able to imbue the best aspects of contemporary modern civilization in the fast-reeling history of the Western world and the broader world affected by it. Protection means opposition both against Islamist fanatics and against those in Europe who, for their own power ambitions, play up to them in stirring hatred, affirming extremist interpretations of the Quran and not infrequently waving slogans of European values, which they deform to suit their ends. It is sufficient to recall the words of Pope Francis[16] that authentic Islam does not side with violence and the open letter with which the Dutch critic of Islam Geert Wilders snubbed him for them.[17] Austrian politicians try to support the positive interpretations with which liberal Moslems and their theologically-educated spiritual representatives defend the humane face of their religion; they see a way in the high-quality study of Islamic spiritual leaders at the University of Vienna.[18]

To conclude, the following remains to be said: The present greatly unsettled wave of immigrants coming from Moslem countries to Europe gives rise to a significant increase of the local inhabitants' contact with Moslems. Already today this fact is a test of Christian genuineness, which will without doubt continue in further shared life. Accepting foreigners and a hand stretched out to help the needy can invigorate our own faith in dialogue with life, as well as our knowledge and appreciation of this faith on the part of those who are coming.

16 EG 252–253.

17 Cf. Geert WILDERS, Open letter of December 6th, 2013 (on-line), at http://geertwilders.nl/index.php/in-english-mainmenu-98/in-the-press-mainmenu-101/77-in-the-press/in-the-press/1840-open-letter-to-his-holiness-pope-francis-by-geert-wilders, retrieved October 15th, 2015.

18 See Bundesgesetz über die äusseren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften – Islamgesetz 2015, § 24, Theologische Studien.

Christian-Moslem Relations after the Second Vatican Council

Abstract

The proposed paper reflects on the relations among the three great world religions confessing one God – Judaism, Christianity, and Islam – and their development since Vatican Council II up to the present. It notes that the Council denoted an important turn in the Catholic Church's attitude to the other two religions and exhorted Christians to view them positively. This message is contained especially in the pastoral constitution *Gaudium et spes* and the declaration *Nostra aetate*. The paper shows how the legacy of these documents is or is not realized in subsequent practice. It informs of initiatives supporting good relationships in various ways, ensuing from Christians as well as from Moslems. It points out that in the contemporary world, in which the mingling of cultures is increasing, interreligious dialogue is becoming more important and it is necessary to keep striving for it.

Keywords: Second Vatican Council, constitution Gaudium et spes, declaration Nostra aetate, Judaism, Christianity, Islam, interreligious relations

Contact
Prof. Dr. Luboš Kropáček
Charles University in Prague
Faculty of Philosophy, Department of Near Eastern and African Studies
Celetná 20, 116 42 Praha 1
lubos.kropacek@ff.cuni.cz

Od církve zkoumající *znamení doby* (GS 4) k církvi *rozlišující* (EG 43)

Pavel Ambros

1. *Znamení doby* bez světla evangelia a se světlem evangelia

Je současná teologie součástí církve zkoumající *znamení doby*? Je současný teolog zasvěcen službě rozlišování? V přednášce papeže Františka na Katolické univerzitě v Buenos Aires formou videoposelství zazní velmi silně požadavek *překonání rozvodu mezi teologií a pastorací*. Rozhodujícím momentem je stále sílící církevní vědomí potřebnosti „zakořenit, vtělit, prezentovat se a interpretovat *víru* tváří v tvář životu".[1] To je současným posláním církve. Po teologovi dneška požaduje papež František tři věci: a) být „v první řadě synem svého lidu", což ho vede k „uznání, že věřící lid, ve kterém se narodil, má teologický význam, který nemůže ignorovat. Ví, že byl *naroubován* na církevní vědomí, a hrouží se do oněch vod"; b) „být věřícím", totiž „mít zkušenost" a „smýšlení" Ježíše Krista; c) „být prorokem", totiž „udržovat naživu vědomí minulosti i pozvání přicházející z budoucnosti".

Zde můžeme cítit odezvu toho, co na samém počátku II. vatikánskému koncilu vyjádřil Jan XXIII. výrazem *aggiornamento*. Tímto výrazem označil ve své řeči ze dne 25. ledna 1959 potřebu reformy *Kodexu církevního práva*.[2] Ve stejném proslovu oznamuje svolání Římské synody a ekumenického koncilu. Použitý italský výraz, jen stěží přeložitelný do oficiální latiny koncilních dokumentů i do jiných moderních jazyků, vnáší do života církve nový prvek. Nejedná se o adaptaci církve rozvinutou v soudobých teoriích křesťanských misií nebo o zavádění nových reformních kroků, nýbrž o novou pastorační citlivost k tomu, co přináší dnešek. Důvod je jediný: zohlednit „perspektivu dobra duší (*bonum animarum*) a s ním těsně spjatou a zřetelně určenou linii nového pontifikátu – duchovní potřeby přítomné chvíle".[3]

Proslavil se výrok samotného papeže Jana XXIII.: „Katolická církev není muzeum starožitností. Je jako starý pramen u vesnice, který dává vodu dnešním generacím, jako ji dával předešlým."[4] Každý den (*giorno*) přináší odpovídající povinnosti. Poznání a přijetí těchto povinností, které se stávají *mravně závazné*, pastorační imperativy, jsou oním *aggiornamentem* zvláště tehdy, když *dnešek* přináší bolestné situace.

1 FRANCESCO, Il fiume vivo. In un videomessaggio alla facoltà teologica dell'Università cattolica argentina il Papa ricorda il Vaticano II e sottolinea il collegamento dinamico fra tradizione ricevuta e realtà concreta, in: *L'Osservatore Romano* (5. 9. 2015), s. 8; (v českém překladu: © Překonat rozvod teologie s pastorací.Přednáška papeže na Katolické univerzitě v Buenos Aires (formou videoposelství on-line), dostupné na: http://www.radiovaticana.cz/podrubrika.php4?id=13), citováno dne 15. 9. 2015.

2 Srov. IOANNES XXIII., Sollemnis allocutio, *Acta apostolicae sedis* 51/1959, s. 68.

3 Tamtéž, s. 65.

4 *II. vatikánský koncil*, Řím: Křesťanská akademie, 1966, s. 31.

> „Církev je svědkyní vážné vnitřní krize lidské společnosti. Lidstvo je na prahu nové éry; proto odpovědné a nesmírné úkoly čekají církev podobně jako v nejtragičtějších údobích jejích dějin. Jde o to sdělit životodárné, věčné energie evangelia dnešnímu světu, který se honosí svými vymoženostmi na poli techniky a vědy, ale který též v sobě nese následky toho, že někteří chtěli reformovat časný řád odezírajíce od Boha."[5]

Všechno toto, co působí smutek a úzkost, je součástí života Kristových učedníků od samého počátku a je spojeno s Ježíšovou osobou i životem prvotní církve. Jan XXIII. pokračuje:

> „Tyto bolestné okolnosti nám připomínají povinnost bdít. Navíc udržují živým náš smysl pro odpovědnost. Lidé zbavení naděje vidí jen temnoty, prý úplně pohltily zemi. Naproti tomu my chceme všem povědět o nezdolné důvěře v našeho Spasitele, který neopustil lidi, jež vykoupil. Právě naopak, přijímáme za svou výzvu Krista Pána, abychom uměli rozlišovat ‚znamení doby' (Mt16,3); zdá se nám, že vidíme uprostřed tak velké temnoty nemálo znamení, vedoucích k důvěře v budoucnost církve a lidstva."[6]

Základní intuice Jana XXIII. je vtisknuta do jiného výrazu – *i segni dei tempi* (znamení časů). Papež svoji důvěru opírá o biblický odkaz z Matoušova evangelia: „Vzhled oblohy tedy umíte posoudit, a znamení časů ne?" (Mt 16,3b), z nějž pak dovozuje nekončící Boží ochranu nad dějinami i údělem člověka. Jak upozorňuje Marie-Dominique Chenu († 1990), výraz *znamení doby* vstoupil do hovorového jazyka, když byla publikována 11. dubna 1963 encyklika *Pacem in terris*. Navíc encyklika významně zasáhla do přípravných prací XVII. schématu, z nějž se zrodila pastorální konstituce *Gaudium et spes*. Dokonce se vážně uvažovalo o tom, že tento okružní list je možné převzít beze změn nebo jej předložit jako základ koncilního jednání.[7] V oficiálním latinském originálu se výraz *znamení doby* vůbec neobjevil. V italské verzi se objevil čtyřikrát, vždy jako údaj o pozitivním směřování lidské společnosti.[8] Výraz sám se stal nositelem programového obsahu. Vstupuje nově na pole teologie jako jednání vyrůstající z morální analýzy situace, která obrací člověka k vnitřně závaznému jednání. Dává *akci*, *praxi* a *lidskému rozhodování* novou perspektivu.[9] Rodí se nová citlivost a pochopení *praxe církve*.[10]

Pavel VI. oba výrazy spojuje: *aggiornamento* a *znamení doby* jsou programem, který hledá formy pastorační činnosti, které odpovídají stavu dnešního člověka a mohou být dnešním člověkem přijaty. Ta ovšem nespočívá ve snaze „se v nejlepším úmyslu přiblížit co nejsnadněji k lidovým masám a jednotlivým společenským třídám", ve snaze „přizpůsobit se jim a ne se od nich lišit proto, aby tímto nedůstojným spodobením dodali své činnosti důraz a účinnost". Platí i pro ni těžce uskutečnitelný výrok „abychom byli na tomto světě, ale ne z tohoto světa".[11] O to silněji v ní zaznívá i zaslíbení stvrzené Kristovou modlitbou k Otci za nás: „Neprosím, abys je ze světa vzal,

5 IOANNES XXIII., Humanae salutis 3, *Acta apostolicae sedis* 54/1962, s. 6.
6 Tamtéž, 4, s. 7.
7 Srov. Karel SKALICKÝ, *Radost a naděje*, Řím: Křesťanská akademie, 1968, s. 40, pozn. 2.
8 Srov. Marie-Dominique CHENU, Les signes des temps, *Nouvelle Revue Théologique* 87/1965, s. 30, pozn. 2.
9 Srov. tamtéž, s. 29–30.
10 Kněží „ať ochotně naslouchají laikům, bratrsky zvažují jejich přání a uznávají jejich zkušenosti i odbornou příslušnost v různých oblastech lidské činnosti, aby *společně s nimi dovedli rozpoznávat znamení doby*. Při zkoumání duchů, zdali jsou z Boha, (srov. 1J 4,1) *ať citem víry odkrývají rozličné dary laiků*, jak malé, tak i významnější, a s radostí ať je uznávají i pečlivě podporují" (*Presbyterorum ordinis* 9); „mezi znameními naší doby zaslouží zvláštní zmínku *rostoucí a nepotlačitelný cit* solidarity všech národů. Je úkolem apoštolátu laiků, aby tento cit neúnavně podporoval a přetvářel v upřímné a pravé bratrské cítění" (*Apostolicam actuositatem* 9); „pro tento posvátný sněm vybízí všechny katolické věřící, aby pochopili znamení doby a horlivě se účastnili ekumenického díla" (*Unitatis redintegratio* 4).
11 PAVEL VI., *Ecclesiam suam*, 49.

ale abys je zachránil od Zlého." (J 17,15) Přes toto „riziko" je *aggiornamento* Pavlem VI. předloženo jako „pevné a všeobecně platné pravidlo" „stále znovu a znovu burcující její stále obnovenou vitalitu".[12] *Aggiornamento* je pro církev pobídkou, stimulem „růstu schopnosti pohotově a bděle číst *znamení doby*," „aby její stále mladá a svěží horlivost vždy a všude všechno zkoumala a dobrého se držela (1Te 5,21)".[13]

Pro koncil začala být důležitá nejen otázka, co je církev *ad intra*, jak rozumí sama sobě, nýbrž jaká je její situace ve světě a především možnost účinné přítomnosti *ad extra*.[14] Angelo Giuseppe Roncalli spojil své životní zkušenosti do tohoto sjednocujícího pohledu na katolickou církev *ad intra* a *ad extra*. Rok po svém svěcení se stal osobním sekretářem bergamského biskupa Giacoma Radini-Tedeschiho († 1914), angažovaného v katolickém sociálním hnutí, které se později přetavilo v *Katolickou akci*. Na krátkou dobu byl dokonce nařčen z modernismu.[15] Po jeho smrti krátce učil církevní dějiny, aby poté, když vypukla první světová válka, prožil hrůzy války jako zdravotník v armádě. Podobně důležitá byla pro něj i zkušenost papežského vyslance v Bulharsku (1925–1933) a Turecku a Řecku (1934–1944). Co znamená Řím z pohledu Konstantinopole, se pro něj stalo druhým polem, které postavil do popředí zájmu koncilu. Tato pozice hledání postavení církve *ad intra* a *ad extra* jej přivádí ke světu, ve kterém církev žije plodné i dramatické napětí *radosti* a *bolesti*, *naděje* a úzkosti. Zkušenost válečné a poválečné Francie, včetně jeho osobních intervencí ve prospěch Židů ze Slovenska a Bulharska,[16] jen jeho vidění světa znásobilo. V duchu italské rosminovské tradice vidí na jedné straně *pět ran ukřižovaného Krista* v imperialismu, marxismu, pokrokářské demokracii, zednářství a sekularismu, na straně druhé možnost *obnovy skrze pastorační nasazení*. Jeho pohled na *znamení doby* zahrnoval dovršené eschatologické křesťanství bez doprovodné bezútěšné apokalyptiky.[17] *Znamení doby* však nemohla být jen obnovenou verzí římského *vox temporis, vox Dei*, ale křesťanským hledáním vyváženého hlediska mezi extrémním *eurocentrismem*, *globálním skepticismem* a *falešnou či přehnanou nekritickou fascinací optimismem světa*.[18] Podle Bernarda Häringa „může být optimismus ke světu falešný a nebezpečný, není-li doprovázen ještě jiným nasměrováním, totiž duchem chudoby a odříkáním".[19]

Důležitý posun vnesl do přípravy návrhu švýcarský kalvinistický teolog Lukas Vischer († 2008), reprezentující Světovou radu církví. Poukázal na důležitost konceptu *signa temporum* (znamení časů) jako klíče k interpretaci celého následujícího textu. Pojetí času jako *znamení* a *hlasu* je problematické v tom, že neukazuje způsob, jímž Bůh jimi promlouvá. Ptá se, jak se má rozlišit Boží hlas od hlasu, který klame. Čas je z biblického hlediska jev mnohoznačný a interpretace dějin spásy na to neustále poukazují. Samotný Ježíš odmítá zjednodušenou četbu Boží prozřetelnosti, jak se ukazuje v jeho sporu se současníky (L 11,29–32). V podobném duchu hovoří papež František o rozdílu mezi *Jonášovým syndromem* a *Jonášovým znamením*.[20] Vischer ukázal na to, že v návr-

12 Tamtéž, 52.
13 Tamtéž.
14 Srov. Charles MOELLER, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in:*Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1968, s. 247.
15 Srov. Fausto FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma: Studium, 1953, s. 90–115.
16 Srov. © La Fondazione Wallenberg certificherà l'aiuto di Giovanni XXIII agli ebrei, *Zenit. Il mondovisto da Roma* (on-line), dostupné na: http://www.zenit.org/it/articles/la-fondazione-wallenberg-certifichera-l-aiuto-di-giovanni-xxiii-agli-ebrei, citováno dne 20. 11. 2015.
17 Srov. GIOVANNI XXIII., *Scritti e discorsi 1953–1958*, 2, Roma: Edizioni paoline, 1959–1962, s. 28–42.
18 Srov. Evangelista VILANUOVA, Intersession (1963–1964), in: *Thehistory of Vatican II. Vol. III: The mature council. Second period and intersession (September 1963 – September 1964)*, eds. Giuseppe ALBERIGO − Joseph A. KOMONCHAK, New York – Leuven: Orbis – Peeters, Maryknoll, 2000, s. 410–413.
19 Tamtéž, s. 410 (citace B. Häringa).
20 Srov. FRANCESCO, La sindrome di Giona, *L'Osservatore Romano* 153/236 (15. 10. 2013), s. 7.

hu je zcela opomenut eschatologický aspekt *znamení času*. Proto navrhuje vylepšení a rozšíření, protože „nabízí příliš nevinný obraz světa, a proto nemůže zprostředkovat světu skutečnou naději".[21] Josef Ratzinger krátce shrnuje celou diskuzi ve svém komentáři, když hovoří o hermeneutické otázce s tím spojené, totiž jak spojit pohled antického vnímání *vox temporis, vox Dei* s biblickým τὰδὲσημεῖα τῶν καιρῶν (znamení časů; Mt 16,3) při zachování exegeticky odpovědné exegeze Ježíšova eschatologického varování těm, kteří *znamení doby* nerozeznávají. „Není právě Kristus jako skutečné *znamení doby* protikladem k zúčtování s časem (chronos), jak zaznívá ze slov *vox temporis*?"[22] Tato rozevírající se propast křesťanského a nekřesťanského vnímání *radosti* a úzkosti, *naděje* a *smutku*, je ošetřena v závěrečné verzi návrhu dodatkem zkoumat a vykládat znamení doby *ve světle evangelia*. Kerygmatický charakter textu se opírá o poukaz na moudrost, která ví, že „Duch Páně naplňuje svět, a ten, který vše obsahuje, ví o všem, co se mluví" (Mdr 1,7). Před církví se čas v tomto smyslu odhaluje jako *kairos*, který musí být zároveň *dia-krisis* těch, jimž byla sňata rouška ze srdce (2K 3,15). Opakem jsou „tupí, protože až dodneška u nich trvá stejná rouška, když se čte Starý zákon, a není jim odhaleno, že přestává v Kristu" (2K 3,14).[23] Text jde radikálně dále, když předpokládá to, co bylo nejvlastnějším charismatickým zřením Jana XXIII.: „To neplatí jen pro křesťany, ale pro všechny lidi dobré vůle, v jejichž srdci neviditelně působí milost."[24] Zde se rodí onen *začátek začátku* připomínající Eliáše putujícího širou pouští, aby se přiblížil na Boží horu. „Kdybychom proto unavení, malátní a rozmrzelí odpočívali pod kručinkou koncilního triumfalismu," říká Rahner ve své přednášce 12. prosince 1965, pět dnů po ukončení koncilu, „pak nás bude moci či muset probudit z našeho spánku anděl Boží skrze děsivá nebezpečí a útrapy této doby, skrze pronásledování, odpad a bolesti srdce a ducha; pozdvihni se, větší část cesty máme ještě před sebou."[25] Církev se po koncilu plaví na jedné lodi s lidstvem, s nímž snímá z očí roušku lidským nadějím i úzkostem, dodejme „s lidmi kolísajícími mezi nadějí a úzkostí".[26]

2. Na palubě lodi s lidmi kolísajícími mezi nadějí a úzkostí

Nejedná se nám v tomto příspěvku o historicko-teologickou rekonstrukci široké rozpravy na téma *znamení doby.* Ani se zde nemůžeme zabývat obdobně bohatou recepcí koncilního textu. Spíše se zaposloucháme do jednoho dílčího ohlasu tradice, navozeného obrazem *archy Noemovy.* Totiž jeden z výroků, který koncilovou diskuzi o schématu XIII. s názvem *De ecclesia in mundo huius temporis* provázel, označil předlohu „za *archu Noemovu*, do které byly umístěny provizorně všechny náměty, které se nedaly umístit jinde".[27] Obraz sám chtěl vyjádřit zřejmě něco jiného, ale ukázal na povahu diskuze.[28] Napětí mezi převládajícím optimismem a programovým dialektickým přístupem ukazuje na jeden skrytý paradox textu: jeho rozdílné sociologické a teologické důrazy. Výsledný text nebyl integrací obou přístupů, nýbrž nalezenou shodou, zaujetím juxtapozice.[29] Sdílí kulturní atmosféru doby doznívající moderny:

21 Nach der dritten Session des zweiten Vatikanischen Konzils, *Reformatio* 2/1965, s. 78–88.
22 Joseph RATZINGER, Ersten Kapitel des ersten Teils, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil. Konstituonen, Dekrete und Erklärungen*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1968, s. 313.
23 Tamtéž, s. 314.
24 *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Pastorální konstituce Gaudium et spes 22. Dále pouze GS a číslo příslušného oddílu.
25 Karl RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1966, s. 21–22.
26 GS 4.
27 Charles MOELLER, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, s. 261.
28 Srov. Karel SKALICKÝ, *Radost a naděje*, s. 57–58.
29 Srov. Evangelista VILANUOVA, *Intersession* (1963–1964), s. 403.

„Lidský rozum rozšiřuje v jistém smyslu svou nadvládu i nad časem: do minulosti pomocí historického bádání a do budoucnosti metodickým předvídáním a plánováním. Pokrok v biologii, psychologii a v sociálních vědách poskytuje člověku nejen možnost lepšího poznání sebe, ale také mu pomáhá, aby použitím technických metod přímo ovlivňoval život společenských celků. Lidstvo se také stále více zabývá předvídáním a řízením svého demografického růstu."[30]

Tento pozitivní pohled na svět není novostí. Křesťané vždy museli čelit světu plnému nepřátelských postojů. Příběhy mučedníků a vyznavačů svědčí o Boží síle v dějinách, ale i o zbabělosti či nedostatku svobody přilnout ke Kristu. Církev zná i příběhy slabosti, hanbu hříšnosti křesťanů. Podobně čelila s větším či menším zdarem i riziku korupce s mocnými tohoto světa. I zde napsaly dějiny církve své světlé i stinné, zahanbující i stud zraňující události. Přesto cílem křesťanského života je *přetvářet čas*, zachytit věčné v časném, „protože věčnost není něco, ale je to někdo, nebo lépe řečeno, je to věčná láska tří Osob".[31] Poslední slovo nemá smrt. Čas je totiž i hledání a nalezení toho, co člověk ztratil. Shrnuto slovy Ignáce Brjančaninova: „Boží rozhodnutí jsou přítomná a účinná uprostřed toho, co dělají lidé i démoni, podobně jako subtilní duch uprostřed bytí, a nezávislý na bytostech, neomezený bytostmi, působící na bytosti a nepodléhající jejich působení."[32]

„Církev si je velmi brzy vědoma své vlastní existence coby teologické danosti, což projevuje sebereflexí."[33] Představa církve jako velké lodě, jíž je svěřena péče o naši věčnou spásu, je součástí teologie církevních otců. „Církev je cesta po moři k *portus salutis.* Církev je nebezpečná a současně nádherná pouť: Plná ohrožení, neboť ještě nedorazila do konečného přístavu, a nádherná, neboť představuje jediné místo vrozené jistoty uprostřed zlého moře."[34] Ještě Martin Luther předává pohled na církev vycházející z dogmatického přesvědčení, že nevěřící svět lze „zachránit ve svaté *arše křesťanství*, poskytujíce mu sucho a bezpečí".[35] Kritik křesťanství a skeptik Celsus v polemice s Origenem hovořil posměšně o „podivuhodné skříňce, která v sobě skrývala vše".[36] Církev představuje archu, v níž rodina zachráněných přetrvává potopu světa a také *poslední soud* přečká stejně, jako přečkala velkou vodu v arše Noemově, jež se jí stala spásonosnou.

Obraz církve jako lodi, která dává bezpečí lidem kolísajícím mezi nadějí a úzkostí, se stal výrazem kulturního, inkulturovaného křesťanství prvního i druhého tisíciletí. Svět z pohledu Řehoře Nysského je „ohromné moře Božích úradků",[37] jež se musí učit člověk číst, aby mohl doplout do svého cíle. Kolísavost člověka je jeho údělem, kterému musí čelit novostí obnoveného člověka v Kristu. Ve svém kerygmatickém zaměření se církevní otcové obrací k lidem své doby a připomínají úděl Odyssea, který se nechá přikovat ke stěžni své lodi, aby odolal svádění Sirén. Je to svět, který je z pohledu papeže Inocence III. „hořké moře" „naplněné sladkým vábením Sirén".[38]

Zrození Krista ze srdce církve a věřících je důvodem blízkosti bezpečí plavby životem. V milosti křtu je Kristus zrozen skrze církev v našich srdcích, přičemž se ono zrození stále znovu odehrává

30 GS 5.
31 Olivier CLÉMENT, *Transfigurer le Temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris: Communauté de Taizé – Delachaux et Niestlé, 1959, s. 99.
32 Ignatij BRJANČANINOV, Сочинения, sv. 2., Аскетические опыты, С.-Петербург, 1886, s. 83.
33 Jean DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris: Desclée, 1958, s. 317.
34 Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1964, s. 240.
35 Citováno dle Per LUNDBER, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig: Alfred Lorentz, 1942, s. 1, pozn. 1.
36 ORIGENES, *Adversus Celsum*, IV, 41.
37 ŘEHOŘ Z NYSSY, *In Canticum canticorum homiliae*, 12, in: PG 44,1016b.
38 INOCENC III., *Sermo* 22, in: PL 217,555; *Sermo* 6, in: PL 217, 617c.

v životě stále více naplněném milostí. *Anima ecclesiastica*, řečeno s Origenem, formuje onu tvář církve, která se připodobňuje Kristu. Slovy Huga Rahnera:

> „Uvedené učení tak vstupuje do nejtěsnější souvislosti s pojetím církve coby panenské matky a zprostředkovatelky spásy, a to v nově stvořeném a Kristu připodobněném životě křestní milosti. Avšak učení o Božím zrození z církve a ze srdce věřícího neodvozuje počátek milostí naplněné jednoty v Kristu natolik z jednotlivého milostí obdařeného člověka a z jeho účasti na Těle Kristově jako spíše z jediného Krista, který má ve všech stejnou podobu a který všechny slučuje v jednotu svého Těla, jíž je církev."[39]

Jako červená niť se táhne tato podoba církve reflektující sama sebe, svůj život ve světě a své poslání v něm. Tento pohled přináležitosti Krista ke světu se stal základním zorným úhlem ekleziologie prvního tisíciletí i vrcholného středověku. Minucius Felix vidí Kristův kříž ve vojenských praporech, korouhvích i standartách: „Vaše vítězné trofeje mají nejen podobu prostého kříže, ale i člověka na něm visícího."[40] Ale sama skutečnost přítomnosti církve není bez rizika. Na plavbu *hořkostí moře světa* může vyplout jen ten, kdo sám není ponořen do této *hořkosti*. Jinými slovy provázejícími vzdělance po celý středověk: „Raději odejděte, Sirény sladké až k záhubě, a zanechte ho mým Múzám, aby ho léčily a uzdravily."[41]

Od druhého století po Kr. se opakuje Justinova základní dogmatická myšlenka, která čelí stále přítomnému úzkostnému šeptání starých Řeků o „hořkém moři": „Moře nelze překonat jinak než na lodi s neporušeným tropaionem Kříže, stěžněm."[42] Německý poutník překonává nebezpečí své poutě do Jeruzaléma se slovy Ezzovy písně: „Ty náš vítězný kříži Spasitele, až k nebesům sahá naše touha po vlasti."[43] A Dante neváhá vyslovit obojí, úzkost i naději:

> „Kdo vchází mnou, ať naděje se zhostí!"[44]
> „Ó vy, kteříž to ve své bárce malé poslouchat chtiví za mou lodí šli jste, jež zpívajíc si cestu razí dále."[45]

Podobně Goethův Faust ústy Mefistofela předjímá úzkost moderní doby, když o člověku říká:

> „On by si líp žil o poznání, jen nemít od tebe nebeské záře zdání; rozumem zve ji, což mu znamená, že smí být zvěrštější než zvířena."[46]

Stejně tak zachycuje i naději vyzpívanou chórem kajícnic:

> „Příměrem pouhým je
> pozemské dění;
> co pomíjivé – zde

39 Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche*, s. 13–14.
40 Markus Minucius FELIX, *Octavius*, 29,8 (v českém překladu: *Oktavius*, Praha: Ladislav Kuncíř, 1940, s. 77).
41 BOËTHIUS, Útěcha z filosofie, 1,1,11 (v českém překladu: *Poslední Říman*, Praha: Vyšehrad, 1981, s. 50).
42 JUSTIN, *Apologie*, I, 55,3.4.
43 Christoph LANGE, *Das Ezzo-Lied in der Vorauer Überlieferung. Text, Übersetzung und Kommentar*, München: AVM – Akademische Verlagsgemeinschaft, 2014.
44 Dante ALIGHIERI, *Božská komedie*, *Peklo* III, 9, Praha: J. Otto, 1930.
45 Dante ALIGHIERI, *Božská komedie*, *Ráj* II,1–3, Praha: J. Otto, 1930.
46 Johann Wolfgang GOETHE, Prolog v nebi, in: *Faust*, Praha: Academia, 2006, s. 36.

v skutek se mění;
co popsat není lze,
jsoucnem tu již;
za věčným ženstvím
jsme neseni výš.“[47]

Jen v tomto malém přehledu se nám představuje obraz vnímání světa, v němž člověk byl v duchu křesťansko-osvícenské tradice subjektem. Zápasil o své sebe-vědomí tím, že hledal cestu mezi nadějí a úzkostí ve své přítomnosti, a tím vytvářel kulturu ve vztahu k něčemu jinému, vytrhával se z danosti a setrvačnosti doby.

Poslední vzepětí této *civilizační epochy života mezi nadějí a úzkostí* jsme v našem českém prostředí měli to štěstí prožívat v 60. letech minulého století, když Ludvík Vaculík svým vystoupením na Sjezdu spisovatelů v roce 1967 ukázal novou podobu prožívání naděje a úzkosti jako *znamení doby*. Jednalo se o důstojnost socialistického člověka, který nedostatek smysluplnosti života prožíval jako úpadek ideologicky hodnověrné komunistické totality dvojím způsobem: a) monopol moci si uzurpovala vládnoucí komunistická nomenklatura (dnes bychom řekli oligarchie), která neznala nic jiného než kariérismus, klišé a řeč frází; b) život v socialismu se prožíval jako fraška revolučního hnutí a nesmyslnost systému, která nutila poctivé komunisty podvádět nebo popřít sebe sama vyprávěním protirežimních vtipů mezi soudruhy. *Znamením doby* se stala smysluplná řeč. Vaculík řekl:

„A chci se vrátit k tomu, co si myslím o charakteru každé moci: že její vývoj a chování se řídí jejími vnitřními zákony, na nichž nemůže nic změnit osoba u moci, ani třída u moci, neboť je to prostě zákonitost lidského chování v určité situaci: u moci. Prvním zákonem každé moci je, že chce být i nadále. Reprodukuje se ve stále přesnější podobě. Za druhé se stále homogenizuje, očišťuje od nesourodého, až každá její část je obrazem moci celé. (…) Vnitřní zákon moci dává přednost lidem, kteří jsou svým vnitřním ustrojením jako ona. Protože však je jich nedostatek, musí používat i lidí jiných, jež si pro svou potřebu upravuje: vydírá je.

Moc je zvláštní lidské fenomenon dané tím, že už v lesním houfu musí někdo poroučet a že i ve společnosti samých šlechetných duchů musí kdosi shrnout poznatky z diskuse a formulovat nutnost. Moc je specificky lidská situace. Postihuje vládnoucí i ovládané a obé ohrožuje na zdraví. Tisíciletá zkušenost s mocí vedla lidstvo k tomu, že se snažilo určit jakási provozní pravidla.“[48]

Znamením doby, jak najít konkrétní cestu vytyčenou polaritou naděje–úzkost, se stala *provozní pravidla moci*. Tato fascinace smysluplností se stala hybným motorem politických událostí a kultury Pražského jara 1968. Slovy Milana Kundery „nejen střežit hranice, ale také nadřadit epochální zájmy nad momentální zájmy“. Když se jdeme podívat na toto *znamení doby* do muzea postkomunismu, zjistíme, že se většina návštěvníků dívá na nedávnou minulost jako na nic neříkající obrazy. Staly se součástí „konce světa“, kde člověk vedl zápas mezi nadějí a úzkostí. A který, jak se zdá, je odsouzen nevyhnutelně k *damnatio memoriae*. Nezřídka, když vstupujeme do roz-

47 Johann Wolfgang GOETHE, Horské rokle, in: *Faust*, s. 424.

48 © Ludvík VACULÍK, Projev na IV. sjezdu Svazu československých spisovatelů, Praha 27.–29. června 1967, in: *Ludvík Vaculík* (on-line), dostupné na: http://www.ludvikvaculik.cz/index.php?pid=56&sid=36, citováno dne 15. 11. 2015.

pravy současných protagonistů post-kultury, zůstává v nás jistý silný dotek chladu: Téměř jako by vzdělanec dnešní doby „musel" rozmlouvat v jakési noční samotě rozumu ponechaného sobě samému, který se živí již od východu slunce úděsným výkřikem *pomatence* Nietzscheho:

> „Hledám boha, hledám boha! (…) Existuje ještě nějaké Nahoře a Dole? Nebloudíme nekonečnou nicotou? Neovanul nás prázdný prostor? Neochladilo se? Nepřichází neustále noc, stále více noci? Nemusíme zapalovat svítilny již dopoledne? Nezaslechli jsme ještě hluk hrobníků, kteří pochovávají boha? Neucítili jsme ještě pach božího rozkladu? – I bohové se rozkládají! Bůh je mrtev! Bůh zůstane mrtev! A my jsme ho zabili! Čím se utěšíme, my vrazi všech vrahů? (…) Vypravuje se ještě, že pomatenec téhož dne vnikl do různých kostelů a zpíval v nich své *Requiem aeternam deo*. Když ho vyvedli a vyslýchali, odpovídal stále jen toto: ‚Čím jsou ještě tyto kostely, ne-li hrobkami a náhrobky boha?'"[49]

Odtud pak vyrůstá stále se vracející otázka: Mohu se jako křesťan dneška / teolog dneška pokoušet porozumět dramatickému a zneklidňujícímu běsnění, jež nazýváme „současnou Evropou", její kulturou, jako *znamení doby*? Ano, právě proto, že se mne dotýká tak osobně? Nejde o akademické pochopení, ale o situování křesťanského života do prostředí, o kterém hovořil sv. Jan Pavel II. v bruselském sídle *Evropského hospodářského společenství* (20. 5. 1985) nezamlčev těžké stíny, které Evropu pokrývají. Pokrok lidstva – nesený nebývalou expanzí lidské aktivity založené na racionalitě vědy a techniky a prosazování hodnot rovnosti a svobody – vyústil podle něj do situace, kdy „racionalistický optimismus, který člověku vnukají jeho úspěchy, jej přivádí k popření jakéhokoli transcendentního ideálu, který by se vymykal moci jeho vlastního génia. (…) Člověk hledá svobodu, ale utíká před odpovědností. Usiluje o blahobyt, není však schopen se vypořádat s bídou kolem sebe; vyznává rovnost všech a upadá do zajetí rasistické nesnášenlivosti. Bohužel toto všechno, co požaduje pro sebe a co má k dispozici, vede současného člověka k pochybnostem nad smyslem života, k úzkostem a nihilismu."[50]

Ani papež František po třiceti letech nemohl na stejném místě – v *Evropském parlamentu* – mluvit jinak:

> „Jestliže totiž právo každého není harmonicky uspořádáno k širšímu dobru, považuje se nakonec za neomezené, a stává se proto zdrojem konfliktů a násilí. (…) Lidská bytost riskuje, že bude redukována na pouhé soukolí nějakého mechanismu, který s ní zachází jako s nějakým užitečným spotřebním statkem, takže – jak bohužel často vidíme – jakmile její život v tomto mechanismu už neplní funkci, je bez přílišných zábran skartován jako v případě nemocných v terminálním stadiu, opuštěných a nezaopatřených starých lidí nebo dětí zabitých před narozením."[51]

Rozdíl mezi *mořem hořkosti* antického světa a *iracionální chamtivostí* naší civilizace nacházíme v jiném vnímání přítomnosti. Jestliže chtěl mnich 6. století po Kr. promyslet, proč se má vrhnout

49 FriedrichNIETZSCHE, Pomatenec, in: *Radostná věda* 125, Praha: Aurora, 2001, s. 113–115; © Der tolle Mensch, in: *Die fröhliche Wissenschaft* 125 (on-line), dostupné na: http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3245/6, citováno dne 1. 11. 2015.

50 © GIOVANNI PAOLO II., Alla sede della Comunità economica europea, in: *La Santa Sede* (on-line), dostupné na: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850520_european-comm-bruxelles.html, citováno dne 14. 11. 2015.

51 FRANCESCO, Come ridare speranza al futuro, *L'Osservatore Romano* 270 (26. 11. 2014), s. 1.

do barbary zapáleného kláštera a vytáhnout spolu s mnišskými pravidly a liturgickými knihami i spisy antických pohanských filosofů, našel důvod v naději, že tím zachraňuje budoucí svět. Jestliže křesťan dneška má učinit gesto srovnatelné, stojí před rozhodnutím vypnout online „žvanění", o kterém již nikdo přesně neví, o co skutečně jde. Valí se na nás v proudu po minutách dávkovaných novinek ze Sýrie, ze života domácích mazlíčků či politického skandálu, aniž bychom vnímali konkrétní podobu deficitu dneška. Co se však stane, nastane-li blackout našeho online propojení s tzv. přítomností? Tato přítomnost nebyla zrozena dnešní mladou generací, ale generací jejich rodičů. Zhoubný bumerang času se stal generační propastí a novou, dosud nenaplněnou prázdnotou.

3. Rozlišování jako cesta k naději?

Papež František, který přišel z periferie katolické církve do jejího samého centra, si přinesl ostré vidění, idiosynkratický styl mluvy, ignaciánskou obrazotvornost a primární důraz zohledňující roli papeže jako biskupa města Říma, který předsedá v lásce celé církvi. Samostatnost jeho teologického uvažování a přirozená inteligence se opírají o životní zkušenost a intelektuální formaci, která není opřena jednostranně jen o akademický trénink. Především si však během svého života osvojil velkou znalost lidského jednání. Kulturně a myšlenkově se vzdělával v prostředí teologie osvobození. Přijal ji za vlastní především ve formě osobní lidové zbožnosti. Opakovaná tvrzení o jeho dogmatické konzervativnosti odvisí od toho, jak kdo definuje teologii osvobození. Podobně jako nemá příliš zapotřebí zabývat se mimořádnými věcmi, zaujímá rezervovaný postoj – jeho slovy – k *utopistickým laboratořím*, *humanistickým utopiím* nahrazujícím Boží království, stejně tak jako k *institucionálnímu formalismu* či jiným náboženským klišé. To vše zahrnul pod silný, patristikou inspirovaný výraz církev jako *svatá hampejznice*.[52] Co jej skutečně niterně zneklidňuje, je *mysterium iniquitatis* uprostřed lidského společenství, především chudých.[53]

S příchodem do Evropy je konfrontován s pohasínáním *civilizační epochy života mezi nadějí a úzkostí*. Smrákání se dotýká i evropských místních církví. Únava, mátožnost, nedostatek čilosti, to jsou hlavní ukazatele ekleziální institucionalizované lenosti a základní nevěrnosti, která nese strašlivé označení: *ekleziální ateismus*. Ale již ve svém článku Špatný představený (1983) mluvil Bergoglio o dobré a špatné únavě: „Zdravá únava je ta, kdy pastýř opouští své ovečky utahán k smrti, ale šťastný. Po dnu plném práce přináší své ovečky před svátost oltářní, aby se za ně modlil – ovečky, za které se nestydí, jimiž je nasáklý a které jsou do něho zblázněné."[54] Papež rozlišuje v rovině života, v němž se otevírá jeho smyslu.

Duch obnovuje svůj život rozlišováním. Jím dává vyprahlým kostem tvar života. Křesťan dneška skrze rozlišování vnímá to, co přináší vnitřní útěchu, i to, co přivádí člověka do neklidu. Neklid hledání, rozlišování, vhled do věcí, to vše vede křesťana k praktickému rozhodování. Pro Bergoglia je typické, že nevidí dramatický rozdíl mezi tím, co vnímáme v našem životě jako vše ustanovující iniciativu z Boží strany, a co vnímáme z naší strany jako vyčerpávající nasazení se pro denní bdělost a věrnost. Neútěšnost totiž působí to, že jsme „vlažnými, lenivými a nedbalými, (…)

52 Srov. Leonardo BOFF, *Francis of Rome and Francis of Assisi: A New Springtime for the Church*, New York: Orbis Books, Maryknoll, 2014, s. 32–45. Podle názoru sv. Ambrože jsou obě slova oxymóronem: Církev je svatá (*casta*), ale výraz *hampejznice* (*meretrix*) je titul, který církev nehanobí. Oba výrazy ukazují na povahu církve: Uchovává si ryzost a zároveň i ochotu přijímat všechny.

53 Srov. Philip ENDEAN, Writings on Jesuit Spirituality by Jorge Mario Bergoglio, S.J., *Studies in the Spirituality of Jesuits* 3/2013, s. 7.

54 Jorge Mario BERGOGLIO, The Bad Superior, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 4/2013, s. 33.

a ztrácíme duchovní útěchu vlastní vinou".[55] Při tom si máme být vědomi toho, že „není v našich silách získat a uchovat si hlubokou zbožnost, vroucí lásku, slzy nebo jakoukoli duchovní útěchu, nýbrž je to všechno darem a milostí Boha".[56] Rozhodování je pro Bergoglia možné jen tehdy, jestliže se rozlišování chápe jako asketické úsilí a nasazení, které dává růst naší disponibilitě a zároveň v sobě obsahuje vysokou míru přizpůsobivosti v jednání. Přitom zde vždy zůstává prostor, který nemůžeme plně ovládat a mít pod kontrolou. Ale to podstatné, co Bergogliovo svědectví přináší, je dalekosáhlé zjištění: Evropská kulturní tradice praktické moudrosti (*fronesis*) a křesťanského rozlišování duchů může přece jen v současné globalizaci čelit povrchnosti, banalizaci a mediální zkratce.

Může otevřít cestu, jak projít *naděje a úzkosti* dneška jinak, než cestou rozlišování, očišťování a reformy? Zkoumání *znamení doby* a jejich výklad ve světle evangelia vyjadřuje nově vztah svět–církev. Teologicky se zde otevírá nová citlivost jako pastorální kosmologie založená na stvoření. Zkoumání *znamení doby* vede k poznání Otce, který provází člověka dějinami. Takto založená pastorální antropologie rozvíjí vztah milosti a přirozenosti. Hlavním předmětem zájmu je přítomnost Stvořitele–Otce ve stvořeném světě ať už jako danosti či svobody zakoušené v církvi. Pastorační rozlišování má jiné východisko: Je přítomností Krista jako počátku a dovršení spásy rozlité do celého Kristova těla, to jest církve. Tématem je povelikonoční přítomnost Krista v církvi jako lidsky vnímatelná, zakoušená a duchovní plodnost rozvíjející jednotu božského a lidského. *Znamení času* jsou pneumatologickým rozměrem života a poslání církve. Ústí do mystiky. *Pastorační rozlišování* není jen kristologické, ale je kristocentrické. Míří směrem od rozechvění církve dané růstem Kristova těla na cestu k jejímu dovršení v nebeské liturgii. Ústí do askeze.

> „Církev ve svém neustálém rozlišování může také rozeznat, že její vlastní zvyklosti, které nesouvisejí přímo s jádrem evangelia, ale jsou velmi zakořeněny v dějinách, dnes už nejsou interpretovány stejně a jejich poselství zpravidla není vnímáno odpovídajícím způsobem. Mohou být krásné, ale při předávání evangelia neposkytují nyní stejnou službu. Nemějme strach je zrevidovat."[57]

Když papež hovoří o pastoračním rozlišování, dotýká se církve jako té, která rozlišuje. Pro pastorační rozlišování nejsou východiskem kritéria rozlišování nebo rozlišovaného, nýbrž kritéria pro rozlišujícího. Zde promlouvá jako ten, kdo chce dovést k vlastní podstatě rozlišování: „Jsem hříšník, na kterého shlédl Pán."[58] Papež František schopnost rozlišovat vysvětluje obrazem Povolání svatého Matouše od Caravaggia. Na obraze Ježíšův prst míří na Matouše, který jen stěží může odtrhnout pohled od peněz, které má před sebou. To byl i Františkův postoj, který charakterizoval jeho přijetí volby: „Jsem hříšník, ale z milosrdenství našeho Pána Ježíše Krista důvěřuji a s kajícím duchem přijímám." Tento pohled je klíčový a přivádí služebníka evangelia k tomu, aby vyšel z vlastní temnoty a vstoupil do nové temnoty noci s tím, kdo sestupuje do lidské temnoty i do podsvětí, aby zavolal velikonoční „Adame, kde jsi!". Rozlišovat neznamená jen dívat se na přicházející znamení. Znamená přimknout se k tomu, kdo mne povede životem. Boží lid potřebuje nejen ty, kdo umí číst *znamení doby*, ale také ty, kdo doprovázejí kolísající mezi nadějí a úzkostí a neopouští je. Rozlišování neslouží výlučně k poznání, ale k semknutí, sjednocení, objetí. Zde Bergoglio nezapře své ignaciánské charisma:

55 IGNÁC Z LOYOLY, *Duchovní cvičení*, č. 322.
56 Tamtéž.
57 FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium*, Praha: Paulínky, 2014, 43. Dále pouze EG a číslo příslušného oddílu.
58 *U mne je vždy otevřeno. Papež František v rozhovoru s Antoniem Spadarem SJ*, Praha: Paulínky, 2013, s. 20.

> „Ignác viděl Krista s křížem na ramenou a vedle něho Otce, který mu říkal: ‚Chci, aby sis tady toho vzal za svého služebníka.' Pak se Ježíš obrátil na Ignáce a řekl mu: ‚Chci, abys nám sloužil.' Byla mu slíbena Boží ochrana i pro budoucí řád."[59]

V rozlišování se nejedná o nic jiného, než najít praktickou podobu toho, jak křesťan může najít Boha ve způsobu užívání věcí. Láska probouzí obrazotvornost, a ta orientuje lidské cítění.

> „Toto přesvědčení se však udržuje neustále obnovovanou osobní zkušeností s jeho přátelstvím a jeho poselstvím. Nelze vytrvat v horlivé evangelizaci, nebudeme-li na základě vlastní zkušenosti přesvědčeni o tom, že poznat Ježíše či nepoznat jej není totéž, že není totéž kráčet s ním, či namáhavě tápat, není totéž moci mu naslouchat či neznat jeho slovo, není totéž mít možnost kontemplovat jej, klanět se mu a spočívat v něm, anebo tuto možnost nemít."[60]

Rozlišování nemá za cíl přesně rozlišovat, ale nechat mravní svědomí a povědomí láskou ke Kristu podnítit oním směrem, ke kterému člověk tíhne, i když musí vyvinout maximální míru úsilí konat dobro a vyhýbat se zlu. Není neurčité, vždyť i samotné tíhnutí ke spiritualitě může být jen podobou „duchovního konzumismu, který je v souladu s vlastním chorobným individualismem".[61] Podobně aktivismus služby k druhému může být jen zástěrkou, alibi, protože je nutné rozlišit „autentickou opci pro chudé od jakékoli ideologie".[62] Rozlišování je vnitřní postoj touhy pomoci druhému, být mu nablízku a zároveň „se učit zout si opánky z nohou před posvátným územím druhého".[63] V rozlišování člověk umírá sám sobě, důvod rozhodnutí je dán hlouběji než v mém názoru na věc: „K tomu, abychom mohli sdílet život s lidmi a velkodušně se dávat, potřebujeme uznat, že také každý člověk je hoden našeho odevzdání. (…) Každá lidská bytost je předmětem nekonečné Pánovy něhy a v jejím životě přebývá sám Pán."[64] Rozlišování znamená vstoupit dovnitř, sdílet intimitu komunikací nesenou přítomností Ducha. „Kdo doprovází, dovede rozpoznat, že situace každého jedince před Bohem i jeho život milosti je tajemství, které nikdo nemůže poznat jen zvnějšku."[65] Rozlišování překračuje navyklé hranice, poněvadž rozšiřuje náš úhel pohledu o pohled přítomného Pána na „raněný svět". Prožíváme se všemi lidmi jejich denní zkušenost, navíc jsme skrze rozlišování připraveni otevřít se tomu, že i ostatní hledající „mají své nejzazší vyjádření a svůj pramen v Bohu".[66] Rozlišování v sobě nese vnímání postupného zrání času. „Pro dosažení určité zralosti, tedy aby lidé byli schopni činit opravdu svobodná a odpovědná rozhodnutí, je třeba počítat s dostatkem času a mít obrovskou trpělivost."[67] Čas není realitou, která je Bohu cizí, a to jednoduše proto, že Bůh se chtěl zjevit a spasit nás v dějinách, v čase. Význam času, časovost, je atmosférou Božího zjevení, tedy vyjevením mystéria Boha a Jeho konkrétní lásky. Představuje typ toho, kdo rozlišuje. Je neklidným duchem, váhavým a nikdy neuspokojeným. Učí se spojovat svoji nepokojnou, ale také jemnocitnou a vytříbenou citlivost se schopností přijímat rozhodnutí. Kdo rozlišuje, nosí v sobě velké tužby. Objevují-li se těžkosti, podněcují k další činnosti. Rozlišování je projevem opravdové víry, která v sobě zahrnuje hlubokou tužbu změnit svět.

59 IGNÁC Z LOYOLY, *Souborné dílo*, Olomouc: Refugium, 2005, s. 288.
60 EG 266.
61 EG 89.
62 EG 199.
63 EG 169.
64 EG 274.
65 EG 172.
66 EG 257.
67 EG 171.

Rozlišování očima papeže Františka je nástroj osobního nasazení, zápasu a celoživotního úsilí na cestě života, jehož smysl se nám otevírá každý den z jeho cíle. Z jeho zaměření můžeme tušit cestu, směr, kterým se musíme vydat. Setba se posuzuje podle toho, k jakým žním nás přivede. Rozlišováním mění člověk svoji podobu: Před rozlišováním člověk „nese podobnost s tím člověkem, který pocházel ze země" (1K 15,49a). Diky rozlišování „poneseme i podobnost s tím, který je z nebe" (1K 15,49b). První člověk je „tělo, které podléhá zkáze" (1K 15,42), druhý člověk se skrze rozlišování, jímž vrůstá do Krista svým cítěním, vnímáním a důvěrností (srov. Fp 2,2), ve svém těle stává tělem Kristovým, a proto přijímá „tělo, které zkáze nepodléhá" (1K 15,42). Tak se křesťan stává *znamením doby*, svým tělem, sobě určeným a svobodně přijatým lidským údělem, má účast na proměně těla Ježíše Krista, který přijal lidský úděl. Útěk před smrtí, *Jonášův syndrom*, se promění v *Jonášovo znamení*, konkrétní, neodvolatelnou a nezaslouženou milostí vzkříšení těla. A jiné znamení než znamení Jonášovo dáno nebude.

Ve světě a v životě přírody, jež jsou uzavřeným světem a životem, je vše náhodné, bez propojení, nemající žádný význam; člověk v případě, že je jen součástí přírody, je zbaven smyslu a hloubky a jeho přirozený život je zbaven následnosti významů. Ale člověk jako obraz Božího bytí, to znamená jako symbol božství, má svůj přesný význam a absolutní smysl. Vědomí směřované k božskému světu však otevírá vnitřní zřetězení významu. Obsahuje ukazatele k jinému světu. Toto vědomí je svobodné a přiřazuje smysl zjevné prázdnotě přirozeného světa. Je nemožné prokázat existenci smyslu v životě univerzálním, nelze ji vydobýt racionálně indukcí z přirozeného světa. Zaměřenost přírodních pochodů se zdá být sporná. Nelze odkrýt smysl jinak, než že jsme jej prožívali v duchovní zkušenosti, jinak, než že jsme jej zaměřili k duchovnímu světu. Nemůžeme je prokázat jinak než životem, který je proniknut smyslem, symbolickým vědomím, které jej označuje, spojuje a dává mu význam.[68]

Rozlišováním přijímáme smysl jako nezasloužené obdarování, které je vrcholným projevem svobody. „Vzdáváme se" svobody, která by určovala smysl mimo vztahovost. Rozlišováním se spolu-obětujeme. Protože na kříži poznáváme v Ukřižovaném vlastní smysl důstojnosti osoby, který nespočívá v tom, že miluji, ale v tom, že jsem milován. Až tato novost života otevírá cestu k tomu, abychom kolem sebe pozorovali například i to, že „jsou tělesa nebeská a jsou tělesa pozemská. Jiný je lesk těles nebeských, jiný těles pozemských. Jinak září slunce, jinak září měsíc, jinak září hvězdy. Dokonce i hvězda od hvězdy se liší leskem" (1K 15,40–41). Jsou to každodenní umírání sobě samému, která vztyčují v církvi onen stěžeň Kristova kříže jako jediného znamení, v němž je vítězství jisté. To, co je dnes svěřeno církvi jako *znamení doby*, je lidské tělo určené k proměně.

Od církve zkoumající *znamení doby* (GS 4) k církvi *rozlišující* (EG 43)

Abstrakt:

Článek reaguje na pociťovanou nutnost vtělovat víru do života, z níž vyplývá také potřeba propojovat teologii s pastorací. Tento požadavek byl hlasitě vysloven na II. vatikánském koncilu, který křesťana vyzývá k rozpoznávání znamení doby. Církev lze vnímat jako velkou loď, jež má lidstvu poskytnout bezpečí a přinést spásu. Soudobý člověk se plaví po moři světa kolísaje mezi nadějí a úzkostí. Právě v tomto kolísání je možné spatřovat znamení doby. Zřejmě však

68 Srov. Nikolaj Alexandrovič BERDJAEV, *Spirito e libertà. Saggio di filosofia cristiana*, Milano: Edizioni di Comunità, 1947, s. 95–97.

nestačí zůstat u něj. Zkoumání znamení doby je spojeno s vnímavostí pro přítomnost Stvořitele–Otce ve stvořeném světě. Jestliže se od něj posuneme k pastoračnímu rozlišování v ignaciánském slova smyslu, stane se ústřední přítomnost Božího Syna jako počátku a dovršení spásy rozlité do celého Kristova těla, to jest církve. Ústředního významu tak nabývá povelikonoční přítomnost Krista v církvi jako zakoušená a duchovní plodnost rozvíjející jednotu božského a lidského. Autor článku ukazuje, že právě skrze rozlišování, k němuž nově zve papež František, může církev člověka vést k naději.

Klíčová slova: pastorace, znamení doby, aggiornamento, rozlišování, naděje, úzkost, člověk, církev

Kontakt na autora
Prof. Pavel Ambros SJ, Th.D.
Univerzita Palackého v Olomouci
Cyrilometodějská teologická fakulta, Katedra pastorální a spirituální teologie
Univerzitní 244/22, 771 11 Olomouc
pavel.ambros@upol.cz

From Church Scrutinizing the *Signs of the Times* (GS 4) to Church *Discerning* (EG 43)

Pavel Ambros

1. *Signs of the times* without the light of the Gospel and with the light of the Gospel

Is contemporary theology a part of the Church scrutinizing the *signs of the times*? Is the contemporary theologian consecrated to the service of discerning? In Pope Francis' lecture at the Catholic University in Buenos Aires in the form of a video message there very strongly sounds the requirement to *overcome the divorce between theology and pastoral care*. The decisive moment is the Church's ever stronger awareness of the need to "root, embody, present and interpret *faith* face-to-face with life".[1] That is the contemporary mission of the Church. Pope Francis demands three things of the present-day theologian: a) to be "first of all a son of his people", which leads him to "acknowledge that the faithful people into which he was born is of theological significance he cannot ignore. He knows that he has been *grafted* to ecclesial consciousness and immerses himself in those waters; b) "to be faithful", i.e., "to have the experience" and "thinking" of Jesus Christ; c) "to be a prophet", i.e., "to keep alive consciousness of the past as well as the invitation of the coming future".

Here we can sense an echo of what at the very beginning of the Second Vatican Council John XXIII expressed with the term *aggiornamento*. In his speech of January 25th 1959 he used this term to express the need for a reform of the *Code of Church Law*.[2] In the same speech he announced the convocation of the *Roman Synod* and an ecumenical council. The Italian expression he used, which is hard to translate to the official Latin of Church documents or other modern languages, brings a new element into the Church's life. It is not an adaptation of the Church developed in contemporary theories of Christian missions or introduction of new reform steps, but a new pastoral sensitivity to what the present is bringing. There is only one reason: to take into account the "perspective of the good of the souls (*bonum animarum*) and the closely connected and clearly set line of the new pontificate – the needs of the present moment".[3]

A statement by Pope John XXIII has become well-known: "The Catholic Church is not a museum of antiques. It is like an old spring by a village, which provides water for today's generations, as it

1 FRANCESCO, Il fiume vivo. In un videomessaggio alla facoltà teologica dell'Università cattolica argentina il Papa ricorda il Vaticano II e sottolinea il collegamento dinamico fra tradizione ricevuta e realtà concreta, in: *L'Osservatore Romano*, (5. 9. 2015), p. 8.

2 Cf. JOHN XXIII, Sollemnis allocutio, *Acta apostolicae sedis* 51/1959, p. 68.

3 Ibid, p. 65.

did for the previous ones."[4] Every day (*giorno*) brings corresponding duties. Recognizing and accepting these duties, which become *morally binding*, pastoral imperatives, are that *aggiornamento* especially when *today* brings painful situations.

> Today the Church is witnessing a crisis underway within society. While humanity is at the threshold of a new age, immensely serious and broad tasks await the Church, as in the most tragic periods of her history. It is a question in fact of bringing the perennial life-giving energies of the Gospel to the modern world, a world that boasts of its technical and scientific conquests but also bears the effects of a temporal order that some have wanted to reorganize by excluding God.[5]

All that causes sadness and anxiety is part of the life of Christ's disciples from the very beginning and is linked to Jesus's person and the life of the early Church. John XXIII goes on:

> These painful considerations remind us of the duty to be vigilant and keep our sense of responsibility awake. While distrustful souls see nothing but darkness falling upon the face of the earth, we prefer to restate our confidence in our Savior, who has not left the world he redeemed. Indeed, making our own Jesus' recommendation that we learn to discern "the signs of the times" (Mt 16:4), it seems to us that we can make out, in the midst of so much darkness, more than a few indications that enable us to have hope for the fate of the Church and of humanity.[6]

John XXIII's basic intuition is imprinted into another expression – *i segni dei tempi* (signs of the times). The Pope bases his trust on the biblical reference from Mathew's gospel: "You know how to interpret the appearance of the sky, yet you can't interpret the signs of the times?" (Mt16:3b), from which he then deduces God's perpetual guarding over history and the human lot. As Marie-Dominique Chenu († 1990) notes, the term *signs of the times* entered colloquial speech when the encyclical *Pacem in terris* was published on April 11th, 1963. The encyclical significantly influenced the preparatory works on Schema XVII, of which the pastoral constitution *Gaudium et spes* was born. It was even seriously considered that this encyclical could be adopted without changes or presented as the basis of the Council's negotiations.[7] In the official Latin original the expression *signs of the times* did not appear at all. In the Italian version it appeared four times, always as an indication of the positive direction of human society.[8] The expression itself came to bear a programmatic content. It enters the field of theology anew as an action arising from moral analysis of the situation which turns the human being to an intrinsically binding action. It gives a new perspective to *action*, *practice* and *human decision-making*.[9]A new sensitivity and understanding of the *practice of the Church* is born.[10]

4 *II. Vatikánský koncil*, Řím: Křesťanská akademie, 1966, p. 31.
5 JOHN XXIII, Humanae salutis 3, *Acta apostolicae sedis* 54/1962, p. 6.
6 Ibid, 4, p. 7.
7 Cf. Karel SKALICKÝ, *Radost a naděje*, Řím: Křesťanská akademie, 1968, p. 40, note 2.
8 Cf. Marie-Dominique CHENU, Les signes des temps, *Nouvelle Revue Théologique* 87/1965, p. 30, note 2.
9 Cf. ibid, pp. 29–30.
10 Priests "must willingly listen to the laity, consider their wants in a fraternal spirit, recognize their experience and competence in the different areas of human activity, so that together with them they will be able to recognize the signs of the times. While trying the spirits to see if they be of God, priests should uncover with a sense of faith, acknowledge with joy and foster with diligence the various humble and exalted charisms of the laity." (*Presbyterorum ordinis* 9); "Among the signs of our times, the *irresistibly increasing* sense of the solidarity of all peoples is especially noteworthy. It is a function of the lay apostolate sedulously to promote this awareness and to transform it into a sincere and genuine love of brotherhood" (*Apostolicam actuositatem* 9); "The Sacred Council exhorts all the Catholic faithful to recognize the signs of the times and to take an active and intelligent part in the work of ecumenism" (*Unitatis*

Paul VI links the two terms: *aggiornamento* and *signs of the times* are a program seeking forms of pastoral activity that correspond to the state of the contemporary human and can be accepted by him. But that does not consist in a "laudable endeavor to come closer to the masses and to particular groups", with the aim of "becoming like them rather than different from them and by this worthless imitation forfeit the real value and effectiveness of the endeavors". The hard-to-realize statement "to be in this world, not of this world" also holds for it.[11] All the stronger there sounds the promise sealed by Christ's prayer to Father for us: "I'm not asking you to take them out of the world but to protect them from the evil one" (John 17:15). Despite this 'risk' Paul VI presents *aggiornamento* as "a guiding principle", "a stimulus to the Church to increase its ever growing vitality".[12] *Aggiornamento* is an impetus for the Church, a stimulus to "its ability … to give careful consideration to the signs of the times, always and everywhere 'proving all things and holding fast that which is good' (1Thess 5:21) with the enthusiasm of youth".[13]

The Council asked not only what the Church is *ad intra*, how it understands itself, but what its situation in the world is and especially how it can be effectively present *ad extra*.[14] Angelo Giuseppe Roncalli united his life experience in this unifying view of the Catholic Church *ad intra* and *ad extra*. One year after he was consecrated he became the personal secretary of the Bergam bishop Giacomo Radini-Tedeschi († 1914), engaged in the Catholic social movement that later recast itself as *Catholic Action*. For a short time he was accused of modernism.[15] After his death he shortly taught Church history, then when WWI broke out he lived through the horrors of war as a medical worker in the army. Similarly important was the experience of papal legate in Bulgaria (1925–1933) and Turkey and Greece (1934–1944). What Rome means from the point of view of Constantinople became for him another field that he placed at the centre of the Council's attention. This position of searching for the situation of the Church *ad intra* and *ad extra* brought him to the world in which the Church lives the fertile and dramatic tension of *joy* and *pain*, *hope* and *anxiety*. The experience of war and post-war France, including his personal interventions for the benefit of Jews from Slovakia and Bulgaria,[16]only served to multiply his view of the world. In the spirit of the Italian Rosmin tradition he on the one hand aw the *five wounds of the crucified Christ* in imperialism, Marxism, progressive democracy, freemasonry and secularism, and on the other hand the possibility of *renewal through pastoral engagement*. His view of the *signs of the times* comprised of realized eschatological Christianity without the accompanying comfortless apocalyptic.[17] But the *signs of the times* could not be merely a renewed version of the Roman *vox temporis, vox Dei*, but a Christian search for a balanced view between extreme *Eurocentrism*, *global scepticism* and *false or overt uncritical fascination with the optimism of the world*.[18] According to Bernard Häring "optimism to the world can be false and dangerous, if it is not accompanied by yet another orientation, the spirit of poverty and asceticism".[19]

redintegratio 4).

11 PAUL VI, *Ecclesiam suam*, 49.

12 Ibid, 50.

13 Ibid.

14 Cf. Charles MOELLER, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1968, p. 247.

15 Cf. Fausto FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma: Studium, 1953, pp. 90–115.

16 Cf. La Fondazione Wallenberg certificherà l'aiuto di Giovanni XXIII agliebrei, *Zenit. Il mondo visto da Roma* (on-line), at: http://www.zenit.org/it/articles/la-fondazione-wallenberg-certifichera-l-aiuto-di-giovanni-xxiii-agli-ebrei, retrieved November 20th, 2015.

17 Cf. GIOVANNI XXIII, *Scritti e discorsi 1953–1958*, 2, Roma: Edizioni paoline, 1959–1962, pp. 28–42.

18 Cf. Evangelista VILANUOVA, Intersession (1963–1964), in: *The History of Vatican II. Vol. III: The mature council. Second period and intersession (September 1963 – September 1964)*, eds. Giuseppe ALBERIGO – Joseph A. KOMONCHAK, New York – Leuven: Orbis – Peeters, Maryknoll, 2000, pp. 410–413.

19 Ibid, p. 410 (quote of B. Häring).

The Swiss Calvinist theologian Lukas Vischer († 2008), representing the World Council of Churches, brought an important shift to the preparation of the Scheme. He pointed out the importance of the concept *signa temporum* (signs of the times) as the key to interpreting the entire subsequent text. The notion of time as *sign* and *voice* is problematic in that it does not show how God speaks through them. He asks how to distinguish the voice of God from a deceiving voice. From the biblical point of view time is an ambiguous phenomenon and interpretations of the history of salvation constantly point to it. Jesus himself rejects a simplified reading of divine providence, as shown in his dispute with contemporaries (Luke 11:29-32). In a similar spirit Pope Francis speaks of the difference between *Jonah's syndrome* and *Jonah's sign*.[20] Vischer showed that the Scheme completely omitted the eschatological aspect of the *signs of the times*. That is why he proposed an improvement and extension, because "it offers a too innocent view of the world and therefore cannot mediate true hope to the world".[21] Josef Ratzinger briefly summarizes the discussion in his commentary when speaking about the associated hermeneutic question, namely how to combine the view of the ancient perception of *vox temporis, vox Dei* with the biblical τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν (signs of the times; Mt 16:3) while maintaining an exegetically responsible exegesis of Jesus's eschatological warning to those who do not discern the *signs of the times*. "Is not Christ himself as the true *sign of the times* a contradiction to accounting for time (chronos) as sounded by the words *vox temporis*?"[22] This gaping abyss of Christian and non-Christian perception of *joy* and *anxiety*, *hope* and *sorrow* is treated in the final version of the scheme by the supplement to discern and interpret the signs of the times *in light of the gospel*. The kerygmatic character of the text relies on a reference to wisdom which knows that "the spirit of the Lord fills the world and the one who holds everything together knows every word said" (Wis 1:7). In this sense the Church discovers this time as *kairos*, which must at the same time be *dia-krisis* of those from whose hearts the veil has been removed (2 Cor 3:14). The opposite are those whose "minds were hardened, for to this day the veil is still there when the Old Covenant is read and it is not disclosed to them that it ends in Christ" (2 Cor 3:14).[23] The text goes radically further when it assumes John XXIII's most proper charismatic vision: "All this holds true not only for Christians, but for all men of good will in whose hearts grace works in an unseen way."[24] Here is born that *beginning of a beginning* reminding us of Elijah journeying through the open desert to reach God's mountain. "If we – tired, torpid and downcast– rested under the vine plant of Council triumphalism," Rahner says in his lecture of December 12th 1965, five days after the Council's conclusion, "the angel of the Lord will be able to or will have to wake us from our slumber by means of terrifying dangers and hardships of this time, through persecution, apostasy and pain of the heart and spirit; rise up, the greater part of the journey is yet before us."[25]Since the Council the Church is sailing on board one ship with humanity, with which it takes the veil from the eyes to human hopes and anxieties, let us add with humans "buffeted between hope and anxiety".[26]

20 Cf. FRANCIS, La sindrome di Giona, *L'Osservatore Romano* 153/236 (15. 10. 2013), p. 7.
21 Nach der dritten Session des zweiten Vatikanischen Konzils, *Reformatio*2/1965, pp. 78–88.
22 Joseph RATZINGER, Ersten Kapitel des ersten Teils, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite vatikanische Konzil. Konstituonen, Dekrete und Erklärungen*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1968, p. 313.
23 Ibid, p. 314.
24 Pastoral constitution Gaudium et spes 22. Further, only GS and section number.
25 Karl RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1966, pp. 21–22.
26 GS 4.

2. Onboard a ship with people buffeted between hope and anxiety

This paper does not aim at a historico-theological reconstruction of the broad debate on the topic of *signs of the times*. Nor can it deal with the similarly rich reception of the Council text. We will rather listen to one particular repercussion of the tradition induced with the image of *Noah's ark*. One of the statements accompanying the Council discussion on Scheme XIII entitled *De ecclesia in mundo huius temporis* labelled the scheme "as a *Noah's ark* into which all issues that could not be placed elsewhere were temporarily located".[27] The image itself probably wanted to express something quite different, but it pointed to the nature of the discussion.[28] The tension between the prevailing optimism and programmatic dialectical approach shows one hidden paradox of the text: its different sociological and theological emphases. The resulting text was not an integration of the two approaches, but a reached agreement, assuming a juxtaposition.[29] It shares the cultural atmosphere of the fading-away modern period:

> "To a certain extent, the human intellect is also broadening its dominion over time: over the past by means of historical knowledge; over the future, by the art of projecting and by planning. Advances in biology, psychology, and the social sciences not only bring men hope of improved self-knowledge; in conjunction with technical methods, they are helping men exert direct influence on the life of social groups. At the same time, the human race is giving steadily-increasing thought to forecasting and regulating its own population growth."[30]

This positive view of the world is no novelty. Christians have always had to face a world full of enemy attitudes. The stories of martyrs and worshippers witness to God's power in history, but also to cowardice or lack of freedom to adhere to Christ. The Church also knows stories of weakness, the shame of Christian sinfulness. Similarly it has faced with greater or lesser success the risk of corruption with the powerful of this world. Even here the history of the Church wrote its light and shady, shameful and shame-hurting events. Nonetheless, the goal of Christian life is to *transform time*, to capture the eternal in the transitory, "since eternity is not something but someone, or better, it is the eternal love of three Persons".[31] Death does not speak the last word. For time is seeking and finding what man has lost. To summarize with the words of Ignatij Brjantschaninov: "God's decisions are present and effective in the midst of what humans and demons do, like a subtle spirit in the midst of being, independent of beings, unlimited by beings, affecting beings and unaffected by them."[32]

"The Church is very soon conscious of its existence as a theological datum, which manifests itself in self-reflection."[33] The notion of the Church as a great ship to which care of our eternal salvation is entrusted is part of the theology of the Church Fathers. "The Church is a passage by sea to *portus salutis*. The Church is a dangerous and at the same time magnificent pilgrimage: it is full of danger, for it has not yet reached the ultimate haven, and magnificent, for it represents the

27 Charles MOELLER, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, p. 261.
28 Cf. Karel SKALICKÝ, *Radost a naděje*, pp. 57–58.
29 Cf. Evangelista VILANUOVA, *Intersession* (1963–1964), p. 403.
30 GS 5.
31 Olivier CLÉMENT, *Transfigurer le Temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Paris: Communauté de Taizé – Delachaux et Niestlé, 1959, p. 99.
32 Ignatij BRJANTSCHANINOV, Сочинения, vol. 2, Аскетические опыты, С.-Петербург, 1886, p. 83.
33 Jean DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris: Desclée, 1958, p. 317.

only place of inherent security amidst the evil sea."[34] Martin Luther still transmits a view of the Church based on the dogmatic conviction that the faithless world can be "saved in the holy *ark of Christianity*, providing a safe, dry place for it".[35] The critic of Christianity and sceptic Celsus in his polemic with Origen spoke mockingly of the "miraculous box concealing everything".[36] The Church represents an ark in which the family of the saved survives the world flood and it will also survive the *last judgment*, as it had survived the great water of Noah's ark that became salutary for it.

The image of the Church as a ship that provides safety to people buffeted between hope and anxiety thus became an expression of the cultural, enculturated Christianity of the first and second millennium. From the point of view of Gregory of Nyssa the world is "an immense sea of Divine decrees"[37] that man must learn to read in order to reach his end. The irresolution of man is his lot, which he must face with the novelty of man renewed in Christ. In their kerygmatic orientation the Church Fathers turn to men of their times and recall the lot of Ulysses, who let himself be chained to the mast of his ship in order to resist the seduction of the Sirens. It is a world which in the view of Pope Innocence III is a "bitter sea" "filled with the sweet lure of the Sirens".[38]

The birth of Christ from the heart of the Church and the faithful is the reason for the closeness of the safety of the voyage through life. Of the grace of Baptism Christ is born through the Church in our hearts, whereby this birth takes place again and again in a life ever more filled with grace. *Anima ecclesiastica*, as Origen said, forms the face of the Church that is likened to Christ. In the words of Hugo Rahner:

> This teaching thus enters into closest proximity with the conception of Church as virgin mother and mediatrix of salvation, in the newly created life of baptismal grace likened to Christ. But the doctrine of birth of God from the Church and the heart of the faithful does not derive the beginning of the grace-filled unity in Christ as much from the individual grace-endowed human being and his participation in the Body of Christ, but rather from the single Christ who has the same likeness in all and brings all together in the unity of his Body, which is the Church.[39]

This likeness of the Church reflecting itself, its life in the world and its mission in it is present like a leitmotif. This view of Christ belonging to the world became the basic perspective of the ecclesiology of the first millennium as well as the High Middle Ages. Minucius Felix sees Christ's cross in military flags, banners and standards: "Your victorious trophies have not only the likeness of a simple cross, but also of man hanging on it."[40] But the very fact of the Church's presence is not without risk. Only one not immersed in the *bitterness* of the world can set sail on the *bitterness of the sea which is the world*. In words accompanying educated people throughout the Middle ages: "Nay, get ye gone, ye sirens, whose sweetness lasteth not; leave him for my muses to tend and heal."[41]

34 Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1964, p. 240.
35 Quoted according to Per LUNDBER, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig: Alfred Lorentz, 1942, p. 1, note 1.
36 ORIGEN, *Adversus Celsum*, IV, 41.
37 GREGORY OF NYSSA, *In Canticum canticorum homiliae*, 12, in: PG44, 1016b.
38 INNOCENC III, *Sermo* 22, in: PL 217, 555; *Sermo* 6, in: PL 217, 617c.
39 Hugo RAHNER, *Symbole der Kirche*, pp. 13–14.
40 Markus Minucius FELIX, *Octavius*, 29, 8.
41 BOËTHIUS, *Consolation of Philosophy*, 1, 1, 11.

Since the second century AD Justin's basic dogmatic idea is repeated, facing the ancient Greeks' ever present anxious whisper of "the bitter sea": "For the sea is not traversed except that trophy which is called a sail abide safe in the ship; … and this shows no other form than that of the cross."[42] The German pilgrim overcomes the dangers of his pilgrimage to Jerusalem with the words of Ezza's song: "Our victorious cross of the Saviour, our desire for the homeland goes up to the heavens."[43] And Dante does not hesitate to express both, anxiety and hope:

> Who enters with me, let him acquit of hope![44]
> Oh you who, desirous to listen, in your small boat followed my ship, which sails on singing.[45]

Similarly Goethe's Faust through the mouth of Mephistopheles preconceives the anxiety of the modern period when he says of man:

> He would live a lot better if he knew not of the heavenly glow; he calls it reason, by which he means that he can be more beastly than the beasts.[46]

Similarly he captures hope sung by a chorus of female penitents:

> A mere simile are
> Earthly events;
> What is transitory
> Changes to deed here;
> What cannot be described
> Is already being here;
> To eternal womanhood
> We are carried up.[47]

In this small overview we are presented with an image of perceiving the world in which man was a subject in the spirit of the Christian-*Enlightenment* tradition. He struggled for his self-consciousness by seeking a path between hope and anxiety in his presence, and thereby created a culture in relation to something else, tore himself out of the datum and momentum of the time.

In our Czech milieu we had the opportunity to experience the last rise of this *civilizational epoch of life between hope and anxiety* in the 1960s, when Ludvík Vaculík showed a new form of experiencing hope and anxiety as *signs of the times* with his appearance at the Writers' Congress in 1967. It dealt with the dignity of the socialist human who experienced the lack of meaningfulness of life as the decline of an ideologically trustworthy communist totality in two ways: a) power was monopolized by the governing communist nomenclature (today we would say oligarchy), which knew nothing but careerism, cliché and phrases; b) life in socialism was experienced as a farce of the revolutionary movement and meaninglessness of the system, which forced honest commu-

42 JUSTIN, *Apology*, I, 55,3.4.
43 Christoph LANGE, *Das Ezzo-Lied in der VorauerÜberlieferung. Text, Übersetzung und Kommentar*, München: AVM– Akademische Verlagsgemeinschaft, 2014.
44 Dante ALIGHIERI, *Divine Comedy*, *Hell* III, 9, Praha: J. Otto, 1930.
45 Dante ALIGHIERI, *Divine Comedy*, *Paradise* II, 1–3, Praha: J. Otto, 1930.
46 Johann Wolfgang GOETHE, Prologue in heaven, in: *Faust*, Praha: Academia, 2006, p. 36.
47 Johann Wolfgang GOETHE, Mountain ravines, in: *Faust*, p. 424.

nists to cheat or deny themselves by telling anti-regime jokes among the comrades. The *sign of the time* became meaningful speech. Vaculík said:

> And I want to return to what I think of the character of every power: that its development and behaviour is governed by its intrinsic laws, which cannot be changed by the person in power, nor the class in power, since it is simply the laws of human behaviour in a certain situation: in power. The first law of every power is that it wants to continue being. It reproduces itself in ever more precise form. Second, it becomes ever more homogeneous, purifies itself of the heterogeneous, until each of its parts is an image of the power as a whole. (…) The intrinsic law of power prefers people who are internally organized as it is. But because there is a lack of them it must use other people, whom it adjusts according to its need: it blackmails them.
>
> Power is a peculiar human phenomenon which is due to the fact that already in the woodland band someone must issue orders and that even in the company of only noble spirits someone must summarize what has been learnt from the discussion and formulate the necessity. Power is a specifically human situation. It affects the ruling and the ruled and poses a risk to the health of both. Thousands of years of experience with power have led humanity to try to set some working rules.[48]

The *sign of the time* how to find a particular path determined by the polarity of hope–anxiety became the *working rules of power.* This fascination by meaningfulness became the driving force of the political events and culture of the 1968 Prague Spring. In the words of Milan Kundera "not only to guard the borders, but also to superordinate epochal interests to momentary interests". When we go to see this *sign of the time* in the museum of post-communism, we find that most visitors view recent history as meaningless images. They became part of the "end of the world" where man struggled between hope and anxiety. And who, it seems, is doomed to *damnatio memoriae*. Not infrequently, when we enter the debate of contemporary protagonists of post-culture, there remains in us a certain strong touch of cold: almost as if the contemporary scholar 'had to' speak in some nocturnal solitude of reason left to itself, which feeds since sunrise on the terrible cry of Nietzsche's *madman*:

> I seek god, seek god! (…) Is there still some Up and Down? Are we not wandering through endless nothingness? Have we not been fanned by empty space? Has it not got cold? Does not night set all the time, ever more nights? Must we not light the lanterns already before noon? Have we not yet heard the noise of the gravediggers burying god? Have we not yet smelled the odour of divine decay? – Even the gods are decaying! God is dead! God will stay dead! And we have killed him! What shall we comfort ourselves with, we murderers of all murderers? (…) It is also told that on that same day the madman intruded into various churches and there sang his *Requiem aeternam deo*. When they led him out and interrogated, he kept answering: 'What are these churches, if not the tombs and gravestones of God?'[49]

48 © Ludvík VACULÍK, Projev na IV. Sjezdu Svazu československých spisovatelů, Praha 27.–29. června 1967, in: *Ludvík Vaculík* (online), at: http://www.ludvikvaculik.cz/index.php?pid=56&sid=36, retrieved November 15th 2015.

49 Friedrich NIETZSCHE, Der tolle Mensch, in: *Die fröhliche Wissenschaft* 125 (online), at: http://gutenberg.spiegel.de/buch/-3245/6, retrieved November 1st, 2015.

Hence stems the ever returning question: Can I as a contemporary Christian / contemporary theologian attempt to understand the dramatic and disconcerting fury we call "contemporary Europe", its culture, as a *sign of the time*? Yes, precisely because it concerns me personally? It is not a matter of academic understanding, but of situating the Christian life in the environment of which St John Paul II spoke in the seat of the *European Economic Community* in Brussels (May 20th 1985), not concealing the heavy shadows covering Europe. According to him, the progress of humanity – carried along by unprecedented expansion of human activity based on the rationality of science and technology and setting through of values of equality and freedom – issued in a situation when "the rationalistic optimism which his conquests inspire lead man to the negation of every transcendent ideal which escapes the dominion of his own genius. (…)He asks for freedom and flees responsibility; he aspires to wealth and fails to wipe out the poverty next door; he professes the equality of all and too often gives in to racial intolerance. In spite of all that he claims for himself, and all that is actually accessible to him, contemporary man is tempted by doubt regarding the meaning of life, by anguish and by nihilism."[50]

Thirty years later Pope Francis at the same place – in the *European Parliament* – could not speak otherwise:

> If everyone's right is not harmoniously ordered to a broader good, it ultimately regards itself as unlimited and becomes a source of conflicts and violence. (…) The human being risks being reduced to the mere wheelwork of some mechanism, which deals with it as with some utile consumer good, so that – as we unfortunately often see – once her life does not fulfil its function in this mechanism, it is without overt constraints discarded as in the case of the ill in the terminal stage, deserted and unprovided for old people or children killed before birth.[51]

We find a difference between the *sea of bitterness* of the ancient world and the *irrational greed* of our civilization in a different perception of the present. When a monk in sixth century AD wanted to reason out why he should plunge into the monastery that had been set on fire by barbarians and together with monastic rules and liturgical books rescue the writings of ancient heathen philosophers, he found reason in the hope that he is saving the future world. If the contemporary Christian is to make a similar gesture, he faces the decision to turn off the online "babbling" of which no one knows anymore what it is really about. It floods us in a stream of minute-long portions of news from Syria, from the life of pets or a political scandal, not allowing us to perceive the particular form of the contemporary deficiency. But what will happen if a blackout of our online connection with the so-called present occurs? This present was not begotten by the contemporary young generation, but by the generation of their parents. The lethal boomerang of time became a generational abyss and a new, as yet unfilled emptiness.

3. Discerning as a path to hope?

Pope Francis, who has come from the periphery of the Catholic Church to its very centre, has brought a sharp vision, an idiosyncratic style of speech, Ignatian imagery and a primary emphasis on the role of the Pope as bishop of the city of Rome who presides with love to the whole Church.

50 JOHN PAUL II., Alla sede della Comunità economica europea, in: *Holy See* (online), at: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850520_european-comm-bruxelles.html, retrieved November 14th, 2015.

51 FRANCIS, Come ridare speranza al futuro, *L'Osservatore Romano* 270 (26. 11. 2014), p. 1.

The independence of his theological reflection and natural intelligence rely on life experience and intellectual formation, which is not based, one-sided, only on academic training. But foremost, in the course of his life he has gained a great knowledge of human action. He was culturally and conceptually educated in the environment of liberation theology. He adopted it first of all in the form of personal folk piety. Repeated claims of his dogmatic conservativeness depend on how one defines liberation theology. As he does not have much need to deal with extraordinary things, he takes a reserved attitude – in his own words – to *utopian laboratories*, *humanist utopias* substituting for the Kingdom of God, as well as to *institutional formalism* or other religious clichés. He subsumed all that under the strong, patristic-inspired term of the Church as *holy harlot*.[52] What he is really deeply troubled by is the *mysterium iniquitatis* in the midst of the human community, especially the poor.[53]

On his arrival to Europe he was confronted with the fading away of the *civilisation epoch of life between hope and anxiety*. The dimming of light touches also the European local churches. Fatigue, feebleness and lack of agility are the main indicators of ecclesial institutionalized sloth and fundamental unfaithfulness which bears the terrible label: *ecclesial atheism*. But already in his text *The Bad Superior* (1983) Bergoglio spoke of good and bad tiredness: good tiredness is "the tiredness that leaves you tired but happy: after a hard day's faithful work, you are brought to the Blessed Sacrament once again to intercede for your sheep - sheep of whom you are not ashamed, sheep for whom you go in to bat with the Lord."[54] The Pope discerns at the level of life in which he opens himself up to its meaning.

The Spirit renews its life by discerning. By discerning it gives the form of life to dry bones. Through discerning the contemporary Christian perceives what brings inner comfort as well as what brings man to unrest. The unrest of searching, discerning, insight, all that leads the Christian to practical decision-making. It is typical for Bergoglio that he does not see a dramatic difference between what we perceive in our life as the all-constituting initiative on God's part and what we perceive on our part as exhausting exertion for daily vigilance and faithfulness. For lack of comfort makes us "lukewarm, lazy and careless, (...) and we lose spiritual comfort by our own fault".[55] In that we ought to be aware that "it is not in our power to attain and maintain deep piety, burning love, tears or any spiritual comfort, but it is all the gift and grace of God".[56] For Bergoglio decision-making is only possible when discerning is understood as ascetic effort and exertion that makes our availability grow and at the same time contains a high level of flexibility in action. At the same time there still remains space we cannot fully control. But the essential thing Bergoglio's witness brings is the far-reaching finding: the European cultural tradition of practical wisdom (*fronesis*) and the Christian discerning of spirits can after all in contemporary globalization face superficiality, banalization and media shortcut.

Can it open up a path through the *hope and anxiety* of the present otherwise than via discerning, purification and reform? Scrutinizing the *signs of the times* and interpreting them in light of the

52 Cf. Leonardo BOFF, *Francis of Rome and Francis of Assisi: A New Springtime for the Church*, New York: Orbis Books, Maryknoll, 2014, pp. 32–45. According to St. Ambrose the two words are an oxymoron: The Church is holy (*casta*), but the expression *harlot* (*meretrix*) is a title that does not disparage the Church. Both expressions point to the nature of the Church: She maintains purity and at the same time the willingness to receive all.

53 Cf. Philip ENDEAN, Writings on Jesuit Spirituality by Jorge Mario Bergoglio, S.J., *Studies in the Spirituality of Jesuits* 3/2013, p. 7.

54 Jorge Mario BERGOGLIO, The Bad Superior, in: *Studies in the Spirituality of Jesuits* 4/2013, p. 33.

55 IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Excercises*, 322.

56 Ibid.

Gospel expresses the relationship between world and Church anew. Theologically a new sensitivity opens up here as pastoral cosmology, based on Creation. Scrutinizing *signs of the times* leads to knowledge of the Father who accompanies man through history. Thus founded pastoral anthropology develops the relationship of grace and nature. The main object of interest is the presence of the Creator–Father in the created world, whether as a datum or as freedom experienced in the Church. Pastoral discerning has a different starting point: it is the presence of Christ as beginning and culmination of the salvation poured out into the entire body of Christ, i.e., the Church. Its topic is the post-Easter presence of Christ in the Church as a humanly perceivable, experienced and spiritual fertility developing the unity of the divine and the human. *Signs of the times* are the pneumatological dimension of the life and mission of the Church. They flow into mysticism. *Pastoral discerning* is not only Christological, it is Christocentric. It aspires from the quiver of the Church due to the growth of the body of Christ to the path to its culmination in the heavenly liturgy. It flows into asceticism.

> In her ongoing discernment, the Church can also come to see that certain customs not directly connected to the heart of the Gospel, even some which have deep historical roots, are no longer properly understood and appreciated. Some of these customs may be beautiful, but they no longer serve as means of communicating the Gospel. We should not be afraid to re-examine them.[57]

When the Pope speaks of pastoral discerning, he touches on the Church as the one who discerns. The starting point for pastoral discerning is not criteria for the activity of discerning or for the object discerned, but criteria for the discerning person. Here he speaks as one who wants to lead to the very nature of discerning: "I am a sinner on whom the Lord has looked down."[58] Pope Francis explains the ability to discern with the picture The Calling of St Matthew by Caravaggio. In the picture Jesus finger is pointing at Matthew, who finds it hard to stop looking at the money in front of him. That was also Francis's attitude characterizing his acceptation of election: "I am a sinner but by the mercy of our Lord Jesus Christ I trust and with a penitent spirit accept." This view is crucial and brings the servant of the Gospel to leave his own darkness and enter a new darkness of the night with the one who descends into human darkness and the underworld, in order to call out Easter's "Adam, where are you!". Discerning means not only to look at the approaching signs. It means adhering to the one who will lead me through life. The people of God need not only those who can read the *signs of the times*, but also those who accompany those buffeted between hope and anxiety and do not desert them. Discerning does not serve exclusively knowledge, but closeness, union, embrace. Here Bergoglio does not deny his Ignatian charisma:

> Ignatius saw Christ with the cross on his shoulders and next to him the Father telling him: 'I want you to take this one for your servant.' Then Jesus turned to Ignatius and told him: 'I want you to serve us.' He was promised divine protection for the future order as well.[59]

Discerning seeks nothing but to find a practical form of how a Christian can find God in the manner of using things. Love arouses imagination, which orients human feeling.

57 FRANCIS, *Evangelii gaudium*, 43. Further only EG and section number.
58 *U mne je vždy otevřeno. Papež František v rozhovoru s Antoniem Spadarem SJ*, Praha: Paulínky, 2013, p. 20.
59 IGNATIUS OF LOYOLA, *Souborné dílo*, Olomouc: Refugium, 2005, p. 288.

> But this conviction has to be sustained by our own constantly renewed experience of savouring Christ's friendship and his message. It is impossible to persevere in a fervent evangelization unless we are convinced from personal experience that it is not the same thing to have known Jesus as not to have known him, not the same thing to walk with him as to walk blindly, not the same thing to hear his word as not to know it, and not the same thing to contemplate him, to worship him, to find our peace in him, as not to.[60]

The aim of discerning is not to discern precisely, but to allow the moral conscience and awareness to be stimulated by love of Christ in the direction in which one tends, even though he must make a maximal effort to do good and avoid evil. It is not indeterminate, for the very tending to spirituality can be nothing but a form of "a spiritual consumerism tailored to one's own unhealthy individualism".[61] Similarly activism of service to the other can be merely an alibi, since it is necessary to distinguish "the authentic option for the poor from any other ideology".[62] Discerning is the inner attitude of desire to help the other, be close to him and at the same time learn "to remove our sandals before the sacred ground of the other".[63] In discerning man dies to himself; the reason for the decision is due to something deeper than my view of the matter: "If we are to share our lives with others and generously give of ourselves, we also have to realize that every person is worthy of our giving. (...) Every human being is the object of God's infinite tenderness, and he himself is present in their lives."[64] Discerning means to enter inside, to share intimacy by communication born by the presence of the Spirit. "One who accompanies others has to realize that each person's situation before God and their life in grace are mysteries which no one can fully know from without."[65] Discerning crosses habitual borders because it extends our perspective by the present Lord's view of the "injured world". We live through daily experiences with people, and through discerning we are further prepared to open ourselves up to the fact that other seekers also "have their highest expression and source in God".[66] Discerning carries in it a perception of the gradual maturation of time. "Reaching a level of maturity where individuals can make truly free and responsible decisions calls for much time and patience."[67] Time is not a reality that is foreign to God, simply because God wanted to reveal himself and save us in history, in time. The meaning of time, temporality, in the atmosphere of divine self-revelation, i.e., revealing the mystery of God and His concrete love. He represents the type of one who discerns. He is a restless spirit, hesitant and never satisfied. He learns to link his restlessness, but also has a delicate and refined sensitivity with the ability to adopt decisions. The one who discerns carries great desires inside. When difficulties arise, they stimulate him to further activity. Discerning is a manifestation of true faith encompassing a deep desire to change the world.

In the eyes of Pope Francis, discerning is an instrument of personal engagement, struggle and life-long effort on the path of life whose meaning opens up to use every day from its goal. From its orientation we can sense the path, the direction we must go. The planting is evaluated according to what harvest it brings. By discerning man changes his likeness: before discerning he "bears

60 EG 266.
61 EG 89.
62 EG 199.
63 EG 169.
64 EG 274.
65 EG 172.
66 EG 257.
67 EG 171.

the likeness of the man who was made from dust" (1 Cor 15: 49a). Due to discerning "we will also bear the likeness of the man from heaven" (1 Cor 15: 49b). The first man is "a body decaying" (1 Cor 15: 42), the second man in his body becomes the body of Christ through discerning, by which he grows into Christ with his feeling, perception and intimacy (cf. Phil 2: 2), and therefore receives "a body that cannot decay" (1 Cor 15: 42). So the Christian becomes a *sign of the time*, with his body, with the human lot assigned to him and freely accepted by him he participates in the transformation of the body of Jesus Christ who accepted the human lot. Running away from death, *Jonah's syndrome*, changes into *Jonah's sign* by the concrete, irrevocable and unmerited grace of bodily resurrection. And we will be given no other sign than the sign of Jonah.

In the world and in the life of nature, which are a closed world and life, everything is accidental, without interconnection, having no meaning; man, in case he is merely a part of nature, is devoid of meaning and depth and his natural life is stripped of the succession meanings. But man as an image of divine being, that means as a symbol of divinity, has a precise and absolute meaning. Consciousness directed to the divine world, however, opens up an inner concatenation of meaning. It contains pointers to another world. This consciousness is free and assigns meaning to the apparent emptiness of the natural world. It is impossible to prove the existence of meaning in universal life; it cannot be extracted rationally by induction from the natural world. The directedness of natural processes appears problematic. Meaning cannot be discovered otherwise than that which we have experienced in spiritual experience, other than that which we have directed to the spiritual world. We cannot demonstrate it in any other way than by life pervaded by meaning, symbolic consciousness that signifies it, connects and gives it meaning.[68]

By discerning we receive meaning as an unmerited gift, which is a supreme expression of freedom. We 'give up' freedom that would determine meaning apart from relationality. By discerning we co-sacrifice ourselves. Because on the Cross we recognize in the Crucified the proper meaning of human dignity, which does not consist in loving, but in being loved. Only this newness of life opens up the path to observing, e.g., that "there are heavenly bodies and earthly bodies, but the splendour of those in heaven is of one kind, and that of those on earth is of another. One kind of splendour belongs to the sun, another to the moon, and still another to the stars. In fact, one star differs from another star in splendour" (1 Cor 15: 40-41). The daily dying to oneself are what raises the mast of Christ's Cross in the Church as the only sign in which victory is certain. What is today entrusted to the Church as a *sign of the times* is the human body destined to transformation.

From Church Scrutinizing the *Signs of the Times* (GS 4) to Church *Discerning* (EG 43)

Abstract:

The paper reacts to the experienced need to embody faith in life, which implies also the need to interconnect theology and pastoral care. This requirement was loudly stated at the Second Vatican Council, which invites the Christian to scrutinize the signs of the times. The Church can be perceived as a great ship that is to provide security for humanity and bring salvation. The

68 Cf. Nikolai Alexandrovich BERDYAEV, *Spirito e libertà. Saggio di filosofia cristiana*, Milano: Edizioni di Comunità, 1947, pp. 95–97.

contemporary human being sails the sea of the world buffeted between hope and anxiety. Precisely this buffeting can be viewed as a sign of the times. But it is apparently insufficient to stop at it. Scrutinizing signs of the times is linked to a perceptiveness for the presence of Creator–Father in the created world. If from there we then move to a pastoral discernment in the Ignatian sense of the word, the presence of the Son of God as beginning and culmination of the salvation poured out into the entire body of Christ, i.e., the Church, becomes central. Central significance is then attained by the post-Easter presence of Christ in the Church as an experienced and spiritual fertility developing the unity of the divine and the human. The author shows that precisely through discernment, to which Pope Francis is newly inviting us, the Church can guide the person to hope.

Keywords: pastoral care, signs of the times, aggiornamento, discernment, hope, anxiety, human, Church

Contact
Prof. Dr. Pavel Ambros SJ
Palacký University in Olomouc
Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology, Department of Pastoral and Spiritual Theology
Univerzitní 244/22, 771 11 Olomouc
pavel.ambros@upol.cz

Katolická církev očima současných Čechů a současní Češi očima Katolické církve.
Mezi nedůvěrou a očekáváním

David Václavík

Řada sociologických studií si všímá skutečnosti, že sekulární profil České republiky se vymyká i v rámci postkomunistické střední a východní Evropy, jejíž náboženský vývoj byl skoro půlstoletí silně formován explicitně protináboženským režimem.[1] Zvláštní pozornost pak budí výrazný rozdíl v náboženském profilu při srovnání populací České republiky a Slovenské republiky, tj. dvou zemí, které po významnou část 20. století tvořily společný stát.[2]

Nicméně v posledních letech vyšlo několik studií českých autorů,[3] které se proti rozšířené tezi, podle níž je česká společnost nejateističtější společností (přinejmenším) v současné Evropě, vymezovaly. Argumentují, že tato teze je založena na nepochopení charakteru české religiozity, jejímiž klíčovými rysy jsou spíše výrazná tendence k privatizaci a individualizaci a vysoká míra nedůvěry k tradičním náboženským institucím, především velkým křesťanským církvím. Opírají se přitom o data z empirických výzkumů, která podle nich dokazují neopodstatněnou záměnu českého „ateismu" za individualizovanou a privatizovanou spiritualitu. V této souvislosti tvrdí, že za přesvědčené (tj. reálné) ateisty lze pokládat jen relativně omezený výsek české populace. Výrazné množství lidí, kteří se ve výzkumech opakovaně řadí mezi tzv. ne-náboženské, představuje ve skutečnosti heterogenní skupinu, která nezřídka vykazuje rysy různých forem alternativní religiozity či privatizované spirituality.

Moderní dějiny české (bez)božnosti

Jedním z klíčových faktorů, které se podílely na rozvoji problematického a nejednoznačného postoje většinové české populace vůči náboženství, jsou dramatické sociální a demografické proměny, jimiž česká společnost prošla v průběhu 20. století.

1 Srov. např. Siniša ZRINŠČAK, Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among Different Generations and Countries, *Social Compass* 2/2004, s. 221–234; Olaf MÜLLER, Secularization, Individualization, or (Re)vitalization? The State and Development of Churchliness and Religiosity in Post-Communist Central and Eastern Europe, *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 1/2011, s. 21–37.

2 Srov. např. Andrew M. GREELY, *Religion in Europe at the End oft he Second Millenium: A Sociological Profile*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2003; Paul FROESE, Secular Czechs and Devout Slovaks: Explaining Religious Differences, *Review of Religious Research* 3/2005, s. 269–283.

3 Srov. např. Dana HAMPLOVÁ, Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji, *Soudobé dějiny* 2–3/2001, s. 294–311, Dana HAMPLOVÁ – Zdeněk R. NEŠPOR, Invisible Religion in a ‚Non-Believing' Country: The Case of the Czech Republic, *Social Compass* 4/2009, s. 581–597; David VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada, 2010.

Už období tzv. první Československé republiky (1918–1938)[4] naznačilo, jakým směrem se budou postoje vůči náboženství a náboženským institucím vyvíjet. Za hlavní rysy je možné označit rostoucí nedůvěru v náboženské instituce, tendenci k privatizaci náboženství a narůstající náboženský indiferentismus. Vývoj v daném období také ukázal, že rozhodující roli při proměně vztahu Čechů k náboženství hrálo vymezování se vůči dominantní katolické církvi. Nejdramatičtěji probíhal tento vztah v prvních letech existence samostatného státu, tj. zhruba do roku 1925.[5]

Po 2. světové válce byly popsané trendy posíleny dvěma faktory: odsunem německé menšiny (cca 2,6 milionů lidí) z českého pohraničí v letech 1945–1947 a nastolením komunistického režimu v roce 1948. Důsledkem odsunu německého obyvatelstva ztratila obnovená republika významnou část obyvatelstva, které se z velké části hlásilo ke katolickému vyznání. Odsun se však výrazně dotkl i dalších denominací (Německé církve augšpurského vyznání, Novoapoštolské církve a Starokatolické církve).

Závažnější však byly demografické a socio-ekonomické změny, které s sebou odsun přinesl. Souvislé území českého pohraničí (tzv. Sudety) bylo v podstatě vylidněno a záhy znovu osídleno. Významnou skutečností bylo především to, že se znovuosídlování pohraničí odehrávalo shora řízeným přesunem jedinců (nikoli celých komunit jako např. při osídlování Slezska v Polsku), kteří se často rekrutovali z nižších sociálních vrstev, měli nižší vzdělání a politicky inklinovali spíše k levici. Nezřídka šlo o lidi „politicky prověřené“, sympatizující s komunistickou stranou, v důsledku čehož byl mezi nimi vyšší počet lidí „bez vyznání“.

Uvedený způsob dosídlování původně etnicky německého pohraničí vedl ke zpřetrhání historických rodinných a komunitních vazeb a k rozpadu lokální náboženské paměti. V českém pohraničí tak nastala situace, jejímž typickým obrázkem byla nukleární rodina „zakotvená“ na místě jen první generací bez jakýchkoli vazeb k místu a místní komunitě. V důsledku toho tak téměř naráz vymizely lokální náboženské a kulturní tradice jako např. poutě či kolektivní oslavy svátků. Vinou zpřetrhání sociálních vazeb k místu pak došlo i k postupné devastaci hmotných projevů náboženského života (kostelů, kaplí, božích muk). Došlo také k intenzivnímu zásahu do náboženské infrastruktury, která v některých regionech vedla v podstatě k paralýze činnosti náboženských skupin. Ze svých farností musela odejít převážná část německých kněží, ze stejných důvodů zanikla i řada klášterů.

Po roce 1948, kdy byl v Československu nastolen komunistický režim, sociální, demografické a kulturní proměny české společnosti pokračovaly, což se projevilo ve výrazném poklesu participace na náboženských aktivitách. Ke zrychlení této dynamiky dochází nikoli v 50. letech, kdy probíhal nejtvrdší ideologický boj mezi komunistickým režimem a náboženskými institucemi, zejména katolickou církví, doprovázený masovou perzekucí katolických kněží, ale i významných laiků, nýbrž od 60.

4 Rok 1918 představuje důležitý mezník ve vývoji české společnosti. Po několika staletích rakouské (habsburské) nadvlády došlo k obnovení české státnosti, a to v podobě ustavení nového demokratického státu Čechů a Slováků – Československa. Přestože existence tohoto státu *de facto* skončila v roce 1938 odstoupením tzv. Sudet, resp. ustavením nacistického Protektorátu Čechy a Morava a vzniku kvazisamostatného Slovenského štátu v roce 1939, je tento rok dodnes většinovou českou populací vnímán jako zakládající moment moderní české historie a počátek české politické samostatnosti.

5 Srov. např. © Vladimír SRB, *Tisíc let obyvatelstva v Českých zemích* (on-line), dostupné na: http://snem.cirkev.cz/download/Srb.htm, citováno dne 6. 6. 2015. Porovnání údajů ze sčítání lidu z let 1910 a 1921 ukazuje, že Katolická církev v tomto období ztratila více než 1 200 000 členů. Důležitou roli zde sehrál masivní výstup z Katolické církve po roce 1918 (skoro 1,5 miliónu členů) a vznik národní Československé církve v roce 1920, která většinu ex-katolíků pojala. Srov. David VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 76–92.

let 20. století, kdy se do produktivního věku dostávala válečná a poválečná generace.[6] Jednoznačný pokles byl například zaznamenán u významných náboženských obřadů (křty, sňatky apod.).[7]

V období 70. a 80. let ztrácela tradiční církevní religiozita dále své pozice a pro velkou část obyvatel přestala být definitivně přitažlivou. Ideologicky a politicky zakotvenou explicitní „ateizaci" společnosti však podporovala pouze malá část obyvatelstva. Podle výzkumu, který byl uskutečněn v roce 1979 Ústavem pro výzkum veřejného mínění, „souhlasilo s ateizační politikou státu pouze 15 % dotázaných, kdežto 67 % zastávalo názor, že je nejlepší si náboženství nevšímat".[8]

Tyto trendy pokračovaly až do pádu komunistického režimu v roce 1989 a po krátkém náboženském oživení na začátku 90. let[9] se s nimi můžeme setkat i v současné české společnosti.

V každém případě je třeba říci, že i přes evidentní vliv komunistického režimu na vztah české populace k náboženství není možné kategoricky tvrdit, že je jedinou a hlavní příčinou „ateizace" české populace. Mnohem adekvátnější se ukazuje konstatování, že komunistický režim spíše jen prohloubil historicky starší nedůvěru v náboženské instituce a posílil náboženský indiferentismus značné části populace.[10] Nabízí se proto otázka, zdali současný český „ateismus" není spíše než důsledkem politicko-ideologického působení produktem postupující modernizace české společnosti, v níž sehrál důležitou roli paternalistický stát s poměrně obsáhlým a relativně funkčním sociálním systémem, doplněný o některé další faktory, mezi nimiž vynikají demografické změny po roce 1945 vedoucí k etnické a kulturní homogenizaci české společnosti.[11] Český „ateismus" by tak ve skutečnosti nabýval převážně podoby *apatheismu* projevujícího se vysokou mírou nezájmu o náboženské otázky spíše než uvědomělým odmítáním náboženské víry.

Česká společnost a Katolická církev v kontextu pluralitní společnosti

Ve výše uvedeném kontextu je třeba nahlížet i na postoj většiny české populace po roce 1989. Zároveň je ale třeba si uvědomit, že i v posledních dvaceti pěti letech byl postoj české veřejnosti ke Katolické církvi velmi diferencovaný. V prvních letech po tzv. Sametové revoluci byl jejich postoj spíše pozitivní a vstřícný. Do jisté míry můžeme říci, že v tomto období byla Katolická církev na vrcholu své popularity (přinejmenším z pohledu posledních sedmdesáti let) a mohla nabýt dojmu, že ateizace a antikatolicismus českého národa jsou minulostí.

6 Srov. např. David VÁCLAVÍK, Český ateismus ve dvacátém století. K vývoji a institucionalizaci v letech 1948–1989, *Soudobé dějiny* 2–3/2007, s. 471–488.

7 V polovině 70. let vykazovala většina okresů v Čechách méně než 30 % pokřtěných dětí a méně než 12 % církevních sňatků. Na Moravě se počty pokřtěných pohybovaly v průměru mezi 50 a 60 %. Církevní sňatky dosahovaly ve většině moravských okresů rozmezí 30–50 % a jen v několika málo okresech Moravy přesáhly 50% hranici. Srov. Zdeněk BOHÁČ, *Atlas církevních dějin českých zemí 1918–1999,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, mapa č. 4. V 80. letech pak pokles pokračoval. Citelný úbytek bylo možné sledovat také v návštěvnosti bohoslužeb, kterých se na konci 60. let účastnilo něco mezi 8–10 % obyvatel, a na konci 80. let poklesl jejich počet na úroveň necelých 6 %. Výraznější byl přitom pokles u nekatolických denominací. Podobně jako v případě křtů a církevních sňatků se i v pravidelné účasti na bohoslužbách projevovaly velké rozdíly v jednotlivých regionech – nejmenší na území bývalých Sudet a největší v tradicionalistických oblastech jižní a střední Moravy.

8 Marie DRAŽILOVÁ a kol., *Výzkumná zpráva 79-03: Světonázorová orientace občanů ČSSR*, Praha, rukopis, 1979, s. 78.

9 Srov. např. Lenka VÁCLAVÍKOVÁ HELŠUSOVÁ – David VÁCLAVÍK, Institucionalizovaná podoba religiozity a její projevy v České republice v letech 1989–2000, *Religio: Revue pro religionistiku* 2/2006, s. 45–64.

10 Srov. např. David VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, s. 98–111.

11 Před 2. světovou válkou bylo etnické složení v českých zemích velmi pestré. Kromě cca 7 milionů Čechů zde tradičně žila i silná německá komunita (cca 3 miliony), asi 150 tisíc Židů, necelých 100 tisíc Poláků a další etnické menšiny. Kvůli 2. světové válce a následným událostem došlo k téměř naprosté etnické homogenizaci české společnosti, v níž se téměř 97 % obyvatel dlouhodobě hlásí k české národnosti.

O pozitivním obrazu církví a náboženských společností na počátku 90. let svědčí i to, že v této době byla důvěra církví na jedné z nejvyšších úrovní, které kdy byly naměřeny v rámci relevantních sociologických šetření. V roce 1990 důvěřovalo církvím 51 % občanů, nedůvěru vůči nim chovalo 27 % a 22 % se nedokázalo vyjádřit. V následujících letech však důvěra v církve začala znovu klesat; po roce 1993 vzrostla nedůvěra vůči nim nad 50 % a nad touto hranicí již v podstatě zůstala až do konce 90. let, kdy v souvislosti s restitučními debatami došlo k dalšímu citelnému ochlazení postoje české veřejnosti ke Katolické církvi. Od té doby zůstává důvěra v církve, kterou zásadním způsobem určuje vztah Čechů k největší z nich, na velmi nízké úrovni, což dokládají i poslední dostupné údaje.Podle nich (výzkum CVVM z října 2015) církvím důvěřuje nebo spíše důvěřuje jen 23 % dotázaných, kdežto nedůvěru v ně proklamuje 64 %.[12]

Výše uvedené skutečnosti ukazují na jeden podstatný rys českého postoje ke katolicismu, který, podle mne, zásadním způsobem limituje možnosti aktivního a pozitivně vnímaného působení Katolické církve a některých jejích představitelů na českou populaci. Touto limitou je jednoznačné „zplošťování" katolicismu na jeho institucionalizované projevy v očích většiny české veřejnosti, a tím i marginalizace a mnohdy i naprostá ignorance jeho dalších aspektů a rozměrů. Stručně řečeno: Mnohé aktivity Katolické církve v oblasti sociální, dialogu s moderní společností či mezináboženského dialogu, včetně například výsledků II. vatikánského koncilu, jsou pro většinu Čechů neviditelné, protože je v jejich očích zastiňuje jejich vlastní konstrukt Katolické církve jako problematické instituce.

Toto „zastínění" ale není rozhodně jednorozměrné nebo homogenní ve všech vrstvách české populace. Jak bylo ukázáno již výše, i v pohnutých dobách druhé poloviny 20. století se vyskytovaly periody, v nichž důvěra v Katolickou církev narůstala, a to dokonce do té míry, že měla respekt nejen mezi nábožensky apatickou většinou populace, ale i mezi těmi, kteří sami sebe chápali spíše jako agnostiky či ateisty. K těmto periodám zcela jistě patřilo období konce komunistického režimu a prvních let po roce 1989.

Svou roli zde sehrály především dva faktory. Za prvé fakt, že Katolická církev začala být obecněji chápána jako jistý antipod (zejména světonázorový a morální) zkorumpovaného normalizačního režimu. Druhým podstatným faktorem byla „síla osobností", s nimiž byl v té době český katolicismus spojován. Nešlo jistě jen o významné postavy české Katolické církve v čele s kardinálem Tomáškem, ale i o tehdejšího papeže Jana Pavla II. O tom svědčí i hodnocení návštěvy papeže Jana Pavla II. v roce 1990, která se po prvních svobodných volbách stala nejvýznamnější vnitropolitickou událostí. Naprostá většina obyvatel ji považovala za velmi důležitou, což dokládá i to, že její průběh sledovalo 75 % populace.

Je ovšem třeba říci, že „pozitivní" obraz osobností katolické církve byl budován nikoli na základě nějakého hlubokého či systematického zájmu o jejich postoje, názory či myšlenky, ale spíše z jejich „virtuálně-mediální" prezentace.[13] To koneckonců vysvětluje i to, proč v mnoha názorech spíše

12 Jde v zásadě o potvrzení dlouhodobého trendu, který je sledovatelný od poloviny 90. let 20. století, kdy důvěra v církve a náboženské společnosti poprvé klesla ke 30 %. Na této úrovni se držela s drobnými výkyvy až do roku 2006, kdy začala dále klesat. Nejnižší úroveň důvěry měly církve v roce 2012, kdy důvěra v ně klesla na 20 %. Na druhé straně žebříčku důvěry stojí dlouhodobě armáda, policie a některá média. Další údaje viz © CVVM AV ČR, *Důvěra některým institucím veřejného života v říjnu 2015. Tisková zpráva* (on-line), dostupné na: http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7447/f3/po151119.pdf, citováno dne 6. 6. 2015.

13 Dobrou ilustrací tohoto „rozporu", díky němuž byli klíčoví představitelé Katolické církve, zejména kardinál Tomášek, vnímáni jako lidé mající blízko k protikomunistickému disentu, je fakt, že v např. k nejvýznamnější disidentské organizaci, Chartě 77, si kardinál Tomášek dlouhou dobu udržoval značný odstup. Dokonce by bylo možné tvrdit, že kardinál Tomášek se stejně jako nejvýznamnější

liberální a v mnoha ohledech skeptická a spíše materialisticky orientovaná česká společnost v této době tak vysoce oceňovala představitele spíše konzervativního myšlení, jehož konkrétní názory a postoje byly mnohdy v naprostém rozporu s postoji většiny české populace.[14]

Na druhou stranu je ovšem třeba říci, že „rozčarování", k němuž došlo zhruba v polovině 90. let minulého století, nebylo zcela jistě výsledkem zjištění nějakého ideového či hodnotového nesouladu, ale spíše důsledkem „vyvanutí" revolučního nadšení a postupného začleňování Katolické církve do oficiálních struktur politického, kulturního a sociálního života, které vedlo ke ztrátě „aureoly" politické a sociálně-kulturní alternativy, kterou měl katolicismus v předchozích letech.

Odchod některých charismatických osobností (zejména kardinála Tomáška) a nástup osobností méně výrazných, které nebyly sto oslovit širší skupiny obyvatel ani formou, ani obsahem svých postojů, a zejména již výše uvedené problematicky vnímané postoje oficiálních reprezentantů v takových otázkách, jakými byly (a stále jsou) církevní restituce, tento regres jen podtrhly a možná urychlily.

Jiná vysvětlení, která akcentovala především neschopnost nebo neochotu části Katolické církve implementovat reformní program II. vatikánského koncilu v jeho dogmatické a věroučné rovině, jsou do jisté míry důsledkem nepochopení složitého a komplikovaně strukturovaného vztahu náboženství a moderní společnosti. Nejde přitom jen o to, že „problémy" s implementací reforem měla (a v jistém ohledu stále i má) Katolická církev i v ostatních zemích bývalého sovětského bloku, a zdaleka to nevede k oslabování či razantnímu propadu pozic a role církve. Jde spíše o to, že někteří autoři, zejména pak ti, kteří se daný problém snaží postihnout z pozice „zasvěcených a angažovaných" insiderů, mají tendenci přeceňovat roli dogmat a světonázorových střetů.

Jak ukazují mnohé výzkumy a analýzy,[15] mají tyto otázky jen malý vliv na chování a postoje v oblasti náboženství nejen pro ty, kteří stojí někde na pomezí jednotlivých náboženských skupin, ale i pro jejich samotné členy. Mnohem důležitější se totiž ukazují dva faktory. Prvním je schopnost oslovit srozumitelným jazykem a pomocí témat problémů, které považuje dnešní člověk za pro něj důležité a především srozumitelné. Tím druhým je každodenní praxe, schopnost předávat postoje, hodnoty a názory z generace na generaci a s tím spojená schopnost udržovat si důvěryhodnost a legitimitu. Poněkud zjednodušeně lze říci, že pak mnohdy, a to platí i v tomto případě, vlastně není důležité, co říkáme, ale jak to říkáme, stejně tak může být mnohem důležitější to, jak věci děláme, než to, co vlastně děláme. Toto poněkud příliš pragmatické uvažování může být na jednu stranu chápáno jako příčina vnitřního rozvratu a cynického postoje k mnoha problémům, na druhou stranu nám ale lépe umožní porozumět chování mnoha klíčových aktérů.

V této souvislosti je poměrně důležité, že výše uvedené aspekty se v některých církevních dokumentech přeci jen objevují. Mezi ně patří i pastorální konstituce *Gaudium et spes*, a to i přes to,

představitelé Katolické církve stavěl vůči Chartě 77 velmi zdrženlivě a svůj postoj dlouhou dobu zdůvodňoval „politickou" neutralitou církve.

14 Tento fakt je evidentní především při srovnání postojů většiny české populace k tématům, jakými jsou např. rozvody, potraty, vstřícnost k sexuálním menšinám a obecně vůči liberálně-materialistické hodnotové orientaci, s postoji, které vůči těmto otázkám zastává Katolická církev.

15 V českém prostředí sice žádná takto explicitně zaměřená studie nebyla publikována, ale s ohledem na podobné trendy ve všech moderních společnostech je možné tuto skutečnost předpokládat. Ze zahraničních studií, které se dané problematice věnují, stojí za pozornost práce amerického sociologa Stephana Protera Religious Literacy. Srov. Stephan PROTERO, *Religious Literacy: What Every American Needs to Know – and Doesn't*, New York: Harper One, 2008.

že od jejího vydání uplynulo již padesát let. Kapitola II (Lidské společenství), kapitola III (Lidská činnost ve světě) z její první části, stejně jako kapitoly III (Hospodářsko-společenský život) či IV (Život politického společenství) z části druhé mohou být velmi dobrým východiskem pro formování nové pastorační strategie.

Aplikace mnoha zásad a postřehů, které jsou v tomto dokumentu obsažené, může pomoci i lepšímu a hlubšímu pochopení řady současných problémů a otázek, případně postulovat vůči nim nějaká možná řešení. Klíčové bude zřejmě, zda se podaří překonat nedůvěru značné části české veřejnosti, včetně jejích kulturních, politických a ekonomických elit, vůči Katolické církvi. Tu však nezmenší oficiální deklarace principů a zásad, ale jasná a zřetelná změna každodenní praxe. Konkrétně v českém případě změna, která povede k tomu, že Katolická církev bude chápána jako věrohodná alternativa a nikoli jako součást, jakkoli zvláštní a v mnoha ohledech nechtěná, ale přesto součást establishmentu.

Je totiž třeba si uvědomit, že jednou z nejvýznamnějších proměn moderní západní společnosti, přinejmenším ve vztahu k náboženství, je její pluralizace a zhroucení vertikální struktury. To vše vede nejen k zániku monopolu některých náboženských skupin (např. právě Katolické církve), ale i k situaci, v níž alternativa není již jen jednou z (okrajových) možností, ale stává se jednou z mnoha nutností. Tato skutečnost podle všeho koresponduje s jednou z nejrozšířenějších diagnóz či spíše parafrází současného vztahu mezi náboženstvím a moderní společností, kterou americký sociolog Clark W. Roof formuloval jako situaci *duchovního tržiště*.[16]

V tomto ohledu se pak jako důležité ukazuje nejen to, zda je daná náboženská skupina schopna reagovat na aktuální otázky, které mnohdy překračují její tradiční zájem, ale také to, jak srozumitelně a jak rychle je schopná na ně reagovat. Je možné říci, že ve vztahu k dokumentům, jakými jsou např. konstituce *Gaudium et spes*, se jako klíčové již nejeví schopnost či neschopnost jejich implementace, ale především schopnost či neschopnost jejich aktualizace či spíše aktualizací, přetavení do konkrétních „každodenních aktivit" a jejich následné prezentace.

V tomto kontextu je možné chápat i „opatrně pozitivní" obraz papeže Františka,[17] který je dán nejen jeho bezprostředností a uměním komunikovat srozumitelným způsobem s různými, často značně odlišnými skupinami společnosti, ale právě i jeho schopností aktualizace mnoha témat a problémů a uvědomění si důležitosti každodennosti. To samozřejmě neznamená, že by pozitivně vnímané aktivity současného papeže vedly k nějaké zásadní změně vnímání Katolické církve v české společnosti. Pravděpodobně spíš jen povedou k „jistým korekcím" v postojích některých sociálních vrstev. Klíčovou roli totiž sehraje, celkem logicky, schopnost české Katolické církve prosadit se jako věrohodná alternativa ve výše uvedeném smyslu, alternativa, která bude schopna věrohodně a srozumitelně reagovat na stále rychleji se proměňující problémy a požadavky současné české společnosti.

16 Srov. Clark W. ROOF, *Spiritual Marketplace*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2001, s. 3–15.

17 Podle výzkumu, který v lednu 2016 zveřejnila agentura STEM, vnímá současného papeže Františka velmi příznivě 30 % dotázaných a 44 % ho vnímá spíše dobře. Díky tomu se papež jeví jako nejpozitivněji hodnocená osobnost světové politiky. Je ovšem otázkou, jak by ho česká veřejnost chápala mimo kontext „světové politiky".

Katolická církev očima současných Čechů a současní Češi očima Katolické církve. Mezi nedůvěrou a očekáváním

Abstrakt

Česká společnost bývá tradičně chápána jako výrazně antikatolická a zároveň velmi sekularizovaná až ateizovaná. Obě tato tvrzení, jakkoli jsou často chápána téměř apriorně, však v sobě skrývají řadu otázek a neporozumění a jsou spíše odrazem stereotypálního chápání vztahu náboženství a moderní české společnosti. Příspěvek se zaměřuje nejprve na vyjasnění poměrně složitých a mnohovrstevnatých vztahů české společnosti ke katolické církvi, a to zejména ve 2. polovině 20. století. Ukáže přitom na poměrně zásadní posun, k němuž došlo v posledních dvaceti letech, kdy se stále více Čechů a Moravanů kloní k názoru, že katolicismus (podobně jako celé křesťanství) je spíše výrazem kulturní příslušnosti či identity než projevem institucionální přináležitosti.

V druhé části se příspěvek zaměří na otázku, jakou roli v proměnách vztahu současné české společnosti a katolicismu sehrály „modernizační" tendence spojené s II. vatikánským koncilem a snaha některých vrcholných představitelů katolické církve „přizpůsobovat" agendu Katolické církve současným problémům. Cílem této části bude zodpovězení otázky, zda a jak je možný dialog mezi současnou Katolickou církví a většinovou, nábožensky velmi nevyhraněnou českou společností.

Klíčová slova: Katolická církev, česká společnost, identita, II. vatikánský koncil

Kontakt na autora
Doc. PhDr. David Václavík, Ph.D.
Masarykova univerzita Brno
Filozofická fakulta, Ústav religionistiky
Arna Nováka 1/1, 602 00 Brno
vaclav@phil.muni.cz

The Catholic Church through the Eyes of Contemporary Czechs and Contemporary Czechs through the Eyes of the Catholic Church

Between Distrust and Expectation

David Václavík

A number of sociological studies have noted that the secular profile of the Czech Republic is extraordinary even within post-communist Central and Eastern Europe, where for almost half a century religious development was decisively formed by an explicitly anti-religious regime.[1] Special attention is raised by the difference in religious profile when comparing the populations of the Czech Republic and the Slovak Republic, i.e., two countries that for a significant part of the 20th century constituted one state.[2]

However, in recent years several studies by Czech authors have been published[3] challenging the wide-spread thesis, according to which Czech society is the most atheistic society (at least) in contemporary Europe. They argue that this thesis is based on a misunderstanding of the character of Czech religiosity, whose key features rather are a marked tendency to privatization and individualization and a high level of distrust of traditional religious institutions, especially large Christian churches. In that they draw on data from empirical surveys which in their view prove the ungrounded substitution of Czech "atheism" for individualized and privatized spirituality. In this context they claim that only a relatively limited segment of the Czech population can be viewed as convinced (i.e., real) atheists. A significant number of persons who repeatedly rank themselves as so-called non-religious in fact constitute a heterogeneous group, not infrequently bearing the features of various forms of alternative religiosity or privatized spirituality.

Modern history of Czech god(less)ness

One of the key factors involved in the development of the problematic and ambiguous attitude of the majority Czech population to religion are the dramatic social and demographic transformations the Czech society underwent in the course of the 20th century.

1 Cf. e.g. Siniša ZRINŠČAK, Generations and Atheism: Patterns of Response to Communist Rule Among Different Generations and Countries, *Social Compass* 2/2004, pp. 221–234; Olaf MÜLLER, Secularization, Individualization, or (Re)vitalization? The State and Development of Churchliness and Religiosity in Post-Communist Central and Eastern Europe, *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 1/2011, pp. 21–37.

2 Cf. e.g. Andrew M. GREELY, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2003; Paul FROESE, Secular Czechs and Devout Slovaks: Explaining Religious Differences, *Review of Religious Research* 3/2005, pp. 269–283.

3 Cf. e.g. Dana HAMPLOVÁ, Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji, *Soudobé dějiny* 2–3/2001, pp. 294–311; Dana HAMPLOVÁ & Zdeněk R. NEŠPOR, Invisible Religion in a 'Non-Believing' Country: The Case of the Czech Republic, *Social Compass* 4/2009, pp. 581–597; David VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada, 2010.

Already the period of the so-called Czechoslovak Republic (1918–1938)[4] indicated in what direction the attitudes towards religion and religious institutions would develop. As its main features it is possible to identify distrust in religious institutions, tendency to privatization of religion and growing religious indifferentism. The development in that period also showed that the decisive role in the transformation of the Czechs' relationship to religion was played by disidentification with the dominant Catholic Church. The course of this relationship was most dramatic in the first years of the existence of the autonomous state, i.e., approximately till 1925.[5]

After WWII the described trends were reinforced by two factors: the removal of the German minority (ca. 2.6 million people) from the Czech borderlands in 1945–1947 and the installation of the communist regime in 1948. As a result of the removal of the German population the renewed Republic lost a significant part of the population professing mostly the Catholic faith. But the removal had a marked bearing on other denominations as well (the German Church of the Augsburg Confession, the New Apostolic Church and the Old Catholic Church).

More momentous, however, were the demographic and socio-economic changes brought about by the removal. The continuous area of the Czech borderlands (the so-called Sudetenland) was essentially depopulated and soon resettled. It was especially important that resettling the borderlands took place by the the transfer of individuals directed from above (not entire communities as, e.g., in the settling of Silesia in Poland), who were often recruited from lower social strata, were less educated and politically inclined to the left. Not infrequently they were "politically proven" persons, sympathizing with the communist party, as a result of which there was a higher number of persons 'without confession' among them.

The stated manner of resettling the originally ethnically German borderlands resulted in the disruption of historical family and community ties and disintegration of local religious memory. In the Czech borderlands there arose a situation where the typical image was a nuclear family 'rooted' in a place only in the first generation without any ties to the place and local community. As a result of that there almost instantaneously disappeared local religious and cultural traditions such as pilgrimages or collective celebrations of feasts. Due to the disruption of social ties to the place, material manifestations of religious life (churches, chapels, devotional pillars) were gradually devastated. Also, intensive interference in the religious infrastructure took place, which in some regions resulted in essential paralysis of the activity of religious groups. The majority of German priests had to leave their parishes, and the same reasons led to the cessation of a number of convents.

After 1948, when the communist regime was installed in Czechoslovakia, the social, demographic and cultural transformations of the Czech society continued, manifested in a marked decrease of participation in religious activities. This dynamic was accelerated not in the 1950s, when the

4 1918 is an important milestone in the development of Czech society. After several centuries of being an Austrian (Habsburg) dominion, Czech statehood was renewed when a new democratic state of Czechs and Slovaks – Czechoslovakia – was established. Although the existence of this state *de facto* ended in 1938 by the surrender of the so-called Sudetenland, or by the establishment of the Nazi Protectorate of Bohemia and Moravia and the emergence of the quasi-independent Slovak state in 1939, this year is still perceived by the majority of the Czech population as the foundational moment of modern Czech history and the beginning of Czech political independence.

5 Cf. e.g. Vladimír SRB, *Tisíc let obyvatelstva v Českých zemích* (on-line), at: http://snem.cirkev.cz/download/Srb.htm, retrieved June 6th 2015. Comparing the data from the census of 1910 and that of 1921 shows that in that period the Catholic Church lost more than 1,200,000 members. An important part was played by the massive exit from the Catholic Church after 1918 (almost 1.5 million members) and the founding of the national Czechoslovak Church in 1920, by which most ex-Catholics were absorbed. Cf. David VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, pp. 76–92.

harshest ideological struggle between the communist regime and religious institutions, especially the Catholic Church, was taking place, accompanied by the mass persecution of Catholic priests as well as influential lay persons, but since the 1960s, when the war and post-war generation reached productive age.[6] An unambiguous decrease was, e.g., recorded in important religious rites (baptisms, weddings etc.).[7]

In the 1970s and 1980s traditional church religiosity further lost its position and ceased to be attractive for a great part of the population. But only a small part of the population supported an ideologically and politically grounded explicit 'atheisation' of the society. According to a survey realized in 1979 by the Institute for Investigating the Public Opinion, "only 15% of the respondents agreed with the atheisation policy of the state, whereas 67% held that it is best to ignore religion".[8]

These trends continued until the fall of the communist regime in 1989 and, after a brief religious revival at the beginning of the 1990s,[9] can still be encountered in contemporary Czech society.

In any case it is necessary to say that despite the evident impact of the communist regime on the Czech population's relationship to religion it is not possible to categorically state that it is the only and main cause of the 'atheisation' of the Czech population. It appears much more adequate to claim that the communist regime only deepened a historically older distrust in religious institutions and reinforced the religious indifferentism of a great part of the population.[10] This raises the question of whether the contemporary Czech 'atheism', rather than a consequence of politico-ideological agency, is not a product of the progressing modernization of Czech society, in which an important role was played by a paternalistic state with a fairly extensive and relatively functional social system, supplemented by some other factors, among which demographic changes after 1945 resulting in the ethnical and cultural homogenization of Czech society[11] are prominent. Czech 'atheism' would thus in fact predominantly take the form of *apatheism* manifesting itself in a high level of disinterest in religious issues, rather than the conscious rejection of religious faith.

Czech society and the Catholic Church in the context of pluralist society

In the above context the attitude of the majority of the Czech population after 1989 must also be viewed. But at the same time it is necessary to realize that even in the last twenty five years the

6 Cf. e.g. David VÁCLAVÍK, Český ateismus ve dvacátém století. K vývoji a institucionalizaci v letech 1948–1989, *Soudobé dějiny* 2–3/2007, pp. 471–488.

7 In mid-1970s there were less than 30% of baptized children and less than 12% church marriages in most regions of Bohemia. In Moravia the average numbers of the baptized were among 50% and 60%. In most Moravian regions church marriages reached the span of 30–50% and only in very few Moravian regions crossed the 50% line. Cf. Zdeněk BOHÁČ, *Atlas církevních dějin českých zemí 1918–1999,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, map no. 4. In the 1980s the decrease continued. There was also a marked drop in church service attendance: in late 1960s 8–10% inhabitants took part, by late 1980s the number had dropped below 6%. The decrease was more profound in non-Catholic denominations. As in the case of baptisms and church marriages there were great differences among regions in church service attendance – the lowest in the former Sudetenland, the highest in the traditionalist regions of southern and central Moravia.

8 Marie DRAŽILOVÁ et al., *Výzkumná zpráva 79-03: Světonázorová orientace občanů ČSSR*, Praha, manuscript, 1979, p. 78.

9 Cf. e.g. Lenka VÁCLAVÍKOVÁ HELŠUSOVÁ & David VÁCLAVÍK, Institucionalizovaná podoba religiozity a její projevy v české republice v letech 1989–2000, *Religio: Revue pro religionistiku* 2/2006, pp. 45–64.

10 Cf. e.g. David VÁCLAVÍK, *Náboženství a moderní česká společnost*, pp. 98–111.

11 Before WWII the ethnic composition in the Czech lands was quite diversified. Besides the ca. 7 million Czechs there traditionally lived a strong German community (ca. 3 million), about 150 thousand Jews, not quite 100 thousand Poles and other ethnic minorities. WWII and the subsequent events resulted in an almost complete ethnic homogenization of Czech society, in which almost 97% inhabitants profess Czech nationality on a long-term basis.

attitude of the Czech public to the Catholic Church has been quite complex. In the first years after the so-called Velvet Revolution their attitude was rather positive and accommodating. To a certain extent it is possible to say that in that period the Catholic Church was at the height of its popularity (at least in the perspective of the last seventy years) and could get the impression that the atheisation and anti-Catholicism of the Czech nation were matters of the past.

The positive image of churches and religious societies at the beginning of the 1990s is testified to by the fact that at that time credence in churches was at one of the highest levels ever recorded in relevant sociological surveys. In 1990 51% of citizens trusted the churches, 27% harboured distrust towards them and 22% could not tell. But in subsequent years the trust in churches again began to fall; after 1993 distrust of them rose above 50% and it stayed above this line practically until the end of 1990s, when Czech society's attitude towards the Catholic Church cooled again markedly in connection with the restitution debates. Since then the trust in churches, which is fundamentally determined by the Czechs' relationship to the largest of them, has been at a very low level, as evinced by the latest available data. According to it (CVVM survey of October 2015) only 23% of respondents trust or somewhat trust churches, whereas 64% proclaim distrust of them.[12]

The facts stated above point to one essential feature of the Czech attitude to Catholicism which, in my view, fundamentally limits the possibilities of the active and positively perceived agency of the Catholic Church and some of its representatives on the Czech population. This limitation is an unambiguous "flattening" of Catholicism to its institutionalized expressions in the eyes of the majority of the Czech public, and thereby the marginalization and often outright ignorance of its other aspects and dimensions. To put it briefly: many activities of the Catholic Church in the social sphere, in dialogue with modern society or inter-religious dialogue, including the results of the Second Vatican Council, are invisible to most Czechs, because they are overshadowed in their eyes by their own construct of the Catholic Church as a problematic institution.

However, this 'overshadowing' is definitely not one-dimensional or homogeneous in all strata of the Czech population. As shown above, even in the unsettled times of the second half of the 20th century there were periods in which trust in the Catholic Church grew, even to the extent that it was respected even by the religiously, apatheistic, majority of the population, and even by those who viewed themselves as agnostics or atheists. The last years of the communist regime and the first years after 1989 most certainly belong among these periods.

Two factors played a decisive part in that. First, the fact that the Catholic Church came to be more generally regarded as a certain antipode (especially in respect of worldview and morality) to the corrupt normalization regime. A second important factor was the 'personality strength' of persons associated with Czech Catholicism. They were certainly not only significant figures of the Church, headed by Cardinal Tomášek, but also the then Pope John Paul II. That is witnessed by the evaluation of the visit of Pope John Paul II in 1990, which became the most important intra-political event after the first free election. The absolute majority of inhabitants regarded it as very important, as evinced by the fact that 75% of the population followed its course.

12 It is basically a confirmation of a long-term trend, observable since the mid-1990s, when trust in churches and religious societies dropped to 30% for the first time. At that level it remained with minor fluctuations until 2006, when it began to drop further. Credence in churches was lowest in 2012, when trust in them dropped to 20%. The other pole of the scale is occupied by the army, the police and some media. For further data see CVVM AV ČR, *Důvěra některým institucím veřejného života v říjnu 2015. Tisková zpráva* (on-line), at: http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7447/f3/po151119.pdf, retrieved June 6th 2015.

However, it is necessary to say that the 'positive' image of the personalities of the Catholic Church was constructed not based on some deep or systematic interest in their attitudes, opinions or thoughts, but rather on their 'virtual-media' presentation.[13] That ultimately explains why at that time Czech society, in many opinions rather liberal and in many respects sceptical and rather materialistically oriented, esteemed so highly a representative of rather conservative thought, whose particular opinions and attitudes were frequently in direct opposition to the attitudes of the majority of the Czech population.[14]

On the other hand it is also necessary to say that the 'disenchantment' that occurred roughly in the mid 1990s was most certainly not the result of the discovery of some idea or value discord, but rather a consequence of the 'fading out' of the revolutionary zeal and gradual integration of the Catholic Church into the official structures of political, cultural and social life, which led to the loss of the 'aureole' of the political and social-cultural alternative Catholicism had had in the preceding years.

The departure of some charismatic personalities (especially Cardinal Tomášek) and the advent of less distinctive personalities who were unable to address broader groups of the population, whether by form or content of their attitudes, and the problematically perceived attitudes of official representatives on issues such as the church restitutions mentioned above only served to emphasize and perhaps accelerate this regress.

Other explanations accenting the inability or unwillingness of a part of the Catholic Church to implement the the reform program of the Second Vatican Council on its dogmatic level are to a certain extent a consequence of a misunderstanding of the complex and intricately structured relationship between religion and modern society. The Catholic Church had (and in a certain respect still has) 'problems' with implementing reforms in the other countries of the former Soviet block as well and it has by far not led to the weakening or point-blank drop in the positions and role of the Church. Rather, some authors, especially ones who try to render the problem from the position of 'initiated and involved' insiders, tend to overestimate the role of dogmas and worldview clashes.

As many surveys and analyses have shown,[15] these issues have little impact on behaviour and attitudes in the religious sphere, not only for those who are somewhere along the borderlines of the individual religious groups, but even for their very members. Two factors have proved to be more momentous. One is the ability to address by means of intelligible language and issues regarded by contemporary humans as relevant and intelligible. The other is daily practice, the ability to transmit attitudes, values and opinions from generation to generation and the associated ability to retain trustworthiness and legitimacy. With some simplification it is possible to say that often – and it holds in this case too – as it is not so important what we say, but how we say it, so it can be much more important how we do things, rather than what we do. Such rather highly pragmatic

13 A good illustration of this 'contradiction', due to which key representatives of the Catholic Church, especially Cardinal Tomášek, were perceived as being close to the anti-Communist dissent, is the fact that, e.g., towards the most important dissident organization, Charta 77, Cardinal Tomášek long maintained quite a distance. One could even say that Cardinal Tomášek, as the most important representative of the Catholic Church, took a very reserved attitude to Charta 77 and justified his stance by the 'political' neutrality of the Church.

14 This fact is evident especially on comparing the attitudes of the majority of the Czech population to issues such as, e.g., divorces, abortions, openness to sexual minorities and generally to the liberal-materialist value orientation with the respective attitudes of the Catholic Church.

15 In the Czech milieu no such explicitly focused study has been published, but with respect to similar trends in all modern societies this fact can be assumed. Of foreign studies on the issue the work *Religious Literacy* by the American sociologist Stephan Protero is worth mentioning. Cf. Stephan PROTERO, *Religious Literacy: What Every American Needs to Know – and Doesn't*, New York: Harper One, 2008.

thought can on the one hand be viewed as the cause of an internal split and a cynical attitude to many problems, but on the other hand it will facilitate a better understanding of the behaviour of many key actors.

In this context it is fairly important that the aspects mentioned above do appear in some Church documents. One of them is the pastoral constitution *Gaudium et spes*, even though fifty years have elapsed since its publication. Chapter II (The Community of Mankind) or chapter III (Man's Activity Throughout the World) of its first part, as well as chapter III (Economic and Social Life) or chapter IV (The Life of the Political Community) of the second part can be a good starting point for forming a new pastoral strategy.

The application of many principles and observations contained in this document can also facilitate a better and deeper understanding of a number of contemporary problems and issues, or postulate some possible solutions to them. It will apparently be crucial if it is possible to overcome the distrust of a large part of the Czech public, including its cultural, political and economic elites, towards the Catholic Church. That, however, will not be decreased by an official declaration of principles, but by a clear and perceptible change of everyday practice. In the Czech context in particular, by a change as a result of which the Catholic Church will be perceived as a trustworthy alternative to, not as part, however peculiar and in many respects unwanted, of the establishment.

One must realize that one of the most important transformations of modern Western society, at least in relation to religion, is its pluralization and breakdown of vertical structure. All that leads not only to a decline in the monopoly of some religious groups (e.g. the Catholic Church), but also to a situation in which an alternative is no longer just one (marginal) possibility, but becomes one of many possibilities. This fact seems to correspond with one of the most widespread diagnoses or rather paraphrases of the contemporary relationship between religion and modern society, which the American sociologist Clark W. Roof formulated as the situation of a *spiritual marketplace*.[16]

In this respect it is important not only whether a given religious group is able to react to topical issues often beyond its traditional interest, but also how intelligibly and how fast it is able to react to them. One can say that with respect to documents such as the constitution *Gaudium et spes* the ability or lack of ability to implement them no longer seems crucial, but primarily the ability or lack of ability to update them, recast them to particular 'everyday activities' and then present them.

In this context it is also possible to understand the 'cautiously positive' image of Pope Francis,[17] which is due not only to his immediacy and art of communicating in an intelligible way with different, often quite disparate groups of society, but precisely also to his ability to bring many topics and problems up to date and his awareness of the importance of the mundane. Of course, that does not mean that the positively perceived activities of the contemporary Pope are leading to some fundamental change in the perception of the Catholic Church in Czech society. They will probably only lead to 'certain corrections' in the attitudes of some social strata. The crucial part will be played, quite logically, by the ability of the Czech Catholic Church to present itself as a trustworthy alternative in the sense mentioned above, an alternative that will be able to react to

16 Cf. Clark W. ROOF, *Spiritual Marketplace*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2001, pp. 3–15.

17 According to a survey published in January 2016 by the agency STEM, 30% respondents perceive the present Pope Francis very positively and 44% perceive him rather positively. As a result the Pope appears as the most positively evaluated personality of world politics. The question remains how the Czech public would understand him outside the context of "world politics".

the ever faster changing problems and requirements of contemporary Czech society in a trustworthy and intelligible manner.

The Catholic Church through the Eyes of Contemporary Czechs and Contemporary Czechs through the Eyes of the Catholic Church Between Distrust and Expectation

Abstract

Czech society is traditionally viewed as strongly anti-Catholic and at the same time highly secularized or even atheistic. However, the two claims, though they are frequently regarded as almost a priory, conceal a number of questions and misunderstandings and reflect a stereotypical understanding of the relationship between religion and modern Czech society. The paper focuses first on a clarification of the fairly complex and multi-layered relations of Czech society to the Catholic Church, especially in the second half of the 20th century. It points out a fairly fundamental shift occurring in the last twenty years, when a growing number of Czechs and Moravians incline to the opinion that Catholicism (and Christianity as a whole) is rather an expression of cultural identity, not an expression of institutional membership.

In the second part the paper focuses on the question what part 'modernization' tendencies associated with Second Vatican Council and the effort of some top representatives of the Catholic Church to 'adapt' the agenda of the Catholic Church to contemporary problems have played in the transformations of the relationship of contemporary Czech society and Catholicism. This part aims to answer the question s of whether and how dialogue between the contemporary Catholic Church and the majority, religiously highly noncommital Czech society is possible.

Keywords: Catholic Church, Czech society, identity, Second Vatican Council

Contact
Assoc. Prof. Dr. David Václavík
Masaryk University Brno
Faculty of Philosophy, Department of Religious Studies
Arna Nováka 1/1, 602 00 Brno
vaclav@phil.muni.cz

Idea družstevníctva zo spoločenskovednej perspektívy so zvláštnym dôrazom na katolícku sociálnu náuku[1]

Marián Sekerák

Úvod

Globálna kapitalistická ekonomika čelí mnohým závažným problémom. Adekvátny proces riešenia týchto problémov je preto nevyhnutný. Mainstreamový prístup reprezentovaný medzinárodnými inštitúciami má sklon poskytovať radikálne riešenia, aké presadzoval napríklad Medzinárodný menový fond v prípade gréckych ekonomických problémov: rozsiahle škrty vo verejných financiách, programy úspor v sociálnych službách a extenzívna privatizácia.[2] Na druhej strane, čoraz viac hlasov odborníkov zaznieva v prospech hľadania akceptovateľných alternatív a inovatívnych prístupov nielen na mikro a makroekonomickej úrovni,[3] ale aj v oblasti vládnutia.[4] Niektorí ďalší akademici idú ešte ďalej a volajú po tom, aby sme sa obrátili „od dominantnej koncepcie trhovej spoločnosti smerom ku konceptu pluralitnej ekonomiky, teda ekonomiky, ktorá siaha za oblasť trhu, aby tak v sebe zahrnula ďalšie ekonomické koncepty,"[5] a to aj napriek faktu, že v procese globalizácie „poháňanom neoliberálnou utópiou trhovej spoločnosti sa situácia javí byť obzvlášť náročná".[6]

1 Tento text bol vytvorený v rámci Programu rozvoja vedných oblastí na Univerzite Karlovej v Prahe (PRVOUK), P17 *Vědy o společnosti, politice a médiích ve výzvách doby*, ktorý prebiehal na Inštitúte politologických štúdií Fakulty sociálnych vied Univerzity Karlovej v Prahe. Predchádzajúca verzia tohto textu bola prezentovaná na „Medzinárodnej vedeckej konferencii 170 rokov družstevného hnutia na Slovensku (25. 11. 2015, Bratislava). Rád by som poďakoval dvom anonymným recenzentom za ich hodnotné a konštruktívne pripomienky a návrhy, ktoré výrazne prispeli ku skvalitneniu tohto textu. Tiež by som rád poďakoval Jozefovi Klingovi za jazykovú korektúru anglickej verzie a editorke časopisu za jej trpezlivosť v priebehu recenzného procesu.

2 Porov. Damien CAHILL, Beyond Neoliberalism? Crisis and the Prospects for Progressive Alternatives, *New Political Science* 4/2011, s. 480.

3 Ľuboš BLAHA, Ekonomická demokracia: nádej pre budúcnosť? in: *Svet v bode obratu. Systémové alternatívy kapitalizmu. Koncepcie, stratégie, utopia*, eds. Peter DINUŠ – Ladislav HOHOŠ, Bratislava: Veda – Ústav politických vied SAV, 2011, s. 70–103; Marián SEKERÁK, Zamestnanecká participácia ako inovatívny prístup v riadení podniku, in: *Podnikanie v konkurenčnom prostredí. Zborník príspevkov z vedeckého seminára*, Komárno: Ekonomická fakulta Univerzity J. Selyeho v Komárne, 2012, s. 138–146; Naděžda JOHANISOVÁ – Stephan WOLF, Economic democracy: A path for the future?, *Futures* 6/2012, s. 562–570; Naděžda JOHANISOVÁ, Alternativy podnikání v nerůstové ekonomice, *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica. Studia Sociologica XIX* 2/2013, s. 59–77; Wendy HARCOURT, The future of capitalism: a consideration of alternatives, *Cambridge Journal of Economics* 6/2014, s. 1307–1328.

4 Michael PIRSON – Shann TURNBULL, Toward a More Humanistic Governance Model: Network Governance Structures, *Journal of Business Ethics* 1/2011, s. 101–114.

5 Jean-Louis LAVILLE, A New European Socioeconomic Perspective, *Review of Social Economy* 3/2003, s. 404.

6 Tamže. Pozri tiež Martin MURÁNSKY, Kapitalizmus a demokracia v čase európskej krízy, in: *Kritická teória Jürgena Habermasa v sociologickom výskume*, ed. Miroslav TÍŽIK, Bratislava: Sociologický ústav SAV, 2013, s. 172–217.

Takáto výzva sa zdá byť reakciou nielen na vyššie spomínanú krízu globalizovanej ekonomiky, ale súvisí tiež s protichodnou úlohou, akú zohráva národný štát. Štát je priamo „závislý od príjmov odvodzovaných od súkromného vlastníctva", pričom sa tiež „štát na tieto príjmy spolieha. Konzekvencie vyplývajúce z tejto charakteristiky kapitalistického štátu poukazujú na výrazné vnútorné protirečenie. Na jednej strane štát musí podporovať proces akumulácie kapitálu a ochrany vlastníckych práv a na strane druhej, musí podporovať víziu štátu ako nestranného arbitra triednych záujmov a tým legitimuje svoju moc."[7] Povedané inými slovami, spolu s právnym teoretikom Jiřím Přibáňom: „Národné vlády sú slabé v tom, aby čelili globalizovaným ekonomickým mocenským štruktúram a súčasne sú čoraz viac a viac nenávidené a odmietané svojimi vlastnými občanmi, pretože sa cítia byť nedostatočne chránení proti asymetrickej globalizácii."[8] Existuje tu však istá výnimka z tohto pravidla: keď premýšľame o alternatívnych ekonomických konceptoch, môžeme si spomenúť na tie modely, ktoré boli už viac-menej overené v praxi. Medzi ne patrí právom aj idea družstevníctva, ktorá sa v ostatných rokoch čoraz častejšie (znovu)objavuje ako jeden z relevantných a autentických modelov.

Myšlienka družstevníctva je za ostatných viac než 20 rokov predmetom pomerne rozsiahleho odborného záujmu tak v slovenskom, ako aj v českom akademickom prostredí. Skúmaná je pomerne dôkladne z hľadiska dejín ekonomického myslenia,[9] histórie,[10] práva[11] a v neposlednom rade aj ekonómie a manažmentu.[12] Výrazne však v našom prostredí absentuje výskum družstevných ideí z pohľadu sociálnej teórie.

Preto bude mojím cieľom poskytnutie ucelenejšieho a systematickejšieho (hoci zaiste nie vyčerpávajúceho) obrazu o družstevníctve v sociálno-teoretickej perspektíve, so špeciálnym dôrazom na katolícku sociálnu náuku (ďalej len KSN), a jej porovnaní s mainstreamovým prístupom, ktorý je reprezentovaný EÚ a OSN. V prvej časti predstavím základnú charakteristiku družstevného hnutia. Následne pristúpim k priblíženiu dvoch postáv tohto hnutia: jedného z jeho zakladateľov, utopického socialistu Roberta Owena a prvého revizionistu Marxovho učenia, Vladimíra Iľjiča Lenina, ktorý sa tiež venoval družstevníctvu v jednom zo svojich menších spisov z prvej polovice

7 Branislav KOVÁČIK, Demokracia, korporatívny kapitalizmus a štát, *Politické vedy* 3–4/2008, s. 18.

8 Jiří PŘIBÁŇ, O bezmoci kritické teorie a expertního vědení v globální společnosti, in: *Krize, nebo konec kapitalismu?*, ed. Jiří PEHE, Praha: Prostor, 2012, s. 33.

9 Ilona BAŽANTOVÁ, *Družstevní a svépomocné koncepce v českém ekonomickém myšlení*, Praha: Prospektrum, 2002.

10 Gabriela KORIMOVÁ, Z dejín národného hospodárstva a ekonomického myslenia na Slovensku: Lesné družstevníctvo na Slovensku v rokoch 1918–1938, *Ekonomický časopis* 12/1995, s. 915–926; Roman HOLEC, *150 rokov slovenského družstevníctva. Víťazstvá a prehry*, Bratislava: Družstevná únia Slovenskej republiky, 1995; Pavol MARTULIAK, *Stopäťdesiat rokov slovenského družstevníctva*, Nitra: Agroinštitút Nitra, 1995; Lidmila NĚMCOVÁ – Václav PRŮCHA, The Co-operative System in its Historical Perspecitve, in: *Twelfth International Economic History Congress, Sevilla 1998. Session B 13. The Cooperative Movement in Historical Perspective – its Role, Forms and Economic, Social and Cultural Impact*, ed. Lidmila NĚMCOVÁ, Praha: VŠE, 1998, s. 7–40; Adriana ŠVECOVÁ, *Právne postavenie a činnosť potravných družstiev na príklade vybraných družstiev západného Slovenska v rokoch 1945–1952*, Šamorín: Heuréka, 2011.

11 Ivana ŠTENGLOVÁ (ed.), *Přehled judikatury ve věcech družstev*, Praha: Aspi, 2004; Dana ZAPLETALOVÁ – Jiří TUZA, *Odpovědnost družstva v obchodněprávních vztazích*, Tábor: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2005, s. 117–121; František HELEŠIC, *Evropské a české družstevní právo*, Praha: Eurolex Bohemia, 2006; Tomáš DVOŘÁK, *Družstevní právo*, 3. vyd., Praha: C.H. Beck, 2006; Juraj ŠPIRKO, Zodpovednosť členov predstavenstva družstva, in: *Vybrané otázky zodpovednosti za škodu spôsobenú nesprávnym profesijným postupom: všeobecná časť*, Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2010, s. 123–130; Karel ELIÁŠ – Jarmila POKORNÁ – Tomáš DVOŘÁK, *Kurs obchodního práva. Obchodní společnosti a družstva*, 6. vyd., Praha: C. H. Beck, 2010.

12 Jarmila LAZÍKOVÁ – Anna BANDLEROVÁ, Agricultural cooperatives in Slovakia, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai: Oeconomica* 2/2007, s. 31–42; Jarmila LAZÍKOVÁ – Anna BANDLEROVÁ – Pavol SCHWARCZ, Agricultural cooperatives and their development after the transformation, *Bulletin of Szent István University*, Part II, 2008, s. 515–524; Halina STARZYCZNÁ, Spotřební družstevnictví a jeho pozice ve vnitřním obchodě ČR po roce 1989, *Acta academica karviniensia*, 1, 2009, s. 220–231; Elena ŠÚBERTOVÁ, Ekonomické a sociálne aspekty družstevného podnikania v SR, in: *Marketing, manažment, obchod a sociálne aspekty podnikania. Zborník recenzovaných príspevkov z 2. ročníka medzinárodnej vedeckej konferencie*, eds. Jana DZURIČKOVÁ – Barbora GONTKOVIČOVÁ, Bratislava: Ekonóm, 2014, s. 45–50.

20. rokov minulého storočia. V ďalšej časti osvetlím mainstreamový prístup k družstvám, ktorý predstavuje Medzinárodný rok družstiev, ktorý OSN vyhlásila pre rok 2012, ako aj správa Európskeho parlamentu z roku 2013. V porovnaní s týmito prístupmi ponúka KSN vlastné myšlienky o družstevníctve, a to vďaka náuke pápežov sv. Jána XXIII., sv. Jána Pavla II., Benedikta XVI. a Františka.

Predstavenie základných myšlienok týchto výrazných duchovných postáv 20., resp. 21. storočia vyústi do záveru o súčasnej role družstiev z pohľadu KSN. Tento prístup predstavuje originálny príspevok k teórii družstevníctva a mohol by významne obohatiť mainstreamový prístup.

Hlavné črty družstevníctva

Hoci sa termín „družstevníctvo" zvykne viackrát stotožňovať s poľnohospodárstvom, súčasné družstvá nie sú založené iba na poľnohospodárskej báze. Mohli by sme vo všeobecnosti povedať, že družstvá „predstavujú zvláštny typ sociálno-ekonomických organizácií, ktoré sú združením – *spolkom* a zároveň hospodárskym subjektom – *podnikom*".[13] Sú často charakterizované aj ako „dobrovoľné a otvorené spoločenstvá, demokraticky riadené, založené za účelom svojpomocného zaisťovania hospodárskych, sociálnych alebo iných potrieb svojich členov".[14] Rada EU ich opisuje ako „skupiny osôb alebo právne entity s osobitnými funkčnými princípmi, ktoré sú odlišné od iných ekonomických jednotiek. Tieto princípy zahŕňajú demokratickú štruktúru a kontrolu a distribúciu čistého zisku za účtovný rok na báze rovnosti."[15]

V širšom spoločenskom a politickom kontexte sa zvyknú považovať dokonca za akúsi „školu malej demokracie, školu drobného podnikania a rozvoja sociálneho kapitálu".[16] V najnovšom ekonomickom diskurze sa o nich už hovorí aj v súvislosti s tzv. hnutím nerastu, ekonomikou solidarity a inováciami prichádzajúcimi zdola.[17] Vznik a rozvoj týchto „spolkov", „podnikov" či „škôl", aby sme vymenovali aspoň niektoré charakteristiky, ktoré sú im prisudzované, však predpokladá existenciu a posilňovanie mentality eliminujúcej individualizmus, egoizmus a usilujúcej sa o spoluprácu, konsenzus a úsilie o spoločný prospech. Vskutku, ako pripomína napríklad Ratner, družstevníctvo vzniká v tej chvíli,

> „keď sa jednotlivci začnú vzdávať svojho vykorenenia, súkromia a záujmu o seba samých a integrujú svoje bohatstvo, majetky a odmeny do demokraticky fungujúcej skupiny, v ktorej kolektívne rozhodujú, ako budú tieto zdroje použité na spoločný prospech (jej) členov. Členovia skupiny rozvíjajú skupinové projekty, identitu, pocity, potreby, motivácie, záujmy a zodpovednosť. Táto skupinová prax ústi následne do sociálnej solidarity a podpory jej (vlastných) členov. Ústi taktiež do aktívnej úlohy jednotlivých členov, ktorú zohrávajú vo formovaní aktivít skupiny, čo ovplyvňuje ich správanie."[18]

13 KOLEKTÍV, *Hospodářská demokracie v praxi. Jak funguje zaměstnanecká participace?*, Praha: KSLP – Česká společnost pro zaměstnaneckou participaci, o. s., 2008, s. 95; kurzíva v origináli.
14 Tamže.
15 Council Regulation (EC) No 1435/2003 of 22 July 2003 on the Statute for a European Cooperative Society (SCE), článok 7.
16 Magdalena HUNČOVÁ, *Ekonomický rozměr občanské společnosti*, 2. vyd., Praha: Wolters Kluwer ČR, 2010, s. 215.
17 Pozri Naděžda JOHANISOVÁ – Ruben SURINACH PADILLA – Philippa PARRY, Co-operatives, in: *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, eds. Giacomo D'ALISA – Federico DEMARIA – Giorgos KALLIS, New York, Londýn: Routledge, 2015, s. 152–155.
18 Carl RATNER, Cooperativism: A Social, Economic, and Political Alternative to Capitalism, *Capitalism Nature Socialism* 2/2009, s. 55.

Tieto psychologické aspekty stoja v základoch myšlienky družstevného podnikania. To sa premieta aj do družstevníckych zásad, resp. princípov, ako ich vymedzil Medzinárodný družstevný zväz (ICA). Napriek tomu, že „duch" týchto princípov ostáva rovnaký už viac než 100 rokov, ich konkrétne znenie sa od 30. rokov minulého storočia viackrát menilo. To aktuálne pochádza z r. 1995, kedy ich ICA na svojom zjazde v Manchestri schválil ich nasledujúcu podobu:

I. *Dobrovoľné a otvorené členstvo*. Družstvá sú dobrovoľnými organizáciami, otvorenými pre všetky osoby, ktoré môžu ich služby využívať a sú ochotné plniť svoje členské povinnosti bez diskriminácie pohlavia, spoločenskej, rasovej, politickej alebo náboženskej diskriminácie.

II. *Demokratická členská kontrola*. Družstvá sú demokratickými organizáciami kontrolovanými svojimi členmi, ktorí sa aktívne podieľajú na plánovaní, prijímaní rozhodnutí a kontrole ich činnosti. Všetci členovia majú rovnaké hlasovacie práva na základe princípu jeden člen/členka – jeden hlas.

III. *Ekonomická účasť členov*. Členovia družstva sa podieľajú na tvorbe majetku družstva a kontrolujú jeho využívanie. Výhody z majetku plynú členom na základe práce, ktorú vykonali, nie na kapitáli, ktorý investovali.

IV. *Autonómia a nezávislosť*. Družstvá sú autonómnymi a svojpomocnými organizáciami kontrolovanými vlastnými členmi. Ak družstvo vstupuje do zmluvných vzťahov s inými organizáciami alebo získava kapitál z externých zdrojov, deje sa tak na základe dohôd zaručujúcich demokratickú kontrolu členmi družstva a udržiavajúcich autonómiu družstva.

V. *Vzdelávanie, školenie a informácie*. Družstvo zabezpečuje vzdelávanie a školenia svojim členom, voleným reprezentantom, manažérom a zamestnancom tak, aby čo najefektívnejšie prispievali k jeho rozvoju. Členovia družstva informujú širokú verejnosť o povahe a výhodách družstiev.

VI. *Spolupráca medzi družstvami*. Družstvá slúžia svojim členom a prispievajú k efektívnemu posilňovaniu družstevného hnutia spolupracujúc s ďalšími družstvami na miestnej, národnej, regionálnej a medzinárodnej úrovni.

VII. *Spoluzodpovednosť za spoločnosť*. Zameriavajúc sa na potreby svojich členov, družstvá pracujú na udržateľnom rozvoji spoločnosti prostredníctvom politík a programov akceptovaných ich členmi.[19]

Tradícia Owena a Leninov „alternatívny pohľad"

Zrod družstevného hnutia ako takého datujeme do 19. storočia, pričom jeho motiváciou bola potreba spolupráce v období priemyselnej revolúcie s meniacim sa spôsobom organizácie a deľby práce. Ľudia prestali byť tými, ktorí vyrábajú veci, už viac neboli vlastníkmi svojich pracovných

19 © Cooperative identity, values and principles (on-line), dostupné na: http://ica.coop/en/whats-co-op/co-operative-identity-values--principles, citované 13. 1. 2016.

nástrojov a nemali priamy zisk zo svojej práce.[20] Boli to práve tieto rané formy kapitalizmu zamerané na zisk bez právnej či etickej regulácie, ktoré podnietili vznik družstevníctva.

Na počiatku družstevníckej tradície na území Slovenska stál „Gazdovský spolok v Sobotišti", založený 9. februára 1845 Samuelom Jurkovičom. Tento spolok sa stal *de facto* prvým poľnohospodárskym úverovým družstvom na európskom kontinente a vo svete. Bázou pre družstevnícke hnutie v Čechách bolo už v polovici 19. storočia pôsobenie lekára, politika a občianskeho aktivistu Františka Cyrila Kampelíka. Hnutie úverových družstiev v strednej Európe vznikalo v polovici 50. rokov 19. storočia a následne aj v 60. rokoch vďaka práci nemeckých priekopníkov, ktorými boli Friedrich Wilhelm Raiffeisen a Franz Hermann Schulze-Delitzsch.

Za jedného z hlavných zakladateľov družstevníckeho hnutia (spolu s teoretikmi ako sú Ferdinand Lassalle, Louis Blanc a William Thompson) je považovaný Walesan Robert Owen, sociálny utopista, ktorý sa venoval produkcii bavlny vo vlastnej továrni. Na rozdiel od iných teoretikov utopického socializmu 18. storočia, akými boli napríklad Saint-Simon alebo Charles Fourier, považoval za príčinu všetkých nedostatkov kapitalizmu súkromné vlastníctvo, vykorisťovanie námezdnej práce, náboženstvo a vtedajšiu podobu manželstva. Jeho sociálna filozofia bola inšpirovaná optimistickým pohľadom na človeka. Veril, že charakter človeka môže byť zlepšený vylepšením podmienok, v ktorých žije. Výrobňu považoval za základnú bunku, okolo ktorej by mala byť vybudovaná spoločnosť, pričom sama továreň by mala byť manažovaná na družstevnom základe. Vyzdvihoval aj úlohu vzdelávania, napríklad aj tým, že v spoločnosti by nemali byť produkované len hmotné statky, ale výrobcom by malo byť poskytované aj duchovné vzdelávanie.[21]

O viac než 100 rokov neskôr sa so zaostalými podmienkami obyvateľstva vo vtedy čerstvo vzniknuvšom Sovietskom zväze, predovšetkým vidieckeho, usiloval bojovať, predovšetkým na teoretickej rovine, koryfej revolúcie a „teoretik smrti štátu"[22] Vladimír Iľjič Lenin. Svoje myšlienky o družstevníctve predložil v útlom a dodnes málo známom spise *O družstevníctve*, ktorý napísal v januári 1923, a ktorý po prvýkrát vyšiel 26. a 27. mája 1923 v denníku Pravda (č. 115 a 116).[23] Malá známosť toho spisu vyplýva aj z toho, že po nástupe Stalina k moci tento text „upadol do zabudnutia vnútri i mimo ZSSR", a to aj napriek tomu, že predstavuje „zlomový bod v Leninovom politickom myslení"[24] a možno ho považovať aj za znak jeho „intelektuálnej dospelosti".[25]

Je plodom jeho úvah, ktorý zapadá do princípov Novej ekonomickej politiky (*Novaja ekonomičeskaja politika*, NEP) ako priamej reakcie na neúspešné protiboľševické Kronstadtské povstanie z marca 1921. Bol to práve NEP, ktorý umožnil „štátny kapitalizmus" a povolil súkromné podniky,

20 Porov. Ladislav FEIERABEND, *Zemědělské družstevnictví v Československu do roku 1952*, Volary: Stehlík, 2007, s. 11.

21 Porov. Ernesto SCREPANTI – Stefano ZAMAGNI, *An Outline of the History of Economic Thought*, 2. vyd., Oxford, NY: Oxford University Press, 2005, s. 139–140; Milan SOJKA, *Dějiny ekonomických teorií*, Praha: Havlíček Brain Team, 2010, s. 97. Viac o jeho myslení pozri Antonín PIMPER, *Křesťanský solidarismus*, Praha: Č.A.T. – Universum, 1946, s. 27–30; Alexander BRÖSTL, *Dejiny politického a právneho myslenia*, Bratislava: Iura Edition, 1999, s. 194–196; Noel THOMPSON – Chris WILLIAMS, *Robert Owen and his Legacy*, Cardiff: University of Wales Press, 2011; Vladimír NAXERA – Ondřej STULÍK, *Komparace sociálních utopií*, Brno: Václav Klemm, 2012, s. 83–91; Naďa JOHANISOVÁ, *Ekonomičtí disidenti: kapitoly z historie alternativního ekonomického myšlení*, Volary: Stehlík, 2014, s. 14–17; Pavel SIRŮČEK, Polozapomenuté postavy ekonomického myšlení – Robert Owen, *Acta Oeconomica Pragensia* 4/2015, s. 78–85.

22 Bruno JOSSA, Marx, Lenin and the Cooperative Movement, *Review of Political Economy* 2/2014, s. 291.

23 Vladimír Iľjič LENIN, *O družstevnictví*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953. Anglická verzia: Vladimir Ilyich LENIN, *Lenin's Collected Works*, 2. anglické vyd., Moskva: Progress Publishers, Vol. XXXIII, 1965, s. 467–475; Robert C. TUCKER (ed.), *The Lenin Anthology*, New York: Norton, 1975.

24 Bruno JOSSA, Marx, Lenin and the Cooperative Movement, s. 286.

25 Op. cit., s. 292.

vďaka čomu sa stabilizovala ekonomika, stimuloval priemysel a poľnohospodárstvo, pričom to už nebola vláda, ktorá by priamo direktívne stanovovala ceny tovarov a služieb. NEP a s ním súvisiace myšlienky o družstevníctve boli pragmatickým uznaním ekonomickej i politickej reality, hoci stále takticky vsadené do socialistického ideologického rámca.[26]

V spomínanom texte považuje Lenin družstevný systém za ideálnu cestu k socializmu pre drobných roľníkov, vďaka ktorému sa urýchli vývoj hospodárstva, civilizačný proces i ľud sa kultúrne povznesie.[27] Podľa Lenina vo fáze nasledujúcej bezprostredne po proletárskej revolúcii, ktorá mala naštartovať budovanie socializmu smerom ku komunistickej spoločnosti, sa ešte treba spoľahnúť na trhy a družstvá a na istý čas odsunúť proces ekonomického plánovania.[28] Družstvá mali v tomto prechodnom type hospodárstva napomôcť dosiahnuť socializmus a zabrániť byrokratizácii komunistickej strany.[29] Ich ekonomický zmysel bol teda čisto pragmatický a *de facto* zredukovaný na politickú rovinu. Prostredníctvom proletárskej revolúcie a následnej kolektivizácie výrobných prostriedkov, ako komentuje marxistickú a leninskú koncepciu Benedikt XVI. v jednej zo svojich encyklík, malo zrazu všetko ísť iným a lepším spôsobom, avšak tento sen sa napokon rozplynul.[30] nepomohla mu ani implantácia družstevníckych ideí. Na druhej strane, zamestnaneckú kontrolu a spolurozhodovanie v družstvách v zmysle zásad ekonomickej demokracie (t. j. zamestnaneckej participácie) Lenin odmietal, pretože takýto projekt považoval za „syndikalistický".[31]

Lenin počítal so štátnou podporou družstiev ako s jednou z ciest budovania socializmu: „Družstvá musia byť politicky organizované takým spôsobom, že budú všeobecne a vždy nielen využívať isté úľavy, ale aby tieto úľavy mali čisto materiálny charakter (výška bankového úroku a podobne). Je potrebné poskytovať zo štátnych prostriedkov družstvám pôžičky, ktoré požičiavame súkromným podnikom, vrátane ťažkého priemyslu atď."[32] Lenin úplne odmietol predchádzajúce myšlienky družstevného hnutia prezentované Owenom a považoval ich za „fantastické, romantické a dokonca banálne".[33] Hlavným dôvodom je, že takýto starší koncept berie do úvahy mierovú transformáciu „triednych nepriateľov do podoby triednych spolupracovníkov (...) obyčajným združstevnením obyvateľstva".[34] Na druhej strane, Lenin tvrdil, že „bez triedneho boja za politickú moc v štáte nemôže byť socializmus uskutočnený".[35] Následne ako jeden z hlavných cieľov revolučných socialistov považuje kultúrnu prácu medzi roľníkmi, pričom ekonomickým nástrojom tejto práce malo byť družstevníctvo.[36]

26 Viac o Leninovom politickom myslení pozri napr. Peter KULAŠIK – František BRIŠKA – Daniela JEŽOVICOVÁ, *Dejiny politických teórií: Od staroveku do súčasnosti*, Banská Bystrica: FPVaMV UMB v Banskej Bystrici, 2003, s. 154–157; Neil HARDING, *Lenin's Political Thought: Theory and Practice in theDemocratic and Socialist Revolutions*, Chicago, IL: Haymarket Books, 2009 [1977, 1978]. O NEP pozri viac napr. Roger William PETHYBRIDGE, *One Step Backwards, Two Steps Forward: Soviet Society and Politics in the New Economic Policy*, Oxford: Clarendon Press, 1990; Efim Gilevič GIMPEĽSON, *NEP: Novaja ekonomičeskaja politika Lenina – Stalina. Problemy i uroki (20-e gody XX veka)*, Moskva: Sobranie, 2004; Robert PAVLOUŠEK, *NEP jako pokus o tržní ekonomiku (Diploma thesis)*, Brno: Právnická fakulta Masarykovej univerzity v Brne, 2007; Lukáš VALEŠ, JZD Agrokombinát Slušovice – an example of efficiency in inefficient times, *Scientia et Societas* 4/2015, s. 114–115.

27 Porov. Lidmila NĚMCOVÁ – Václav PRŮCHA, K dějinám družstevnictví ve světě a v Československu, s. 23.

28 Porov. Bruno JOSSA, Marx, Lenin and the Cooperative Movement, s. 288.

29 Op. cit., s. 291.

30 Porov. BENEDIKT XVI., *Deus caritas est*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2006, § 27. Vtedajšiu českú akademickú kritiku socializmu z katolíckych pozícií predstavuje Alfred FUCHS, *Demokracie a encykliky*, Praha: Vyšehrad, 1936, s. 33–37.

31 Charles E. LINDBLOM, *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems*, New York: Basic Books, 1977, s. 338.

32 Vladimír Iľjič LENIN, *O družstevnictví*, s. 7.

33 Op. cit., s. 11.

34 Tamže.

35 Tamže.

36 Pozri op. cit., s. 12.

Mainstreamový prístup k družstevníctvu

Odrazom svetových iniciatív usilujúcich o rozširovanie myšlienok družstevníctva bol Medzinárodný rok družstiev, za ktorý OSN označila rok 2012, pričom jeho motto znelo: *Družstevné podniky budujú lepší svet*. Medzinárodný rok sa začal na 66. plenárnom zasadaní Valného zhromaždenia OSN 31. októbra 2011. Ešte predtým, 64. VZ OSN schválilo 18. decembra 2009 rezolúciu A/RES/64/136, ktorou sa uznieslo na vyhlásení spomínaného tematického roku. Touto rezolúciou OSN opätovne vyjadrila svoju dlhoročnú podporu družstevníckym myšlienkam.

V dokumente Valné zhromaždenie OSN rozpoznáva a uznáva, že „družstvá vo svojich rôznych podobách napomáhajú čo najplnšej možnej spoluúčasti na ekonomickom a sociálnom rozvoji všetkých ľudí, vrátane žien, mladých, starších osôb, osôb s handicapom i domorodého obyvateľstva, pričom sa zároveň stávajú hlavným faktorom ekonomického a sociálneho rozvoja a prispievajú tak k eliminácii chudoby“.[37] Jednou zo slabín takýchto vyhlásení vychádzajúcich z mainstreamového modelu je o. i. aj to, že neakcentujú environmentálne a spoločenské dimenzie družstevníctva.

Vyhlásením Medzinárodného roku družstiev sledovala OSN najmä tri ciele: podporovať rozvoj družstiev, zlepšovať legislatívne podmienky pre ich existenciu a pôsobenie a zvyšovať o nich povedomie širokej verejnosti. V samotnej rezolúcii napokon VZ OSN priamo vyzvalo vlády členských štátov, aby venovali pozornosť odporúčaniam Generálneho sekretariátu, týkajúcich sa propagácie rastu družstevných foriem podnikania, ako aj aby vytvárali priaznivé legislatívne a administratívne podmienky pre družstevné ekonomické aktivity vo svojich štátoch. Výzva bola smerovaná aj na oblasť úzkej spolupráce vlád s národnými a medzinárodnými organizáciami zaoberajúcimi sa rozvojom a propagáciou družstevného podnikania.

Iniciatíva OSN z roku 2009 plynule nadväzuje na dlhodobú podporu družstevníckych ideí tejto medzinárodnej organizácie. Počas Druhej dekády rozvoja 1970–1980 OSN pripísalo družstevníctvu kľúčový význam pri riešení problémov tzv. tretieho sveta. Rezolúcia Valného zhromaždenia OSN č. 64/136 zapadá do línie predchádzajúcich rezolúcií zo 60. i 70. rokov 20. storočia, ktoré venovali rozvíjaniu myšlienok družstevného hnutia značnú pozornosť.[38]

Na európskej úrovni sa družstevníctvu dostalo uznania o rok na to zo strany Európskeho parlamentu (EP), ktorý 30. 5. 2013 prijal Správu o príspevku družstiev k prekonávaniu krízy (2012/2321[INI]) datovanú 12. 6. 2013. Prijatá bola na základe hlasovania vo Výbore pre priemysel, výskum a energiu (spravodajkyňou bola europoslankyňa Patrizia Toia z Aliancie liberálov a demokratov za Európu). V tejto voči družstevníctvu vysoko pozitívne ladenej správe, pozostávajúcej z 51 bodov EP o. i. konštatuje, že

> „družstvá, spoločne s ďalšími podnikmi sociálnej ekonomiky, zohrávajú zásadnú úlohu v európskej ekonomiky zvlášť v časoch krízy tým, že kombinujú ziskovosť so solidaritou, vytvárajú vysoko kvalitné pracovné miesta, posilňujú spoločenskú, ekonomickú a regionálnu súdržnosť a vytvárajú sociálny kapitál“,[39] pričom, „model družstevného podnikania prispieva k reálnemu ekonomickému pluralizmu je súčasťou ‚sociálnej trhovej ekonomiky‘“.[40]

37 Rezolúcia Valného zhromaždenia OSN č. 64/136: *Cooperatives in social development*, 18. december 2009.
38 Pozri Lidmila NĚMCOVÁ – Václav PRŮCHA, K dějinám družstevnictví ve světě a v Československu, s. 11.
39 EURÓPSKY PARLAMENT, *Report on the contribution of cooperatives to overcoming the crisis* (2012/2321[INI]), 12. jún 2013, § 1.
40 Op. cit., § 3.

EP tiež vo svetle vtedy aktuálnej hospodárskej krízy a jej dôsledkov vyjadril názor, že „družstvá boli voči kríze viac imúnne vzhľadom na svoj osobitný model riadenia, ktorý je založený na spoločnom vlastníctve, demokratickej ekonomickej participácii a kontrole, organizácii a manažmente prostredníctvom akcií jednotlivých členov, ako aj na záväzku voči spoločenstvu."[41] V podstate tak EP explicitne spomína charakteristické črty, ktoré ako pozitívne vyzdvihujú v rámci KSN aj pápeži, ako bude priblížené nižšie.

Pápeži o družstevníckom hnutí

Hlavy katolíckej cirkvi, si už prinajmenšom od druhej polovice minulého storočia dobre uvedomujú nedostatky a hrozby kapitalistickej ekonomiky, ktoré kritizoval aj vyššie spomínaný Lenin. Aj preto odmietajú prijať neoliberálny model, ktorý mainstreamová ekonómia presadzuje už dlhodobo ako optimálny.[42] Na druhej strane, bolo by mylné tvrdiť, že kritika kapitalizmu zo strany KSN automaticky znamená prijatie marxistických premís, ako ich postuloval V. I. Lenin.

Aj niekdajší kardinál Joseph Ratzinger (a neskorší pápež Benedikt XVI.) vo svojom *opus magnum* „Úvod do kresťanstva" zásadne rozlišuje medzi kresťanstvom a marxizmom. Marxistický princíp síce spočíva na pozitívnej myšlienke nádeje, podobne ako kresťanstvo so svojou vierou v Krista – Vykupiteľa, „keďže podľa neho je trpiaci proletariát vykupiteľom sveta".[43] Avšak toto utrpenie proletariátu „sa musí konkrétne realizovať v aktívnej forme triedneho boja. Iba tak sa môže stať ‚vykupiteľským' a viesť ku zneškodneniu vládnucej triedy a k rovnosti všetkých ľudí. Ak je Ježišov kríž ‚utrpením pre niekoho', tak utrpenie proletariátu je (...) bojom proti niekomu. Ak je kríž hlavne dielom jednotlivca v prospech celku, utrpenie proletárov je hlavne vecou masy organizovanej do strany. Napriek akejsi počiatočnej blízkosti sa napokon obe cesty rozbiehajú opačným smerom."[44]

Pápeži však neostávajú iba pri kritike kapitalizmu, ale podporujú aj funkčné alternatívy, akou je nepochybne aj družstevnícky typ podnikania. Nevychádzajú pritom, samozrejme, zo socialistickej ideológie ako Lenin, lež z katolíckej sociálnej náuky, o ktorej sa traduje, že jej korene siahajú prinajmenšom k encyklike Leva XIII. z roku 1891.[45] Tá sa stala prvou sociálnou encyklikou, teda platným a záväzným dokumentom Magistéria zameraným na sociálne a ekonomické otázky.

Prvé letmé zmienky o družstevníctve nájdeme v encyklike sv. Jána XXIII. *Mater et Magistra*, konkrétne v čl. 72–77. V nich družstevné podnikanie pozitívne oceňuje, pričom vymenúva niekoľko odporúčaní. Tieto typy podnikov by sa mali stále prispôsobovať novým situáciám plynúcim z pokroku vo vede a technike a tiež meniacim sa požiadavkám a záujmom spotrebiteľov. Mali

41 Op. cit., § 7.

42 Pozri napríklad Marián SEKERÁK, Neoliberální ekonomická teorie a praxe a její recepce u sv. Jana Pavla II., Benedikta XVI. a Františka, *Studia Theologica* 1/2015, s. 108–132.

43 Jozef RATZINGER – BENEDIKT XVI., Úvod do kresťanstva, Trnava: Dobrá kniha, 2007, s. 212.

44 Tamže. Lenina spomína Ratzinger aj o niekoľko desaťročí neskôr: ako pápež zmieňuje vo svojej encyklike *Spe salvi* slepú uličku marxizmu, t. j. absenciu nadväznosti spoločenského poriadku po úspešnej implementácii proletárskej revolúcie, čoho si bol Lenin sám dobre vedomý; Pozri BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007, § 21. Taktiež právny teoretik A. Bröstl potvrdzuje pápežove slová vo svojom komentári Leninovho myslenia o štáte: „V predvečer dňa, keď siahne po moci, Lenin predpovedá dlhodobú diktatúru proletariátu, ale pripúšťa, že nevie, ako dosiahnuť vytýčený cieľ, po rozbití byrokraticko-vojenského štátneho aparátu"; Alexander BRÖSTL, Dejiny politického a právneho myslenia, s. 247.

45 Porov. Lubomír MLČOCH, Analýza a interpretace současné katolické sociální nauky z pohledu ekonomie, in: *Katolická sociální nauka a současná věda*, eds. Petr FIALA – Jiří HANUŠ – Jan VYBÍRAL, Brno, Praha: CDK, Vyšehrad, 2004, s. 101.

by sa tiež profesijne organizovať. Navyše by sa voči nim uplatňovala „primeraná hospodárska politika, najmä pokiaľ ide o vzdelávanie, daňové zaťaženie, úvery a sociálne poistenie“.[46] Pápež napokon svoje relatívne vágne a všeobecné formulácie uzatvára konštatovaním, že družstvá „sú nositeľmi rýdzich ľudských hodnôt a prispievajú k pokroku civilizácie“.[47]

Traja pápeži, ktorých pontifikát bol/je (sčasti alebo úplne) umiestnený v 21. storočí, teda sv. Ján Pavol II., Benedikt XVI. a František, využili na uvažovanie o družstvách príhovory vo Vatikáne, ktoré boli adresované rozličným družstevníckym organizáciám a zoskupeniam. Každý z nich sa pritom odvolal na hodnoty a myšlienky, ktoré predložil Lev XIII. v už spomínanom dokumente *Rerum novarum*. Svoje myšlienky odvodzovali, celkom prirodzene, aj od II. vatikánskeho koncilu a jeho záverov, hoci tento sa o družstevníctve – opäť z pomerne pochopiteľných dôvodov – vyjadril len veľmi skromne. Marginálnu zmienku môžeme nájsť v podstate len v jedinom koncilovom dokumente, ktorým je Pastorálna konštitúcia o cirkvi v dnešnom svete *Gaudium et Spes* zo 7. decembra 1965. V nej koncilovi otcovia uvádzajú nasledovné:

> „Vzhľadom na rôzne situácie sa vyžadujú reformy zamerané na zvýšenie príjmov, zlepšenie pracovných podmienok, zväčšenie istoty zamestnania, podnecovanie osobnej iniciatívy, alebo aj rozdelenie nedostatočne obrábanej pôdy tým, ktorí ju budú vedieť zužitkovať. V tomto prípade im treba poskytnúť potrebné vybavenie, zvlášť vzdelávanie a možnosť vhodnej družstevnej organizácie.“[48]

V marci roku 1984 sa Ján Pavol II. prihovoril 3. národnému kongresu talianskej družstevnej federácie. V ňom, odvolávajúc sa na katolícku sociálnu náuku, okrem iného upozornil, že „solidarita a ľudský rast videný v jeho komplexnosti, teda z ekonomického, spoločenského a ľudského hľadiska, je chrbtovou kosťou systému družstevných združení“.[49] Zároveň zdôraznil, súc si vedomý zásad a princípov družstevníctva, že družstvo musí vyvažovať potreby svojich jednotlivých členov a sociálne služby. Konštatoval tiež, že napomáhanie vzájomného ľudského rozvoja a integrácie prostredníctvom družstevného podnikania redukuje individualizmus a vyzdvihuje rôznorodosť inštitúcií viacerých sektorov bez toho, aby bola ohrozená ich identita.

O niekoľko rokov nato, v júni 1998, sa pontifik z Poľska prihovoril vo Vatikáne Centrálnemu inštitútu talianskych družstevných úverových bánk (tal. *l'Istituto di credito delle casse rurali e artigiane*). Pripomenul, že koncept tohto typu bánk je v talianskej spoločnosti zakorenený už viac než 100 rokov a predstavuje „podnetnú skúsenosť participácie“ a „účinný nástroj pre získavanie vyššej úrovne spravodlivosti“.[50] Zaujímavosťou je, že z úst pápeža zaznelo v tejto súvislosti aj slovné spojenie „ekonomická demokracia“, keď sa vyjadril, že aktivity družstevných úverových bánk napomáhajú „propagovať reálnu ekonomickú demokraciu s úrokom poskytovaným v primeranom rozsahu“.[51] Toto vyzdvihovanie hospodárskej demokracie, teda zamestnaneckej participácie

46 *Dokumenty sociálnej náuky cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007. Encyklika *Mater et Magistra*, § 75 (online anglická verzia na Vatican.va, § 88).

47 Op. cit., § 76 (online anglická verzia na Vatican.va, § 89).

48 *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon – České katolické nakladatelství, 1995. Konštitúcia *Gaudium et Spes*, § 71.

49 © JÁN PAVOL II., *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al III Congresso nazionale della Confederazione Cooperative Italiane*, 30. 3. 1984 (on-line), dostupné na: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/march/documents/hf_jp-ii_spe_19840330_congresso-confcooperative.html, citované 18. 11. 2015.

50 © JÁN PAVOL II., *Address of the Holy Father Pope John Paul II to Central Institute of Co-operative Credit Banks*, 26. 6. 1998 (on-line), dostupné na: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1998/june/documents/hf_jp-ii_spe_19980626_credito-cooperativo.html, citované 18. 11. 2015.

51 Tamže.

vo firme, v ktorej pracujú, nebolo ojedinelé, ako dokazujú rôzne iné zmienky o tomto koncepte, a to nielen u sv. Jána Pavla II.[52]

Podľa pápeža Wojtyłu spočíva veľký význam družstiev aj v tom, že oceňujú rolu jednotlivca v spoločnosti a zároveň ochraňujú legitímne záujmy osoby. Štruktúra družstevných úverových bánk ako takých „je založená na spoločenstve osôb, nie na kapitáli", čo znamená – opäť v súlade s družstevnými princípmi –, že „hlavným cieľom nie je zisk, ale uspokojovanie sociálnych potrieb".[53]

Podobnú rétoriku použil v decembri roku 2011 aj Benedikt XVI. vo svojom príhovore k členom Konfederácie talianskych družstiev a Talianskej federácie družstevných úverových bánk. Aj on pripomenul, že v širších dimenziách

> „oporný bod družstevníckej skúsenosti spočíva presne v záväzku uviesť do súladu dimenzie jednotlivca a spoločnosti. Je praktickým výrazom komplementarity a subsidiarity, ktorú cirkevné sociálne učenie vždy podporovalo medzi osobami a štátom. Je to rovnováha medzi ochranou práv jednotlivca a propagovaním spoločného dobra v úsilí rozvíjať miestnu ekonomiku, ktorá reaguje viac a viac na potreby skupiny. Na etickej úrovni je tiež rovnako typická citlivosťou k solidarite a rešpektom voči spravodlivej autonómii jednotlivca."[54]

V jeho prejave, o čosi viac než v prípade jeho svätého predchodcu, sú zjavné odvolávky na kresťanstvo a Boha. Benedikt XVI. totiž vyzval členov združení, ku ktorým prehovoril, aby pamätali na to, čo charakterizuje kresťanské družstvá. Vyzval ich tiež, aby ostali verní evanjeliu a cirkevnému učeniu.

V značne odlišnom duchu sa niesol prejav pápeža Františka z februára 2015. Aj on sa prihovoril zástupcom a zástupkyniam Konfederácie talianskych družstiev, avšak jeho rétorika sa podstatne líši od tej, ktorá bola typická pre jeho dvoch predchodcov. Zatiaľ čo myšlienky sv. Jána Pavla II. a Benedikta XVI. boli charakteristické svojou uhladenosťou, formálnosťou a všeobecnosťou pokiaľ ide o samotnú problematiku družstevníctva, Františkove slová sú veľmi adresné, konkrétne a vychádzajúce priamo z jeho osobných, explicitne vyjadrených sympatií s družstevným typom podnikania.

Z jeho prejavu možno vyzdvihnúť niekoľko rovín, ktoré ponúka, resp. otvára. Predovšetkým si pápež všíma neutešujúcu situáciu mnohých ľudí v súčasnej spoločnosti vyspelých kapitalistických štátoch. Upozorňuje najmä na problém nezamestnanosti a slabo platenej práce: „Je dnes bežné, nehovorím normálne, ale štandardné (...), že často niekto vidí ‚Hľadáš si prácu? Poď, príď do našej firmy'. Jedenásť hodín práce, 600 €. ‚Páči sa ti to? Nie? Tak choď domov,'" opísal František[55] tvrdú realitu na tzv. trhu práce, aj to s ešte príliš optimistickým videním mzdových podmienok a opýtal

52 Pozri Marián SEKERÁK, *Ekonomická demokracia: Dejiny, teória a prax*, Banská Bystrica: FPVaMV UMB v Banskej Bystrici, 2013, s 70–79.

53 © JÁN PAVOL II., Address of the Holy Father Pope John Paul II to Central Institute of Co-operative Credit Banks.

54 © BENEDIKT XVI., *Address of His Holiness Benedict XVI to Members of the Confederation of Italian Cooperatives and of the Italian Federation of Cooperative Credit Banks*, 10. 12. 2011 (on-line), dostupné na: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111210_cooperative.html, citované 8. 11. 2015.

55 © FRANTIŠEK, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives,* 28. 02. 2015 (on-line), dostupné na: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_ 20150228_conf-cooperative.html, citované 18. 11. 2015.

sa, čo treba robiť vo svete, ktorý funguje takýmto spôsobom? Poukázal aj na vylučovanie osôb, ktoré sa pre svoj vek stretávajú s diskrimináciou v procese uchádzania sa o zamestnanie: „‚Kto si?' – ‚Som inžinier.' – ‚Aha, tak to je pekné, veru pekné. Koľko máš rokov?' – ‚49' – ‚Nie, Teba nepotrebujeme, choď preč.' Toto sa stáva dennodenne," opísal František plasticky.[56] Úlohou družstiev je dnes podľa neho čeliť a bojovať práve s takouto „kultúrou odhadzovania," ktorú žijeme, kultúru zbavovania sa zdanlivo nepotrebných ľudí, ale aj potravín a vecí," kultúru, ktorú, ktorá „podopiera ekonomické a finančné politiky globalizovaného sveta a v strede ktorej je boh peňazí".[57]

Odvolávajúc sa na cirkevného Otca a učiteľa cirkvi zo 4. storočia sv. Bazila Veľkého a na sv. Františka z Assisi pápež zopakoval, že „peniaze sú diablove výkaly". Ak sa totiž peniaze stávajú modlou, sú to ony, ktoré rozhodujú o človeku, robia z neho svojho služobníka: „Peniaze v službe životu môžu byť manažované spravodlivým spôsobom v družstvách ak (...) sú to autentické, skutočné družstvá, kde kapitál nie je pánom nad človekom a človek nad kapitálom."[58]

Podobne proti zbožšťovaniu peňazí argumentoval aj vo svojej posynodálnej apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium*, v ktorej uviedol, že „pokojne prijímame ich vládu nad nami i nad našimi spoločnosťami".[59] V tom istom dokumente pripomenul, že „[p]eniaze musia slúžiť, nie panovať!"[60]

Z uvedených dôvodov pápež vyzval na boj s falošnými družstvami, ktoré „prostituujú skutočný význam slova družstvo, totiž skutočne dobrej organizácie za účelom balamutenia ľudí s cieľom ziskov, ktoré sú v rozpore s tými, ktoré sú typické pre skutočné a autentické družstvo".[61] Autentické družstvá, o ktorých pápež hovoril, charakterizuje najmä to, že neexistujú primárne kvôli tomu, aby vytvárali zisk, ale aby zabezpečovali benefity pre všetkých svojich členov. Zatiaľ čo konvenčné podniky orientované na zisk „sú nútené tvoriť ponuku vytváraním neraz falošných produktov alebo služieb, družstvá (...) dokážu ľahšie uspokojovať skutočné potreby".[62] Ich typickou črtou je tiež rozšírenie oblasti pôsobnosti aj mimo ekonomickú sféru, napr. na oblasť sociálnu či kultúrnu, s presahom pozitívnych externalít do ich komunity, miesta či regiónu pôsobenia.[63]

Zrejme aj preto sa niektorí akademici, ako napr. sociológ Charles Derber, domnievajú, že svojím participatívnym založením, tak v oblasti pracoviska ako aj širšej komunity, umožňujú družstvá „vyživovať občiansku spoločnosť a ekonomický dynamizmus".[64] Miera akceptácie princípu vzájomnosti, na akom autentické družstvá fungujú, môže podľa M. Hunčovej viesť k dvom extrémnym situáciám. Po prvé k uzavretiu, „mumifikácii" družstva do interného okruhu komunitnej autarkie; deje sa to v prípade absolútneho chápania princípu vzájomnosti. Po druhé – ak dôjde k atrofii tohto princípu – potláča sa členský princíp na úkor konkurencieschopnosti; v takom prípade stráca špecifická forma družstevného hospodárenia svoj *raison d'être*.[65]

56 Tamže.
57 Tamže.
58 Tamže.
59 FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium*, Praha: Paulínky, 2014, § 55.
60 Op. cit., § 58.
61 © FRANTIŠEK, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives*.
62 Naděžda JOHANISOVÁ – Stephan WOLF, Economic democracy: A path for the future?, s. 565.
63 Porov. Magdalena HUNČOVÁ, Ekonomický rozměr občanské společnosti, s. 221. Najnovšiu prípadovú štúdiu vzájomného vzťahu medzi miestnym rozvojom a družstvami na príklade Peru ponúka Małgorzata KURJAŃSKA, A cooperative Peru: Is centralization of cooperatives better for local development?, *Development in Practice* 3/2015, s. 306–320.
64 Charles DERBER, If not Socialism, What?, *Peace Review* 1/1997, s. 104.
65 Porov. Magdalena HUNČOVÁ, Ekonomický rozměr občanské společnosti, s. 211.

Druhou rovinou, akú František vo svojom príhovore otvoril, je globalizácia solidarity. To podľa neho znamená „premýšľať o špirálovitom náraste počtu nezamestnaných ľudí, o nekonečných slzách chudobných, o potrebách navrátiť sa k rozvoju, ktorý je pravdivým, integrálnym procesom osoby, ktorá iste potrebuje príjem, ale nielen príjem!“[66] Družstvá by preto mali vykročiť smerom k existenčným perifériám, kde sa musí znovu objaviť nádej a kde súčasný sociálno-politický systém sa javí byť „totálne odsúdený na to, aby zadusil nádej, ukradol nádej, zvýšil riziká a hrozby,“[67] čím mal zrejme na mysli rozličné nové sociálne riziká, ktorým je v kapitalistickej spoločnosti takmer nemožné sa vyhnúť, zvlášť pokiaľ ide o reprezentantov strednej triedy a tzv. underclass.[68]

Tretia rovina nastolená Františkom spočíva v niekoľkých výzvach a povzbudeniach, ktoré ponúkol. Po prvé, družstvá musia pokračovať v tom, aby boli motorom pozdvihujúcim a rozvíjajúcim najslabšie časti miestnych komunít, kde pôsobia, ako aj celej občianskej spoločnosti. Obyčajný cit toho totiž podľa neho nie je schopný.[69] Druhým povzbudením, nie však z hľadiska dôležitosti, je výzva, aby sa družstvá stali aktívnymi lídrami vo vytváraní nových riešení v oblasti blahobytu, zvlášť na poli zdravotnej starostlivosti.

Tretie povzbudenie sa týka ekonomiky a jej vzťahu k sociálnej spravodlivosti, dôstojnosti a hodnote človeka: „Je dobre známe, že istý liberalizmus (tal. „*un certo liberismo*“) verí, že je nevyhnutné produkovať najskôr bohatstvo, pričom nezáleží na tom ako, a následne propagovať určité politiky redistribúcie zo strany štátu“.[70]

Štvrtý bod povzbudenia zhrnul pápež do výzvy pomáhať rozvoju, udržiavaniu a posilňovaniu rodinného života, keďže ekonomika sa nemôže rozvíjať, keď populácia starne a upadá, ale len ak rastie. Posledný, piaty bod povzbudenia pápež podľa vlastných slov prekvapuje, pretože pripomína nevyhnutnosť peňazí: „Vyžaduje si to peniaze – vykonať všetky tieto veci! Družstvá vo všeobecnosti nie sú založené na veľkom kapitále, ale hovorí sa o nich prevažne ako o štrukturálne podkapitalizovaných. Namiesto toho vám pápež hovorí: musíte investovať a musíte investovať dobre!“[71]

K týmto piatim povzbudeniam pridal v septembri 2015 ešte ďalšie dva, ktoré predstavil vo svojom príhovore k personálu rímskej Družstevnej úverovej banky. Šiestym jeho povzbudením pre družstvá v rade je teda výzva tvoriť ekonomiku čestného rastu a to, paradoxne, „v časoch, kedy je korupcia všadeprítomná.“ Siedmou a poslednou je výzva „hrať aktívnu úlohu v globalizácii, aby sa tak solidarita globalizovala.“[72] Podobne ku „globalizácii solidarity“ vyzýval František už skôr,

66 © FRANTIŠEK, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives*.

67 Tamže.

68 Pozri Jan KELLER, *Nová sociální rizika a proč se jim nevyhneme*, Praha: SLON, 2011.

69 Podobné úvahy prezentuje aj sociológ Derber, ktorý píše, že „družstevníctvo (...) úzko prepája ekonomickú zmenu a pretváranie občianskej spoločnosti“; Charles DERBER, If not Socialism, What?, s. 107.

70 © FRANTIŠEK, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives*. Pripomeňme, že podobným spôsobom v *Evangelii gaudium* pranieruje také ekonomické teórie, „ktoré tvrdia, že bohatnutie bohatých časom vytvorí blahobyt aj pre chudobných, a tiež teórie, ktoré predpokladajú, že ekonomický rast podporený voľným trhom dokáže sám od seba vyprodukovať väčšiu rovnosť a začlenenie ľudí do spoločnosti vo svete. Tento názor, ktorý nikdy nebol potvrdený konkrétnymi faktami, je znakom neprezieravej a prostoduchej dôverčivosti v dobro tých, ktorí majú v rukách ekonomickú moc a „posvätné“ mechanizmy vládnuceho ekonomického poriadku. Vylúčení medzičasom stále čakajú“; FRANTIŠEK, *Evangelii gaudium*, § 54. Podobne píše aj vo svojej sociálnej encyklike *Laudato Si'*: „...je potrebné vyhnúť sa magickému chápaniu trhu, ktoré má tendenciu si myslieť, že problémy sa vyriešia len rastom zisku podnikov alebo jednotlivcov“; FRANTIŠEK, *Laudato Si'*, Praha: Paulínky, 2015, § 190. Taktiež už spomínaný profesor Derber poukázal na istý paradox v prípade voľného trhu. Všimol si, že trh pre svoju vlastnú existenciu potrebuje dôveru a solidaritu, ale svojím „náboženstvom sebectva osekáva všetky podoby spoločenskej solidarity“, čím vlastne voľný trh „sabotuje podmienky svojho vlastného prežitia“; Charles DERBER, If not Socialism, What?, s. 100.

71 © FRANTIŠEK, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives*.

72 © FRANTIŠEK, *Address of His Holiness Pope Francis to the personnel of the Cooperative Credit Bank of Rome,* 12. 09. 2015 (on-line),

vo svojom príhovore k účastníkom a účastníčkam Svetového kongresu účtovníkov v novembri 2014: „Ak chceme zanechať budúcim generáciám lepšie životné prostredie, ekonomické, kultúrne a spoločenské dedičstvo, ktoré sme sami dostali, sme povolaní uvedomiť si vlastnú zodpovednosť na práci na globalizácii solidarity. Solidarita je požiadavkou, ktorá vzrastá z tej istej siete prepojení, ktorá sa rozvíja spolu s globalizáciou."[73]

O potrebe „globalizácie solidarity" však nehovoril len František, ale pred ním už aj jeho dvaja predchodcovia. Sv. Ján Pavol II. prispel k rozvoju tohto konceptu v rámci KSN svojím posolstvom k 17. Valnému zhromaždeniu *Caritas Internationalis* z júla 2003:

> „Vskutku, ak sa má solidarita stať celosvetovou, musí brať do úvahy všetkých ľudí zo všetkých regiónov sveta. (...) Globalizácia solidarity tiež znamená úzku spoluprácu a pevný vzťah s medzinárodnými organizáciami, ktoré sú garantmi práv, aby sa tak vytvorila nová rovnováha vo vzťahu medzi bohatými a chudobnými krajinami. Navyše, prianie globalizovať solidaritu nie je len otázkou prispôsobovania sa novým požiadavkám medzinárodnej situácie alebo zmenám v aplikovaní trhových síl, ale predovšetkým je odpoveďou na naliehavé požiadavky Kristovho evanjelia."[74]

Podobne o nevyhnutnosti šíriť globalizáciu svetovo hovoril aj Benedikt XVI. vo svojom príhovore k vtedajšiemu nastupujúcemu veľvyslancovi Uruguaja pri Svätej stolici, ktorým bol Mario Juan Bosco Cayota Zappettini:

> „V dnešných časoch obrovský problém chudoby a marginalizácie predstavuje naliehavú výzvu vládcom a tým, ktorí majú na starosti verejné inštitúcie. Na druhej strane, tzv. ‚globalizačné procesy' vytvárajú nové možnosti, ale aj nové riziká, ktorým treba čeliť v rámci väčšej súhry národov. Ide o príležitosť na pokračovanie spriadania siete pochopenia a solidarity medzi národmi, a to bez toho, aby sme všetko redukovali do podoby komerčnej alebo pragmatickej výmeny; tam, kde je priestor pre ľudské problémy každej oblasti."[75]

O relatívne dobrej znalosti družstevného fungovania v prípade Františka svedčí nielen poskytnutie vyššie spomínaných povzbudení, ale aj prehľad, aký má v jednotlivých typoch družstiev, ktoré vo svojej reči vymenoval: od poľnohospodárskych k tým, ktoré poskytujú bývanie bezdomovcom, od sociálnych k úverovým, od rybolovu k priemyslu, biznisu a spotrebným družstvám: „Som si dobre vedomý, že tento zoznam nie je úplný, ale je skôr užitočný, aby sme pochopili, aká vzácna je družstevnícka metóda, ktorá musí napredovať a byť kreatívna."[76]

---

dostupné na: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_ 20150912_banca-credito-cooperativo.html, citované 8. 12. 2015.

73 © FRANTIŠEK, *Address of His Holiness Pope Francis to participants of the World Congress of Accountants,* 14. 11. 2014 (on-line), dostupné na: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_ 20141114_congresso-mondiale-commercialisti.html, citované 9. 12. 2015.

74 © JÁN PAVOL II., *Message of John Paul II on the occasion of the 17th General Assembly of Caritas Internationalis*, 04. 07. 2003 (on-line), dostupné na: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/july/documents/hf_jp-ii_spe_20030707_caritas-internationalis.html, citované 8. 12. 2015.

75 © BENEDIKT XVI., *Address of His Holiness Pope Benedict XVI to H.E. Mr Mario Juan Bosco Cayota Zappettini, Ambassador of the Oriental Republic of Uruguay to the Holy See*, 30. 06. 2006 (on-line), dostupné na: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20060630_ambassador-uruguay.html, citované 8. 12. 2015. Viac o politických a etických dimenziách nadnárodnej (globálnej) solidarity pozri Janusz SALAMON (ed.), *Solidarity Beyond Borders: Ethics in a Globalising World*, Londýn: Bloomsbury Publishing, 2015.

76 © FRANTIŠEK, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives*.

Fakt dôverného poznania problematiky družstevníctva potvrdzuje ešte aj jeho osobná spomienka, s ktorou sa František podelil vo svojom videoposolstve k účastníkom 3. ročníka Festivalu sociálnej náuky cirkvi v severotalianskej Verone v roku 2013, ktorý s heslom „Menej nerovnosti, viac rozdielnosti" organizovali zväzy kresťanských podnikateľov a družstevné nadácie a združenia pod patronátom Pápežskej rady pre spravodlivosť a pokoj (*Iustitia et Pax*). V polhodinovom posolstve pápež uviedol:

> „Spomínam si, bol som mladík, mal som 18 rokov: bol rok 1945 a počul som svojho otca hovoriť o kresťanskom družstevníctve a od tej chvíle som sa nadchol pre tú myšlienku. Videl som, že toto je cesta. Je to predovšetkým cesta rovnosti, nie homogenity, ale rovnosti v rozdielnosti. Táto cesta trvá z ekonomického hľadiska dlho. Spomínam si na otcovu úvahu: ide to síce pomaly, ale je to istá cesta (...)."[77]

Štvrtá rovina nastolená pápežom Františkom v jeho príhovore z februára 2015 je rovina budúcej úlohy družstiev. Už vo svojich vyššie spomínaných piatich povzbudeniach naznačil, akým smerom by sa družstevné hnutie mohlo uberať. Zdôraznil tiež, že zmysel družstiev je aj tak trochu prorocký, zameraný na budúcnosť. Otvorene sa postavil za hnutie „*empresas recuperadas*", ako sa v španielčine označuje, čo znamená továrne, ktoré boli opustené ich vlastníkmi a obsadené pracujúcimi, ktorí v nich začali pôsobiť ako noví vlastníci. Robotníci okupujú továrne, aby ich tak udržali pri živote: „Som fanúšikom *empresas recuperadas*," vyznal sa otvorene František.[78] Nepriamo tak, podobne ako pred ním sv. Ján Pavol II., vyjadril sympatie k zamestnaneckej (spolu)účasti na vlastníctve a riadení podniku. Tento princíp, či skôr hnutie, je niekedy vnímané ako alternatíva voči kapitalizmu (so zachovaním princípu trhovej ekonomiky), inokedy je v rámci „širšej definície kapitalizmu,"[79] označované za „trhový socializmus, v rámci ktorého pracujúci (...) participujú prostredníctvom zhromaždení alebo rád na rozhodovacom procese (...) organizácie a prijímajú podiel z jej výnosov".[80]

Záver

Týmto sa dostávame k záveru uvažovania o družstevníctve a jeho pozícii v rámci KSN, v porovnaní s mainstreamovým prístupom, ktorý reprezentujú OSN a EÚ. Jej jedinečnosť v porovnaní s Leninovými špecifickými pohľadmi je taktiež zjavná. Z pohľadu KSN je totiž pre družstevníctvo charakteristický jeho antropocentrický charakter, ako aj komunitaristická povaha.

Vo svojom vyššie spomínanom príhovore František zdôraznil, a to plne v súlade so svojimi predchodcami, že to bola už encyklika Leva XIII. *Rerum novarum*, ktorá spomína družstvá. Oficiálna katolícka náuka o družstvách sa teda spája s historickou tradíciou, vrátane dnes už zastaraného prístupu tzv. kresťanskej solidaristickej školy, ktorú reprezentovali napríklad Antonín Pimper v Československu alebo Heinrich Pesch v Nemecku.[81] Pápež František nám navyše pripomína, že

77 © FRANTIŠEK, *Video-message of Pope Francis for the Third Festival of the social doctrine of the Church held in Verona*, 21.–24. 11. 2013 (on-line), dostupné na: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20131121_videomessaggio-festival-dottrina-sociale.html, citované 27. 12. 2015.

78 © FRANTIŠEK, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives*.

79 Dennis H. WRONG, Is Capitalism eternal?, *Critical Review* 1/2004, s. 26.

80 Tamže.

81 Antonín PIMPER, Křesťanský solidarismus; Heinrich PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1905–1923 (5 zväzkov). Viac o solidaristickom hnutí pozri napr. Joseph N. MOODY, *Church and Society: Catholic Social and Political*

latinské slovo „*cooperari*“, stojace v základe slova družstevníctvo (niekedy nazývaného aj „kooperatíva“), znamená pracovať spolu, pomáhať, prispievať k dosiahnutiu cieľa.

Preto František vyzval svojich poslucháčov, aby neboli spokojní so slovom „družstvo“ bez toho, aby mali na pamäti skutočného ducha spolupráce. Tým sa v jeho myslení potvrdzujú súčasné tendencie niektorých spoločenských vedcov, ktorí zdôrazňujú, že odcudzenie vlastné kapitalizmu by malo byť nahradené sociálno-ekonomickými vzťahmi, ktoré podporujú formáciu „spoločnosti spolupráce“ a popularizujú termín družstvo ako „novú a vyššiu formu demokracie“.[82]

To, čo odlišuje prístup pápežov k družstevníctvu od mainstreamového prístupu, ktorý predstavuje EÚ je, že pápeži nekladú primárny dôraz na ekonomické benefity družstiev, ale vyzdvihujú budovanie komunity. Z pohľadu katolíckej náuky slúžia družstvá na zlepšenie interpersonálnych vzťahov, na budovanie silného spoločenstva založeného na zdieľaných hodnotách, ako aj na boj so sociálnou nespravodlivosťou.

Bolo by však chybou chápať tento prístup v zmysle triednej jednoty, v akú veril Lenin. To, čo sa myslí pod spoločnými hodnotami, je v tomto prípade príslušnosť ku kresťanstvu, zdieľaný záväzok bratstva a vzájomná pomoc. Hlavným nástrojom v boji so sociálnou nespravodlivosťou teda nie je triedny boj a politická revolúcia, ako to hlásal marxizmus, ale vzájomná spolupráca a ľudské úsilie pracovať spoločne, pretože „ľudská práca je účasťou na Božom diele“.[83]

Idea družstevníctva zo spoločenskovednej perspektívy so zvláštnym dôrazom na katolícku sociálnu náuku

Abstrakt
V článku objasňujem základné črty družstevníctva z pohľadu spoločenských vied. Opísané sú jeho historické korene, zvlášť v myslení Roberta Owena a V. I. Lenina, ako aj mainstreamový družstevnícky model, ako ho prezentuje OSN a Európska únia. Vzhľadom na to, že učenie o úlohe družstevníckeho podnikania v súčasnej kapitalistickej ekonomike tvorí integrálnu súčasť katolíckej sociálnej náuky, zvláštny dôraz je kladený na učenie pápežov o družstvách.

Kľúčové slová: družstvá, katolícka sociálna náuka, pápež František

Kontakt na autora
PhDr. Marián Sekerák
Univerzita Karlova v Praze
Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií
U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice
marian.sekerak@gmail.com

Thought and Movements, 1789–1950, New York: Arts Inc., 1953; Franz H. MUELLER, Social Economics: The Perspective of Pesch and Solidarism, *Review of Social Economy* 3/1977, s. 293–297; Randall F. BARRON, Solidarism and Heinrich Pesch, *The Forum For Social Economics* 1/1982, s. 4–18.

82 Carl RATNER, Cooperativism: A Social, Economic, and Political Alternative to Capitalism, s. 70.

83 JÁN PAVOL II., *Laborem Exercens*, § 25, in: *Encykliky Jána Pavla II.*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2014, s. 158.

The Idea of Cooperativism from a Social-Theoretical Perspective with Particular Emphasis on Catholic Social Teaching[1]

Marián Sekerák

Introduction

The global capitalist economy faces many serious problems. An adequate problem-solving process is therefore inevitable. The mainstream approach represented by the international institutions tends to provide radical solutions, such as those pushed forward by the International Monetary Fund to the Greek economic problems: widespread cuts to public finance, austerity programmes in social services and extensive privatisation.[2] However, just recently more and more experts' voices have been calling for the search for more acceptable alternatives and innovative approaches at the micro- and macroeconomic level,[3] but at the level of governance as well.[4] Some other scholars go even further and call upon turning "from the dominant conception of a market society to the conception of a plural economy, that means, an economy extending beyond the realm of the market to include several other economic concepts,"[5] despite the fact that in the globalization process "driven by the neoliberal utopia of a market society, the situation seems obviously difficult".[6]

1 This text came to being within the Science Development Program at the Charles University in Prague (PRVOUK), P17 "Sciences of Society, Politics, and Media under the Challenge of the Times" (*Vědy o společnosti, politice a médiích ve výzvách doby*), carried out at the Institute of Political Science of the Faculty of Social Sciences, Charles University in Prague. A previous version of this paper was presented at the "International Conference on Co-operatives: 170 Years of the Co-operative Movement in Slovakia" (Bratislava, 25 November 2015). I would like to thank two anonymous reviewers for their helpful and constructive comments and suggestions that greatly contributed to improving the final version of the paper. I would also like to thank Jozef Klinga for his proofreading and the editor of the journal for her patience and human approach during the peer-review process.

2 Cf. Damien CAHILL, Beyond Neoliberalism? Crisis and the Prospects for Progressive Alternatives, *New Political Science* 4/2011, p. 480.

3 Ľuboš BLAHA, Ekonomická demokracia: nádej pre budúcnosť? in: *Svet v bode obratu. Systémové alternatívy kapitalizmu. Koncepcie, stratégie, utopia*, eds. Peter DINUŠ & Ladislav HOHOŠ, Bratislava: Veda – Ústav politických vied SAV, 2011, pp. 70–103; Marián SEKERÁK, Zamestnanecká participácia ako inovatívny prístup v riadení podniku, in: *Podnikanie v konkurenčnom prostredí. Zborník príspevkov z vedeckého seminára*, Komárno: Ekonomická fakulta Univerzity J. Selyeho v Komárne, 2012, pp. 138–146; Naděžda JOHANISOVÁ & Stephan WOLF, Economic democracy: A path for the future?, *Futures* 6/2012, pp. 562–570; Naděžda JOHANISOVÁ, Alternativy podnikání v nerůstové ekonomice, *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica. Studia Sociologica XIX* 2/2013, pp. 59–77; Wendy HARCOURT, The future of capitalism: a consideration of alternatives, *Cambridge Journal of Economics* 6/2014, pp. 1307–1328.

4 Michael PIRSON & Shann TURNBULL, Toward a More Humanistic Governance Model: Network Governance Structures, *Journal of Business Ethics* 1/2011, pp. 101–114.

5 Jean-Louis LAVILLE, A New European Socioeconomic Perspective, *Review of Social Economy*, 61(3) 2003, p. 404.

6 Ibid. See also, Martin MURÁNSKY, Kapitalizmus a demokracia v čase európskej krízy, in: *Kritická teória Jürgena Habermasa v sociologickom výskume*, ed. Miroslav TÍŽIK, Bratislava: Sociologický ústav SAV, 2013, pp. 172–217.

Such a call seems to be a response not only to the above - mentioned crisis of the globalized economy, but it is also associated with the adversarial role played by the nation state. The State is directly "dependent on revenues derived from private property" and also "the State relies on that income. Consequences arising from the characteristics of the capitalist state show a major internal contradiction. On one hand, the State must support the process of capital accumulation and protection of property rights and on the other hand support the vision of the State as an impartial arbiter between class interests; in this way it legitimizes its own power."[7] Put differently, together with jurist Jiří Přibáň: "National governments are weak face to face with globalized economic power structures and at the same time more and more hated and rejected by their own citizens because they feel themselves to be poorly protected against such an asymmetric globalization."[8] There is, however, an exception to the rule – when thinking about alternative economic concepts we can recall those models which have been more or less verified in practice. Such models include the idea of cooperativism, which has been increasingly (re)emerging as one of the relevant and authentic models.

The idea of cooperativism has been the subject of extensive interest in both the Slovak and Czech academic area for more than 20 years. It has been examined quite thoroughly in terms of the history of economic thought,[9] history,[10] law,[11] and, last but not least, economics and management.[12] Nevertheless, research of cooperatives through the prism of social theory is significantly lacking.

Therefore, the aim of my paper is to provide a coherent (although not comprehensive) picture of the cooperative movement from the socio-theoretical perspective, with special attention paid to the Catholic Social Teaching (hereinafter, CST), as well as its comparison with the mainstream approach, represented by the EU and the UN. In the first part, I depict an elementary characteristic of the cooperative movement. Consequently, I aim at an illustration of two figures of the movement: one of its founders, the utopian Socialist Robert Owen, and the first revisionist of Karl Marx's teaching Vladimir Ilyich Lenin, who referred to the cooperatives in one of his writings from the first half of the last century. Then, in the next part, I illuminate the mainstream

7 Branislav KOVÁČIK, Demokracia, korporatívny kapitalizmus a štát, *Politické vedy* 3–4/2008, p. 18.

8 Jiří PŘIBÁŇ, O bezmoci kritické teorie a expertního vědení v globálnípolečnosti, in: *Krize, nebo konec kapitalismu?*, ed. Jiří PEHE, Prague: Prostor, 2012, p. 33.

9 Ilona BAŽANTOVÁ, *Družstevní a svépomocné koncepce v českém ekonomickém myšlení*, Prague: Prospektrum, 2002.

10 Gabriela KORIMOVÁ, Z dejín národného hospodárstva a ekonomického myslenia na Slovensku: Lesné družstevníctvo na Slovensku v rokoch 1918–1938, *Ekonomický časopis* 12/1995, pp. 915–926; Roman HOLEC, *150 rokov slovenského družstevníctva. Víťazstvá a prehry*, Bratislava: Družstevná únia Slovenskej republiky, 1995; Pavol MARTULIAK, *Stopäťdesiat rokov slovenského družstevníctva*, Nitra: Agroinštitút Nitra, 1995; Lidmila NĚMCOVÁ & Václav PRŮCHA, The Co-operative System in its Historical Perspecitve, in: *Twelfth International Economic History Congress, Sevilla 1998. Session B 13. The Cooperative Movement in Historical Perspective – its Role, Forms and Economic, Social and Cultural Impact*, ed. Lidmila NĚMCOVÁ, Prague: University of Economics, Faculty of Economics and Public Administration, 1998, pp. 7–40; Adriana ŠVECOVÁ, *Právne postavenie a činnosť potravných družstiev na príklade vybraných družstiev západného Slovenska v rokoch 1945–1952*, Šamorín: Heuréka, 2011.

11 Ivana ŠTENGLOVÁ (ed.), *Přehled judikatury ve věcech družstev*, Prague: Aspi, 2004; Dana ZAPLETALOVÁ & Jiří TUZA, *Odpovědnost družstva v obchodněprávních vztazích*, Tábor: University of South Bohemia in České Budějovice, 2005, pp. 117–121; František HELEŠIC, *Evropské a české družstevní právo*, Prague: Eurolex Bohemia, 2006; Tomáš DVOŘÁK, *Družstevní právo*, 3rd Ed., Prague: C.H. Beck, 2006; Juraj ŠPIRKO, Zodpovednosť členov predstavenstva družstva, in: *Vybrané otázky zodpovednosti za škodu spôsobenú nesprávnym profesijným postupom: všeobecná časť*, Košice: Pavol Jozef Šafárik University in Košice, 2010, pp. 123–130; Karel ELIÁŠ, Jarmila POKORNÁ & Tomáš DVOŘÁK, *Kurs obchodního práva. Obchodní společnosti a družstva*, 6th Ed., Prague: C. H. Beck, 2010.

12 Jarmila LAZÍKOVÁ & Anna BANDLEROVÁ, Agricultural cooperatives in Slovakia, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai: Oeconomica* 2/2007, pp. 31–42; Jarmila LAZÍKOVÁ, Anna BANDLEROVÁ & Pavol SCHWARCZ, Agricultural cooperatives and their development after the transformation, *Bulletin of Szent István University*, Part II, 2008, pp. 515–524; Halina STARZYCZNÁ, Spotřební družstevnictví a jeho pozice ve vnitřním obchodě ČR po roce 1989, *Acta academica karviniensia*, 1, 2009, pp. 220–231; Elena ŠÚBERTOVÁ, Ekonomické a sociálne aspekty družstevného podnikania v SR, in: *Marketing, manažment, obchod a sociálne aspekty podnikania. Zborník recenzovaných príspevkov z 2. ročníka medzinárodnej vedeckej konferencie*, eds. Jana DZURIČKOVÁ & Barbora GONTKOVIČOVÁ, Bratislava: Ekonóm, 2014, pp. 45–50.

approach to cooperatives, represented by the International Year of Cooperatives, declared by the United Nations in 2012, and the Report of the European Parliament of 2013. In comparison to the aforementioned approaches, the CST offers its own thoughts on cooperativism, namely thanks to a doctrine of popes St. John XXIII, St. John Paul II, Benedict XVI and Francis, respectively. An introduction of the ideas of these significant spiritual figures of the 20th and 21st centuries will result in a conclusion on the current role of cooperatives from the CST perspective. Such an approach represents an original contribution to the theory of cooperativism and could notably enrich the mainstream one.

The Main Traits of Cooperatives

Although the term 'cooperativism' has been sometimes identified with agriculture, the modern cooperatives are not based only on an agricultural basis. It can be said in general that cooperatives "are a special type of socio-economic organizations which are *associations* as well as economic units –*companies*".[13] They can be characterized as "voluntary and open communities, democratically controlled, established for the purpose of self-help and the ensuring of economic, social or other needs of its members".[14] The Council of the EU describes them as "groups of persons or legal entities with particular operating principles that are different from those of other economic agents. These include the principles of democratic structure and control and the distribution of the net profit for the financial year on an equitable basis."[15]

In a broader social and political context they tend to be considered "small schools of democracy, schools of small business and the development of social capital".[16] In the latest economic discourse they are described in connection with the so-called degrowth movement, solidarity economics and grassroots innovations.[17] The emergence and development of such 'associations', 'enterprises' or 'schools', to name a few of their characteristics, presupposes the existence and strengthening mentality eliminating individualism, selfishness and striving for cooperation, consensus and the pursuit of mutual benefit. In fact, as reminded by Carl Ratner, cooperativism begins,

> when individuals start to give up their separateness, privacy, and self-interest and contribute (integrate) their wealth, possessions, and rewards to a democratically run group in which they collectively decide how the resources will be used to benefit the members together. Group members develop group projects, identity, feelings, needs, motives, interests, and responsibilities. This group praxis results in social solidarity and support for the members. It also results in an active role for individual members in shaping the activities of the group, and this affects their behaviour.[18]

These psychological aspects lie at the heart of cooperative entrepreneurship. This is also reflected in the cooperative principles defined by the International Co-operative Alliance (ICA). Although

13 COLLECTIVE OF AUTHORS, *Hospodářská demokracie v praxi. Jak funguje zaměstnanecká participace?*, Prague: KSLP – Česká společnost pro zaměstnaneckou participaci, o. s., 2008, p. 95; italics in original.
14 Ibid.
15 Council Regulation (EC) No. 1435/2003 of 22 July 2003 on the Statute for a European Cooperative Society (SCE), Article 7.
16 Magdalena HUNČOVÁ, *Ekonomický rozměr občanské společnosti*, 2nd Ed., Prague: Wolters Kluwer ČR, 2010, p. 215.
17 See, Naděžda JOHANISOVÁ, Ruben SURINACH PADILLA & Philippa PARRY, Co-operatives, in: *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, eds. Giacomo D'ALISA, Federico DEMARIA & Giorgos KALLIS, New York, London: Routledge, 2015, pp. 152–155.
18 Carl RATNER, Cooperativism: A Social, Economic, and Political Alternative to Capitalism, *Capitalism Nature Socialism* 2/2009, p. 55.

the "spirit" of such principles have remained the same for over 100 years, their specific wording from the 1930s has changed several times. Their current form, approved at the ICA Congress in Manchester in 1995 reads as follows:

I. *Voluntary and Open Membership*. Co-operatives are voluntary organisations, open to all persons able to use their services and willing to accept the responsibilities of membership, without gender, social, racial, political or religious discrimination.

II. *Democratic Member Control*. Co-operatives are democratic organisations controlled by their members, who actively participate in setting their policies and making decisions. Men and women serving as elected representatives are accountable to the membership. In primary co-operatives members have equal voting rights (one member, one vote) and co-operatives at other levels are also organised in a democratic manner.

III. *Member Economic Participation*. Members contribute equitably to, and democratically control, the capital of their co-operative. At least part of that capital is usually the common property of the co-operative. Members usually receive limited compensation, if any, on capital subscribed as a condition of membership. Members allocate surpluses for any or all of the following purposes: developing their co-operative, possibly by setting up reserves, part of which at least would be indivisible; benefiting members in proportion to their transactions with the co-operative; and supporting other activities approved by the membership.

IV. *Autonomy and Independence*. Co-operatives are autonomous, self-help organisations controlled by their members. If they enter into agreements with other organisations, including governments, or raise capital from external sources, they do so on terms that ensure democratic control by their members and maintain their co-operative autonomy.

V. *Education, Training and Information*. Co-operatives provide education and training for their members, elected representatives, managers, and employees so they can contribute effectively to the development of their co-operatives. They inform the general public – particularly young people and opinion leaders – about the nature and benefits of co-operation.

VI. *Co-operation among Co-operatives*. Co-operatives serve their members most effectively and strengthen the co-operative movement by working together through local, national, regional and international structures.

VII. *Concern for Community*. Co-operatives work for the sustainable development of their communities through policies approved by their members.[19]

19 Cooperative identity, values and principles (on-line), available at: http://ica.coop/en/whats-co-op/co-operative-identity-values-principles, cited 13. 1. 2016.

Tradition of Owen and Lenin's "Alternative View"

The birth of the cooperative movement dates back to the 19th century – to the age of the Industrial Revolution, connected with changing methods of organization and the division of labour. People have ceased to be those who produce things; they were no longer owners of their working tools and not directly benefiting from their work.[20] It was this early form of capitalism, aimed at profit without any legal or ethical regulation, that encouraged the beginning of cooperativism.

At the beginning of the cooperative tradition in Slovakia was the "Economic Association in Sobotište" (in Slovak: *Gazdovský spolok v Sobotišti*) founded by Samuel Jurkovič on 9 February, 1845. The association became de facto the first agricultural credit cooperative in Europe and the world. The theoretical foundation for the cooperative movement in Bohemia was already laid in the mid-19th century, by a doctor of medicine, politician and civil society activist named František Cyril Kampelík. The credit cooperative movement in Central Europe took off in the mid 1850s and 1860s thanks to the work of German innovators Friedrich Wilhelm Raiffeisen and Franz Hermann Schulze-Delitzsch.

One of the main coryphaei of cooperative movement (together with theoreticians such as Ferdinand Lassalle, Louis Blanc and William Thompson) is considered to be a Welshman named Robert Owen, a social utopian, who devoted his life to cotton textile production in his own factory. Unlike other utopian socialists of the 18th century, for instance Saint-Simon and Charles Fourier, Owen regarded private property, exploitation of wage labour, religion and the form of marriage from those times as the causes of all shortcomings of capitalism. His social philosophy was inspired by an optimistic view of man. He believed that human nature can be enhanced by improving the circumstances in which it lives. Owen considered the factory to be the basic cell around which the whole society should be built, while a factory should be managed on a cooperative basis. He emphasized the role of education, for example that society should not be producing only material goods but manufacturers should also be provided with spiritual education.[21]

More than 100 year later "the theoretician of the death of the state"[22] and coryphaeus of the revolution, Vladimir Ilyich Lenin, fought over the underdeveloped conditions of the rural population in the newly created Soviet Union, but mainly at a theoretical level. His thoughts on cooperativism were put forward in a subtle and still little known work *On Cooperativism*, which he wrote on January 1923, and which was published for the first time on 26 and 27 May 1923 in the daily *Pravda* (Nos. 115 and 116).[23] Little knowledge of the work stems from the fact that after the Stalin's rise to power this text "fell into oblivion inside and outside the USSR," despite the fact that

20 Cf. Ladislav FEIERABEND, *Zemědělské družstevnictví v Československu do roku 1952*, Volary: Stehlík, 2007, p. 11.

21 Cf. Ernesto SCREPANTI & Stefano ZAMAGNI, *An Outline of the History of Economic Thought*, 2nd Ed., Oxford, NY: Oxford University Press, 2005, pp. 139–140; Milan SOJKA, *Dějiny ekonomických teorií*, Prague: Havlíček Brain Team, 2010, p. 97. For more on his thought, see Antonín PIMPER, *Křesťanský solidarismus*, Prague: Č.A.T. – Universum, 1946, pp. 27–30; Alexander BRÖSTL, *Dejiny politického a právneho myslenia*, Bratislava: Iura Edition, 1999, pp. 194–196; Noel THOMPSON & Chris WILLIAMS, *Robert Owen and his Legacy*, Cardiff: University of Wales Press, 2011; Vladimír NAXERA & Ondřej STULÍK, *Komparace sociálních utopií*, Brno: Václav Klemm, 2012, pp. 83–91; Naďa JOHANISOVÁ, *Ekonomičtí disidenti: kapitoly z historie alternativního ekonomického myšlení*, Volary: Stehlík, 2014, pp. 14–17; Pavel SIRŮČEK, Polozapomenuté postavy ekonomického myšlení – Robert Owen, *Acta Oeconomica Pragensia* 4/2015, pp. 78–85.

22 Bruno JOSSA, Marx, Lenin and the Cooperative Movement, *Review of Political Economy* 2/2014, p. 291.

23 Vladimír Iľjič LENIN, *O družstevnictví*, Prague: Státní nakladatelství politické literatury, 1953. English version: Vladimir Ilyich LENIN, *Lenin's Collected Works*, 2nd English ed., Moscow: Progress Publishers, Vol. XXXIII, 1965, pp. 467–475; Robert C. TUCKER (ed.), *The Lenin Anthology*, New York: Norton, 1975.

it constitutes a "turning point in Lenin's political thinking"[24] and can be seen as a sign of his "intellectual maturity".[25]

It was the fruit of his reflections which regarded the principles of the New Economic Policy (*Novaja ekonomičeskaja politika*, NEP) as a direct response to the failed anti-Bolshevik Kronstadt uprising in March 1921. It was the NEP which enabled 'state capitalism' and allowed private business. Thanks to such steps the economy was stabilized, the industry and agriculture were stimulated, and it was no longer the government who directly ordained price levels of goods and services. The NEP and the related ideas of the cooperative movement were a pragmatic recognition of the economic and political reality, although still tactically embedded in the socialist ideological framework.[26]

In the above-mentioned document Lenin considered the cooperative system to be an ideal way of socialism for small farmers, accelerating the development of the economy and culturally uplifting the process of civilization and the people.[27] According to Lenin, at the stage immediately following the proletarian revolution (which was expected to start the period of building of socialism towards a communist society), there was a need to rely more on markets and cooperatives and to push aside the process of economic planning for some time.[28] In this type of transition economies, cooperatives had to achieve socialism and prevent the bureaucratization of the Communist Party.[29] Their economic reason was purely pragmatic and de facto reduced to the political level. Through the proletarian revolution and the subsequent collectivization of the means of production, suddenly everything would be expected to go in a different and better way, but this dream finally disappeared, as Benedict XVI commented on the Marxist-Leninist concept in one of his encyclicals.[30] Nor did it contribute to any implantation of cooperative ideas. On the other hand, Lenin rejected employee control and participation in decision-making in cooperatives within the meaning of the principles of economic democracy (workplace participation) because he considered such a project to be "syndicalistic".[31]

Lenin reckoned with state support of cooperatives as a way of socialism-building: "Cooperation must be politically organized in such a manner that it will not only generally and always enjoy certain privileges, but that these privileges should be of a purely material nature (a favourable bank rate, etc.). The cooperatives must be granted state loans that are greater, if only by a little, than the loans we grant to private enterprises, even to heavy industry, etc."[32] He absolutely refused previous ideas on the cooperative movement presented by Owen and considered them "fantastic",

24 Bruno JOSSA, Marx, Lenin and the Cooperative Movement, p. 286.
25 Op. cit., p. 292.
26 For more about Lenin's political thought, see Peter KULAŠIK, František BRIŠKA & Daniela JEŽOVICOVÁ, *Dejiny politických teórií: Od staroveku do súčasnosti*, Banská Bystrica: Faculty of Political Science and International Relations, Matej Bel University in Banská Bystrica, 2003, pp. 154–157; Neil HARDING, *Lenin's Political Thought: Theory and Practice in the Democratic and Socialist Revolutions*, Chicago, IL: Haymarket Books, 2009 [1977, 1978]. About NEP see, for example, Roger William PETHYBRIDGE, *One Step Backwards, Two Steps Forward: Soviet Society and Politics in the New Economic Policy*, Oxford: Clarendon Press, 1990; Efim Gilevič GIMPELSON, *NEP: Novaja ekonomičeskaja politika Lenina – Stalina. Problemy i uroki (20-e gody XX veka)*, Moscow: Sobranie, 2004; Robert PAVLOUŠEK, *NEP jako pokus o tržní ekonomiku (Diploma thesis)*, Brno: Faculty of Law, Masaryk University in Brno, 2007; Lukáš VALEŠ, JZD Agrokombinát Slušovice – an example of efficiency in inefficient times, *Scientia et Societas* 4/2015, pp. 114–115.
27 Cf. Lidmila NĚMCOVÁ & Václav PRŮCHA, K dějinám družstevnictví ve světě a v Československu, p. 23.
28 Cf. Bruno JOSSA, Marx, Lenin and the Cooperative Movement, p. 288.
29 Op. cit., p. 291.
30 Cf. BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2006, § 27. For an erstwhile Czech academic critique of socialism from Catholic positions, see Alfred FUCHS, *Demokracie a encykliky*, Prague: Vyšehrad, 1936, pp. 33–37.
31 Charles E. LINDBLOM, *Politics and Markets: The World´s Political-Economic Systems*, New York: Basic Books, 1977, p. 338.
32 Vladimir Ilyich LENIN, *O družstevnictví*, p. 7.

"romantic, and even banal".[33] The main reason is that such an older concept takes into account a peaceful transformation of "class enemies into class collaborators (...) by merely organizing the population into cooperative societies".[34] On the other hand, Lenin stated, "socialism cannot be established without a class struggle for the political power and a state".[35] Then, as one of the main goals of revolutionary socialists he considers the cultural work among the peasants; the economic objective of this work was cooperativism.[36]

The Mainstream Approach to Cooperativism

A fruit of the global initiatives striving for the dissemination of cooperative ideas was the International Year of Cooperatives 2012, declared by the UN. Its motto was "Cooperative enterprises build a better world". The International Year was launched at the 66th plenary session of the UN General Assembly on 31 October 2011. Even sooner, on 18 December 2009, the 64th UN General Assembly adopted resolution A/RES/64/136, which inaugurated the thematic year. In its Resolution the UN reiterated its longstanding support of cooperative ideas.

In the document the UN General Assembly recognizes and acknowledges that "cooperatives, in their various forms, promote the fullest possible participation in the economic and social development of all people, including women, youth, older persons, persons with disabilities and indigenous peoples, are becoming a major factor of economic and social development and contribute to the eradication of poverty".[37] One of the weaknesses of such declarations emerging from the mainstream model is, among other things, that they do not accentuate the environmental and social dimension of cooperatives.

Thanks to the declaration of the International Year of Cooperatives the UN pursued mainly three goals: to promote the development of cooperatives, to improve the legislative conditions for their existence and action, as well as to raise public awareness about them. In its Resolution the UN General Assembly directly called upon governments of the member states to pay attention to the recommendations of the UN Secretariat relating to the promotion of growth of cooperative business forms, as well as to create favourable legal and administrative conditions for cooperative economic activities in their countries. The call was aimed at the area of close cooperation with national governments and international organizations concerned with the development and promotion of cooperative entrepreneurship.

The UN initiative of 2009 continues in the long-term support of cooperative ideas. During the second UN Development Decade (1971–1980) the United Nations attributed crucial importance to the cooperative movement in addressing the problems of the so-called Third World. UN General Assembly Resolution No 64/136 fits in line with previous resolutions of the 1960s and 1970s, which paid considerable attention to the development of cooperativism.[38]

33 Op. cit., p. 11.
34 Ibid.
35 Ibid.
36 See op. cit., p. 12.
37 Resolution, UN General Assembly No. 64/136: *Cooperatives in social development*, 18 December 2009.
38 See, Lidmila NĚMCOVÁ & Václav PRŮCHA, K dějinám družstevnictví ve světě a v Československu, p. 11.

At the European level, the cooperative movement is being strongly supported by the European Union, especially as an integral part of social entrepreneurship and social economy.[39] Moreover, the EU facilitated cooperatives by making the legislative provision of a Statute for a European Cooperative Society in 2003. One of the strongest and latest impetuses came from the European Parliament (EP) three years ago. The EP issued its Report on the contribution of cooperatives to overcoming the crisis (2012/2321[INI]), dated 12 June, 2013. It was adopted via voting in the Committee on Industry, Research and Energy (a rapporteur was MEP Patrizia Toia from the Alliance of Liberals and Democrats for Europe). In the 51 points-long Report, positively-minded towards cooperativism, the EP states that

> cooperatives, along with other social economy enterprises, play an essential role in the European economy, especially in time of crisis, by combining profitability with solidarity, creating high-quality jobs, strengthening social, economic and regional cohesion and generating social capital[40] [and that] the cooperative business model contributes to real economic pluralism, is a vital part of the 'social market economy'.[41]

In light of the economic crisis the EP assumed that "cooperative societies were more immune to the crisis due to the special management model, which is based on joint ownership, democratic economic participation and control, organisation and management by member-stakeholders, and commitment to the community."[42] In effect, the EP explicitly mentioned those characteristics of cooperativism which were highlighted as positive within the CST by the popes, as shall be clarified below.

Popes on the Cooperative Movement

Heads of the Catholic Church, at least since the second half of the last century, are well aware of the flaws and threats of a capitalist economy, which were also criticized by the aforementioned V. I. Lenin. Therefore, they refuse to accept the neoliberal model considered and promoted by the mainstream economy for a long time as optimal.[43] On the other hand, it would be mistaken to claim that criticism of capitalism by the CST automatically means to accept Marxist premises as postulated by Lenin.

In his *opus magnum* "Introduction to Christianity", the former cardinal Joseph Ratzinger (later Pope Benedict XVI) makes a fundamental distinction between Christianity and Marxism. He assumes that the Marxist approach rests in a positive idea of hope, like Christianity with its belief in Christ – the Redeemer, "because according to this teaching, a suffering proletariat is the redeemer of the World".[44] However, this suffering of the proletariat "must be specifically implemented in the active form of the class struggle. Only then can it become 'redemptive' and lead to the disposal of the ruling class and equality of all people. If Jesus' Cross is 'suffering for someone', then the suffering of the proletariat is (…) fighting against someone. If the Cross is a major work

39 EUROPEAN COMISSION, *Social Economy and Social Entrepreneurship: Social Europe Guide – Volume 4*, Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2013.
40 EUROPEAN PARLIAMENT, *Report on the contribution of cooperatives to overcoming the crisis* (2012/2321[INI]), 12 June 2013, § 1.
41 Op. cit., § 3.
42 Op. cit., § 7.
43 See, for example, Marián SEKERÁK, Neoliberální ekonomická teorie a praxe a její recepce u sv. Jana Pavla II., Benedikta XVI. a Františka, *Studia Theologica* 1/2015, pp. 108–132.
44 Joseph RATZINGER / BENEDICT XVI, Úvod do kresťanstva, Trnava: Dobrá kniha, 2007, p. 212.

of an individual for the benefit of the whole, then suffering of proletariat is primarily a matter of the masses organized in the party. Despite their initial nearness, both roads finally diverge in the opposite direction."[45]

The popes do not only criticize capitalism, but also support functional alternatives such as the co-operative type of business. They come, of course, not from socialist ideology like Lenin, but rather from the CST. Its origins date back at least to Leo XIII's encyclical *Rerum novarum* of 1891.[46] It became the first social encyclical, i.e. a binding document of Catholic doctrine aimed at social and economic issues.

Some causal remarks on the cooperative movement can be found in the encyclical of St. John XXIII, *Mater et Magistra*, specifically in §§ 72–77. In the text the Pope appreciates the cooperative type of business and lists a number of recommendations. The cooperatives should always adapt to new situations arising from progress in science and technology and also the changing needs and interests of consumers. They should be professionally organized as well. Furthermore, in relation to cooperatives, governments should "take the proper steps regarding their training, taxation, credit, social security and insurance".[47] Finally, the Pope concludes his relatively vague and broad formulations by stating that cooperatives "are upholding true human values and contributing to the advance of civilization".[48]

Three popes, whose pontificate was/is (partly or wholly) situated in the 21st century, namely St John Paul II, Benedict XVI and Francis have used various Vatican speeches to reflect on an issue of cooperatives. These were addressed to various cooperative organizations and associations. In fact, each of them referred to the values and ideas presented by Leo XIII in the aforementioned encyclical *Rerum novarum*. Their ideas are also derived from the Second Vatican Council and its conclusions, although the Council expressed its thoughts on cooperativism very modestly. Basically, a marginal remark can be found in one conciliar document, that is the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, issued on 7 December 1965. The Constitution reads as follows:

> According to the different cases, therefore, reforms are necessary: that income may grow, working conditions should be improved, security in employment increased, and an incentive to working on one's own initiative given. Indeed, insufficiently cultivated estates should be distributed to those who can make these lands fruitful; in this case, the necessary things and means, especially educational aids and the right facilities for cooperative organization, must be supplied.[49]

In March 1984, John Paul II addressed the 3rd National Congress of the Italian Cooperative Federation. In his speech he referred to the CST, among other things, and pointed out that "human sol-

45 Ibid. Lenin is remembered by Ratzinger a few decades later: as the Pope mentioned in his encyclical *Spe salvi* the blind alley of Marxism, i.e. the lack of continuation of social order after the successful implementation of the proletarian revolution, what Lenin himself was well aware of as well; see, BENEDICT XVI, *Spe salvi*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007, § 21. Also jurist A. Bröstl confirms the Pope's words in his comment on Lenin's thinking on the State: "On the eve of the day when he reaches for power, Lenin predicts a long dictatorship of the proletariat, but admits that he does not know how to reach the aim after breaking the bureaucratic-military state apparatus"; Alexander BRÖSTL, Dejiny politického a právneho myslenia, p. 247.

46 Cf. Lubomír MLČOCH, Analýza a interpretace současné katolické sociální nauky z pohledu ekonomie, in: *Katolická sociální nauka a současná věda*, eds. Petr FIALA, Jiří HANUŠ & Jan VYBÍRAL, Brno, Prague: CDK, Vyšehrad, 2004, p. 101.

47 *Dokumenty sociálnej náuky cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2007. Encyclical *Mater et Magistra*, § 75 (online English edition at http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html, § 88).

48 Op. cit., § 76 (online English edition on, § 89).

49 *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Prague: Zvon – České katolické nakladatelství, 1995. Constitution *Gaudium et Spes*, § 71.

idarity and growth seen in its totality, in the economic, social and human sense, are the backbone of the associational cooperation system".[50] Moreover, he highlighted, being aware of the rules and principles of cooperativism, he stated that a cooperative must balance the needs of its individual members and social services. The Pope noted that facilitating mutual human development and integration through cooperative enterprise reduced individualism and highlighted the diversity of institutions across sectors without jeopardizing their identity.

The Polish Pontiff addressed in June 1998 in Vatican the Central Institute of Italian Cooperative Credit Banks (It. *l'Istituto di credito delle casse rurali e artigiane*). He recalled that the concept of this type of bank has been rooted in Italian society for over 100 years and was "a stimulating experience of participation" and "an effective instrument for attaining a higher level of justice".[51] It is interesting that the Pope explicitly mentioned the phrase "economic democracy", when saying that activities of cooperative credit banks "seek to promote a real economic democracy with credit offered on a human scale".[52] Such a highlighting of employee participation (in a narrow understanding of economic democracy) is undoubtedly not isolated, as evidenced by various other references to this concept, made not only by St John Paul II.[53]

According to him, the great importance of cooperatives rests upon the fact that they appreciate the role of an individual in the community and protect the legitimate interests of a person. The structure of cooperative credit banks as such "is based on a society of persons and not on capital", which means – again in accordance with the cooperative principles – that "the main objective is not profit, but the satisfaction of social needs".[54]

A similar rhetoric was used in December 2011 by the Pope Benedict XVI in his address to the members of the Confederation of Italian Cooperatives and the Italian Federation of Cooperative Credit Banks. He recalled that in the wider dimensions

> [t]he fulcrum of cooperative experiences likes precisely in the commitment to attune the individual and community dimensions. It is a practical expression of complementarity and subsidiarity which the Church's social doctrine has always encouraged between the person and the State; it is the balance between the safeguard of the rights of the individual and the promotion of the common good in the effort to develop a local economy that responds more and more to the needs of the group. On the ethical level too it is likewise characterized by a marked sensitivity to solidarity, and with respect for the just autonomy of the individual.[55]

50 JOHN PAUL II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al III Congresso nazionale della Confederazione Cooperative Italiane*, 30. 3. 1984 (on-line), available at: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1984/march/documents/hf_jp-ii_spe_19840330_congresso-confcooperative.html, cited 18. 11. 2015.

51 JOHN PAUL II, *Address of the Holy Father Pope John Paul II to Central Institute of Co-operative Credit Banks*, 26. 6. 1998 (on-line), available at: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1998/june/documents/hf_jp-ii_spe_19980626_credito-cooperativo.html, cited 18. 11. 2015.

52 Ibid.

53 See, Marián SEKERÁK, *Ekonomická demokracia: Dejiny, teória a prax*, Banská Bystrica: Faculty of Political Science and International Relations, Matej Bel University in Banská Bystrica, 2013, pp. 70–79.

54 JOHN PAUL II, Address of the Holy Father Pope John Paul II to Central Institute of Co-operative Credit Banks.

55 BENEDICT XVI, *Address of His Holiness Benedict XVI to Members of the Confederation of Italian Cooperatives and of the Italian Federation of Cooperative Credit Banks*, 10. 12. 2011 (on-line), available at: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111210_cooperative.html, cited 8. 11. 2015.

In his speech, slightly more than in case of his canonized predecessor, references to Christianity and God are obvious. Benedict XVI reminded his audience, the members of cooperatives, to remember what characterizes Christian associations. He also urged them to remain faithful to the Gospel and Catholic teaching.

A considerably different spirit was present in Pope Francis' speech of February 2015. He addressed the representatives of the Confederation of Italian Cooperatives, but his rhetoric was substantially different from that which was typical of his two predecessors. While the ideas of St John Paul II and Benedict XVI have been characterized by their refinement, formality and universality with regard to the question of cooperatives, Francis' words are very straightforward, specific and come directly from his personal and explicitly expressed sympathy with the cooperative type of business.

Several levels of his speech can be highlighted. First and foremost, the Pope notices the hopeless situation of many people in contemporary society, not excluding the developed capitalist countries. In particular, he recalls the problem of unemployment and low-paid work: "It is routine today, I do not say normal, customary..., but too often one sees: 'Are you looking for work? Come, come to this company.' Eleven hours, ten hours of work, 600 Euros. 'Do you like it? No? Go home.'" Francis described[56] the harsh reality of the so-called labour market with an overly optimistic vision of wage conditions. Furthermore, he asked what to do in a world that operates in this way. Francis pointed to the exclusion of people who face discrimination in the employment-seeking process due to their age: "'What are you?'— 'I'm an engineer' — 'Ah, how nice, how nice. How old are you?' — '49' — 'You aren't needed, go on.' This happens every day," described Francis vividly.[57] Nowadays, the role of cooperatives is to fight with such a "throw-away culture" in which we live, a culture of throwing away seemingly useless people and food, a culture which "upholds the economic and financial policies of the globalized world, at the centre of which is the god of money".[58]

Referring to the Church Father and Doctor of the Church of the fourth century, St Basil of Caesarea and Francis of Assisi, the Pope reiterated that "money is the devil's dung". If money does become an idol, it controls a human being and makes him or her its servant: "Money at the service of life can be managed in a just way by a cooperative if (...) it is an authentic, true cooperative, where capital is not in command over men but men over capital."[59]

Similarly, he warned against the deification of money in his Post-Synodal Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*, where he stated that "we calmly accept its dominion over ourselves and our societies".[60] In the same document he recalled that "[m]oney must serve, not rule!"[61]
For such reasons, the Pope called for the fight against fake cooperatives "which prostitute the very name of cooperatives, namely of a truly good organization, in order to deceive people with aims of profits contrary to those of true and authentic cooperation".[62] Authentic cooperatives, which the Pontiff was talking about, are characterized by activities not primarily aimed at profit-seeking,

56 FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives,* 28. 02. 2015 (on-line), available at: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_ 20150228_confcooperative.html, cited 18. 11. 2015.
57 Ibid.
58 Ibid.
59 Ibid.
60 FRANCIS, *Evangelii gaudium*, Prague: Paulínky, 2014, § 55.
61 Op. cit., § 58.
62 FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives.*

but providing benefits for all of its members. While conventional profit-oriented enterprises "are pressured into creating demand for often spurious products or services, cooperatives (for whom profit is not a primary goal) can more easily satisfy real needs".[63] Their typical feature is also broadening the scope beyond the economic sphere, for example towards the social or cultural area with an overlap of positive externalities into the local community or region of action.[64]

Apparently, some scholars such as sociologist Charles Derber believe that thanks to their participatory nature in the workplace and wider community, cooperatives are able "to nourish the civil society and economic dynamism".[65] According to the Czech economist Magdalena Hunčová, the rate of acceptance of the reciprocity principle, which is something that authentic cooperatives are based on, may lead to two extreme situations. Firstly, to the "mummification" of the cooperative into the internal circuit of community autarchy – this happens in case of an absolute understanding of the principle of reciprocity. Secondly – if there is an atrophy of such a principle – the membership principle is suppressed at the expense of competitiveness. In this case a specific form of cooperative business loses its own *raison d'être*.[66]

The second level, mentioned by Francis in his speech, was the globalization of solidarity. This means, according to him, that "thinking about the spiralling increase of unemployed people, of the unending tears of the poor, of the need to resume development that is both a true, integral progress of the person who certainly needs income, but not only income!"[67] Therefore, cooperatives should move towards the existential peripheries, where a new hope must be re-discovered, and where the existing socio-political system appears to be "fatally destined to suffocate hope, to steal hope, increasing risks and threats".[68] Here the Pope refers to various new social risks that the capitalist society finds almost impossible to avoid, especially with regard to the representatives of the middle class and the so-called underclass.[69]

The third level raised by Francis lies in some challenges and encouragements offered by himself. Firstly, the cooperatives must continue in being the engine leveraging and developing the weakest part of the local communities where they operate, as well as of the entire civil society. A mere sentiment is unable to do this.[70] The second encouragement, but not in terms of importance, is the challenge that cooperatives should become the active leaders in creating new solutions in the field of welfare, especially in that of health care.

The fourth encouragement deals with the economy and its relationship to social justice, human dignity and value of human being: "It is well known that certain liberalism (Italian, '*un certo liberismo*') believes it is necessary to first produce wealth, no matter how, to then promote some policy of redistribution by the State."[71]

63 Naděžda JOHANISOVÁ & Stephan WOLF, Economic democracy: A path for the future?, p. 565.
64 Cf. Magdalena HUNČOVÁ, Ekonomický rozměr občanské společnosti, p. 221. The latest case study of the relationship between local development and cooperatives on an example of Peru is offered by Małgorzata KURJAŃSKA, A cooperative Peru: Is centralization of cooperatives better for local development?, *Development in Practice* 3/2015, pp. 306–320.
65 Charles DERBER, If not Socialism, What?, *Peace Review* 1/1997, p. 104.
66 Cf. Magdalena HUNČOVÁ, Ekonomický rozměr občanské společnosti, p. 211.
67 FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives.*
68 Ibid.
69 See Jan KELLER, *Nová sociální rizika a proč se jim nevyhneme*, Prague: SLON, 2011.
70 Similar considerations are presented by the sociologist Derber who wrote that "cooperativism (...) tightly links economic change and the remaking of civil society"; Charles DERBER, If not Socialism, What?, p. 107.
71 FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives*. N.B. that in a similar vein in *Evangelii gaudium* he pillories such economic theories, "which assume that economic growth, encouraged by a free market,

The Pope's fifth encouragement is summed up as the challenge to assist the development, maintenance and strengthening of family life because the economy cannot develop when the population is aging and declining, but only if it is growing. The last encouragement surprised the Pope himself because it reiterates the need for money: "It takes money to do all these things! Cooperatives in general are not established by large capitalists, but it is rather often said that they are structurally undercapitalized. Instead, the Pope tells: you must invest, and you must invest well!"[72]

The aforementioned five encouragements have been supplemented by two more in September 2015. They were presented in his address to the staff of the Cooperative Credit Bank of Rome. The sixth encouragement in the series is, then, a call to form the economy of equitable growth "at a time in which the air of corruption is everywhere". The seventh and last is the challenge to "play an active role in globalization, in order to globalize solidarity".[73] Similarly, Francis urged the "globalization of solidarity" earlier, in his address to the participants of the World Congress of Accountants in November 2014: "If we want to deliver to future generations an improved environmental, economic, cultural and social patrimony, which we inherited, we are called to assume the responsibility of working for the globalization of solidarity. Solidarity is a demand that arises from the same network of interconnections which develop with globalization."[74]

The need for the "globalization of solidarity" was highlighted not only by Pope Francis, but already by his two predecessors. St John Paul II has contributed to the development of this concept in his message to the 17th General Assembly of *Caritas Internationalis* of July 2003:

> Indeed, if solidarity is to become worldwide, it must take into account all peoples from all regions of the world. (...) Globalizing solidarity also means working in a close, steady relationship with international organizations, which are guarantors of rights, to create a new balance in the relations between rich and poor countries(...). Moreover, the desire to globalize solidarity is not just a question of adapting to the new demands of the international situation or to changes in the application of market forces, but is above all a response to the urgent demands of Christ's Gospel.[75]

Similarly, the necessity of spreading the globalization of solidarity to the whole world was stressed by Benedict XVI in his address to the then incoming Ambassador of Uruguay to the Holy See, Sir Mario Juan Bosco Cayota Zappettini:

---

will inevitably succeed in bringing about greater justice and inclusiveness in the world. This opinion, which has never been confirmed by facts, expresses a crude and naïve trust in the goodness of those wielding economic power and in the sacralised workings of the prevailing economic system. Meanwhile, the excluded are still waiting"; FRANCIS, *Evangelii gaudium*, § 54. He similarly writes in a social encyclical *Laudato Si'*: "...we need to reject a magical conception of the market, which would suggest that problems can be solved simply by an increase in the profits of companies or individuals"; FRANCIS, *Laudato Si'*, Prague: Paulínky, 2015, § 190. Also the aforementioned Professor Derber pointed out a certain paradox in the case of free market. He observed that the market for its own existence needs trust and solidarity, but by its "religion of self-interest relentlessly chips away at all forms of social solidarity" the market is "sabotaging the conditions of its own survival"; Charles DERBER, If not Socialism, What?, p. 100.

72 FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives.*

73 FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to the personnel of the Cooperative Credit Bank of Rome,* 12. 09. 2015 (on-line), available at: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_ 20150912_banca-credito-cooperativo.html, cited 8. 12. 2015.

74 FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to participants of the World Congress of Accountants,* 14. 11. 2014 (on-line), available at: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_ 20141114_congresso-mondiale-commercialisti.html, cited 9. 12. 2015.

75 JOHN PAUL II, *Message of John Paul II on the occasion of the 17th General Assembly of Caritas Internationalis*, 04. 07. 2003 (on-line), available at: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/july/documents/hf_jp-ii_spe_20030707_caritas-internationalis.html, cited 8. 12. 2015.

> Today, the vast problem of poverty and marginalization is a pressing challenge to governors and those in charge of public institutions. On the other hand, the so-called 'globalization process' has created new possibilities but also new risks that must be faced in the larger concert of nations. It is an opportunity to go on weaving, as it were, a network of understanding and solidarity between peoples – without reducing everything to merely commercial or pragmatic exchanges – where there is also room for the human problems of every location(...).[76]

Francis' relatively good knowledge of cooperative functioning is demonstrated not only in the provision of the above-mentioned encouragements, but also in his outlook on various types of cooperatives named in his speech: from agricultural to those that provide housing for the homeless, from the social to the credit ones, from fisheries to industry, business and consumer cooperatives: "I am well aware that this list is incomplete, but it is rather useful in order to understand how precious the cooperative method is, which must go forward, be creative."[77]

The fact of his thorough knowledge of the problems of cooperatives is confirmed even by Francis' personal recollection shared in his video message to the participants of the third "Festival of the Social Doctrine of the Church" in North-Italian Verona in 2013. It was organized by the union of Christian entrepreneurs and cooperative foundations and associations, under the patronage of the Pontifical Council for Justice and Peace (*Iustitia et Pax*) with the motto "Less inequality, more difference". In his message the Pope said:

> I remember — I was a teenager — I was 18 years old: it was 1954, and I heard my father speak on Christian cooperativism and from that moment I developed an enthusiasm for it, I saw that it was the way. It is precisely the road to equality, not to homogeneity, but to equality in difference. Even economically it goes slowly. I remember that reflection my father gave: it goes forward slowly, but it is sure (…).[78]

The fourth sphere raised by Pope Francis in his speech of February 2015 is that of the future role of cooperatives. In his already mentioned five encouragements he hinted at which direction the cooperative movement could take. He also stressed that the reason of cooperatives is quite prophetic, focused on the future. The Pontiff openly backed the movement called *"empresas recuperadas"*, which means factories abandoned by their owners and occupied by their workers, who start functioning as the new owners. Workers occupy factories in order to keep their livelihoods. "I am a fan of *empresas recuperadas,*" confessed Francis openly.[79] He indirectly expressed, like St John Paul II before him, his sympathy for employee (co)participation in the ownership and management of the company. This principle, or rather the movement, is sometimes perceived as an alternative to capitalism (while sustaining the principles of a market economy), and at other times

76 BENEDICT XVI, *Address of His Holiness Pope Benedict XVI to H.E. Mr Mario Juan Bosco Cayota Zappettini, Ambassador of the Oriental Republic of Uruguay to the Holy See*, 30. 06. 2006 (on-line), available at: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20060630_ambassador-uruguay.html, cited 8. 12. 2015. For more about the political and ethical dimensions of transnational (global) solidarity, see Janusz SALAMON (ed.), *Solidarity Beyond Borders: Ethics in a Globalising World*, London: Bloomsbury Publishing, 2015.

77 FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives.*

78 FRANCIS, *Video-message of Pope Francis for the Third Festival of the social doctrine of the Church held in Verona*, 21.–24. 11. 2013 (on-line), available at: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2013/documents/papa-francesco_20131121_videomessaggio-festival-dottrina-sociale.html, cited 27. 12. 2015.

79 FRANCIS, *Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Confederation of Italian Cooperatives.*

it is viewed, within the "broad definition of capitalism",[80] as "market socialism, under which the workers (...) participate through assemblies or councils in the decision-making of the (...) organisation and receive a share of its profits".[81]

Conclusion

This brings us to the end of the review of cooperativism and its role in the CST, in comparison with the mainstream approach represented by the UN and EU. Its distinction from Lenin's excessive views is obvious as well. From the CST point of view, cooperativism is typical for its anthropocentric character as well as for its communitarian nature.

In his abov-ementioned address, Francis highlighted, completely in line with his predecessors, that it was already in Leo XIII's encyclical *Rerum novarum* that cooperatives were mentioned. Thus, official Catholic thinking on cooperatives is linked to the historical tradition, including the obsolete "Christian Solidarist School", represented by Antonín Pimper in former Czechoslovakia or Heinrich Pesch in Germany.[82] Pope Francis reminded us that in Latin terminology the word "*cooperari*", being the origin of the word "cooperative", means to work together, to cooperate, to help, to contribute to achieving the aim.

Accordingly, Pope Francis urged his listeners not to be satisfied with the word "cooperative" without having the real meaning and spirit of cooperation in mind. Thus, in his thoughts he confirmed the contemporary tendencies of some social scientists who stress that the alienation inherent to capitalism should be substituted for socio-economic relations which support a formation of "cooperative society" and popularize cooperativism as a "new and higher form of democracy".[83]

What distinguishes the papal approach to cooperativism from the mainstream one represented by the EU is that the popes do not place the primary emphasis on the economic benefits of cooperatives, but highlight community-building. From the perspective of Catholic doctrine, cooperatives serve to improve interpersonal relationships, to build a strong community based on shared values, and to fight against social injustice. This should not be understood in a sense of class unity, as Lenin believed. What is meant by common values here belongs to Christianity: a shared commitment of brotherhood and mutual help. The main tool in fighting for social justice is then not a class struggle or political revolution as advocated by Marxism, but mutual cooperation and human effort to work together, because "man's work is a participation in God's activity".[84]

80 Dennis H. WRONG, Is Capitalism eternal?, *Critical Review* 1/2004, p. 26.
81 Ibid.
82 Antonín PIMPER, Křesťanský solidarismus; Heinrich PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1905–1923 (5 Volumes). For more about the Solidarist movement see, e.g., Joseph N. MOODY, *Church and Society: Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789–1950*, New York: Arts Inc., 1953; Franz H. MUELLER, Social Economics: The Perspective of Pesch and Solidarism, *Review of Social Economy* 3/1977, pp. 293–297; Randall F. BARRON, Solidarism and Heinrich Pesch, *The Forum For Social Economics* 1/1982, pp. 4–18.
83 Carl RATNER, Cooperativism: A Social, Economic, and Political Alternative to Capitalism, p. 70.
84 JOHN PAUL II, *Laborem Exercens*, § 25, in: *Encykliky Jána Pavla II.*, Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2014, p. 158.

The Idea of Cooperativism from a Social-Theoretical Perspective with Particular Emphasis on Catholic Social Teaching

Abstract
In the paper I elucidate the basic traits of cooperativism from the perspective of the social sciences. Its historical roots, especially in the thought of Robert Owen and V. I. Lenin, are described, together with the mainstream cooperative model presented by the UN and the European Union. Forasmuch as teaching on the role of cooperative entrepreneurship in the contemporary capitalist economy is an integral part of Catholic Social Doctrine, particular emphasis is placed on the teaching of the popes on cooperatives.

Key Words: Cooperatives, Catholic Social Teaching, Pope Francis

Contact
Dr. Marián Sekerák
Charles University in Prague
Faculty of Social Sciences, Institute of Political Studies
U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice
marian.sekerak@gmail.com

Studie – varia / Studies – Varia

Křesťanský magazín České televize a témata z konstituce *Gaudium et spes*

Bedřich Jetelina

Úvod

Římskokatolická církev se na II. vatikánském koncilu přihlásila k zodpovědnosti za tento svět a svoji zodpovědnost formulovala v *Pastorální konstituci o církvi v dnešním světě Gaudium et spes*.[1] Druhá část této konstituce pojmenovává „některé naléhavější problémy naší doby",[2] na které by měla církev reagovat, a konkrétně uvádí: „Je třeba se zvláště zmínit o manželství a rodině, o kultuře, o hospodářsko-společenském a politickém životě, o solidaritě mezi národy a o míru."[3]

Cílem tohoto článku je ukázat, jak se informování o tom, jak církev na tyto problémy reaguje a pomáhá je řešit, promítlo v letech 2012–2015 do pořadu Křesťanský magazín, který vysílá veřejnoprávní Česká televize. Text tedy nepojednává o tom, jak církev uvádí podněty z druhé části *Gaudium et spes* do praxe, ale pouze o mediálním obrazu této snahy, vytvářeném dramaturgy a autory, kteří se na oblast náboženství ve veřejnoprávním médiu specializují. Protože Česká televize není, a ze zákona ani nemůže být, podřízena záměrům jakékoliv církve, výsledná zjištění zejména ukazují, jak jsou tato témata pro veřejnoprávní médium mediálně zajímavá a přitažlivá.

Systematičnost reflexe náboženského života, kterou pořad Křesťanský magazín přináší, zaručuje, že se nejedná o náhodně zpracované příspěvky pod vlivem momentální poptávky, ale o dlouhodobě prezentovaný obraz. Obraz, který však v mediálním věku část společnosti stále vnímá jako obraz reality.

Článek proto přináší odpovědi na tři otázky:

1) Jaký prostor dostává římskokatolická církev ve vysílání křesťansky zaměřeného programu veřejnoprávní televize?
2) Jakou část vysílání Křesťanského magazínu věnovaného římskokatolické církvi pokrývaly reportáže reflektující „některé naléhavější problémy naší doby"?
3) Jak byly „některé naléhavější problémy naší doby" prezentovány v příspěvcích o nekatolických církvích a o ekumenických tématech?

1 *Dokumenty II. vatikánského koncilu,* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Konstituce Gaudium et spes. Dále pouze GS a číslo příslušného oddílu.
2 GS 46.
3 Tamtéž.

Volba pořadu Křesťanský magazín jakožto zkoumaného média

Náboženské vysílání České televize je poměrně široké. Vedle Křesťanského magazínu zahrnuje přenosy bohoslužeb, dále pak programové cykly Cesty víry, Sváteční slovo a talk show Uchem jehly. Kromě toho se ve vysílání několikrát ročně objevují i náboženské solitérní dokumenty a drobné cykly. Náboženská témata jsou zpracovávána i v redakci zpravodajství nebo se dostávají do dalších publicistických, dokumentárních i hraných pořadů.[4]

Důvodem, proč byl jako zkoumaný cyklus zvolen Křesťanský magazín, je především jeho formát. Jedná se o náboženský zpravodajsko-publicistický pořad, který se systematicky zaměřuje na život církví a náboženských společností.[5] Zatímco ostatní náboženské cykly závisí do značné míry na uměleckém zpracování tématu autorem (Cesty víry), rozhodnutí individuálního řečníka (Sváteční slovo) nebo osobnosti hosta (Uchem jehly), Křesťanský magazín vzniká jako průsečík autorského vnímání redaktorů a dramaturgů České televize s nabídkou církví, motivovanou jejich snahou po medializaci témat, která považují za důležitá.

Témata, která se do vysílání Křesťanského magazínu zařazují, tedy odrážejí realitu náboženského života, o které církve mají do značné míry samy zájem informovat.[6] Tato nabídka církví je pak redakčně zapracovávána z hlediska veřejnoprávnosti,[7] což znamená i z hlediska toho, jak je podle autorů pořadu konkrétní náboženská aktivita zajímavá pro širší českou veřejnost. Křesťanský magazín přitom není pořad investigativní nebo dokonce vůči církvím kriticky zaměřený. V pořadu je zajištěna jak ekumenická pestrost, tak i pestrost zpracovávaných témat a jednotný, k náboženství spíše pozitivní přístup k tematice.[8] Jeho obsah lze metaforicky popsat jako nastavené veřejnoprávní zrcadlo aktivitám českého náboženského života.

Časový rozsah zkoumaného období na roky 2012–2015[9] byl stanoven s ohledem na to, že v roce 2012 začal v České televizi fungovat nový systém tvůrčích producentských skupin a byla ustanovena Tvůrčí producentská skupina náboženské tvorby (kreativní producent Patrick Diviš),[10] do jejíž gesce výroba Křesťanského magazínu spadá. Časové údobí čtyř let postihuje i dostatečně dlouhou dobu na to, aby se ukázaly příslušné trendy a přitom se nejednalo o data, která v sobě odráží pouze reakci na aktuální dění, jako byly například církevní restituce, synoda o rodině nebo uprchlická krize.

4 Viz © Česká televize, *Náboženské pořady* (on-line), dostupné na: http://www.ceskatelevize.cz/porady/tema/nabozenske/, citováno dne 10. 12. 2015.

5 „V jeho zorném poli jsou jak velké světové události s náboženským podtextem, tak i chvíle a aktivity, při nichž se potkává svět domácích církví s českou společností. Nechce se vyhýbat ani nenápadným počinům církevních, charitativních a diakonických společností v jednotlivých regionech České republiky." © Česká televize, *Křesťanský magazín* (on-line), dostupné na: http://www.ceskatelevize.cz/porady/1098528273-krestansky-magazin/, citováno dne 10. 12. 2015.

6 „Tiskové středisko České biskupské konference informuje o aktuálním dění v církvi doma i ve světě. Současně upozorňuje na zajímavé akce, přednášky, pořady v médiích, publikace i nové církevní dokumenty." © Tiskové středisko České biskupské konference (on-line), dostupné na: http://tisk.cirkev.cz/registrace-uzivatele/, citováno dne 10. 12. 2015.

7 Zákon toto hledisko definuje jako „vytváření a šíření programů a poskytování vyvážené nabídky pořadů pro všechny skupiny obyvatel se zřetelem na svobodu jejich náboženské víry a přesvědčení, kulturu, etnický nebo národnostní původ, národní totožnost, sociální původ, věk nebo pohlaví tak, aby tyto programy a pořady odrážely rozmanitost názorů a politických, náboženských, filozofických a uměleckých směrů, a to s cílem posílit vzájemné porozumění a toleranci a podporovat soudržnost pluralitní společnosti." Zákon 483/1991 Sb. §2 odst. 2 písm. c.

8 Viz © Česká televize, *Křesťanský magazín*.

9 Vzhledem k uzávěrce odevzdání článku byly reportáže roku 2015 zpracovány pouze do listopadu 2015.

10 © Česká televize, Patrick Diviš (on-line), dostupné na: http://www.ceskatelevize.cz/lide/patrick-divis/, citováno dne 10. 12. 2015.

Volba obsahové analýzy jakožto metody výzkumu

Jako metoda pro sběr dat byla zvolena obsahová analýza, protože volba zkoumaného pořadu, jeho zaměření a dlouhodobé vyznění eliminují některá omezení této metodiky.[11] Vzhledem k dostupnosti všech odvysílaných Křesťanských magazínů na webu České televize[12] lze získaná data obsahové analýzy snadno verifikovat. Publicisticko-zpravodajský přístup autorů pořadu s převážně pozitivním pojetím vůči církvím pak do značné míry eliminuje riziko, že metoda nepostihne hlubší souvislosti a vyznění jednotlivých reportáží, které by zachytila některá z kvalitativních analytických metod.[13]

Jako kódovací jednotka obsahové analýzy byla zvolena reportáž.[14] Kódovací klíč pak tvoří dvojí členění reportáží do kategorií. První členění je založené na tom, které denominace se hlavní téma reportáže týká (římskokatolické, některé z protestantských denominací, ekumenického tématu nebo tématu postihující nekřesťanská náboženství). Druhé členění pak vychází z toho, jak jednotlivé příspěvky reflektují „některé naléhavější problémy naší doby". Toto členění pak bylo dále takto konkrétně specifikováno:

1) „Naléhavější problém naší doby" musel být hlavním tématem reportáže. Rozhodnutí, zda tomu tak je, či není, pak bylo stanoveno na základě zhlédnutí reportáže a analýzy jejího obsahu a vyznění. Pokud se reportáž dotýkala více témat, bylo do statistiky zařazeno pouze téma hlavní.

2) Musela být jasně stanovena denominační příslušnost – tedy muselo být rozlišeno, zda se reportáž týká aktivity, která byla přímo iniciována nebo souvisí s římskokatolickou církví, s aktivitou jiných společenství či s aktivitou ekumenickou.

3) Vzhledem k duchu konstituce *Gaudium et spes* musely být „některé naléhavější problémy naší doby" dramaturgicky uvedeny s přesahem do společnosti a neměly se týkat pouze běžného náboženského života.[15]

Výsledky obsahové analýzy

Křesťanský magazín nemá striktní centrální dramaturgii, ale jednotlivé díly cyklu zpracovávají zcela samostatně studia z Prahy, Brna a Ostravy.[16] Tabulka 1 ukazuje počty minut reportážního času a počty reportáží, které jednotlivá studia během zkoumané doby vyprodukovala.

11 „Obsahová analýza předpokládá, že význam leží v manifestované rovině obsahu, je povrchový, zjevný a jednoznačný a jako takový může být přečten a postižen kvantitativním výzkumným postupem. S tím souvisí předpoklad, že množství pozornosti věnované ve zkoumaném textu určitému tématu je vyjádřením důležitosti, jež je mu přikládána podavatelem i společenským rámcem, a tedy že kvantifikace, numerické vyjádření poměru určitých prvků v textu (například počet slov nebo rozsah prostoru/času věnovaný určitému tématu), je spolehlivým ukazatelem významu zkoumaného sdělení." Renáta SEDLÁKOVÁ, *Výzkum médií*, Praha: Grada Publishing, 2014, s. 293.

12 Srov. © Česká televize, *Křesťanský magazín*.

13 Problematika kvalitativní analýzy bude zmíněna v závěrečné diskusi.

14 Protože jednotlivé reportáže mají různou délku, ke zvážení bylo, zda jako kódovací jednotku nezvolit místo počtu reportáží čas, který je tematice věnován. Reportáž však byla vybrána zejména kvůli snadnější verifikaci dat.

15 Jinak by bylo možné zařadit pod skupinu „kultura" téměř všechny reportáže, protože například církevní stavby vždy nějak s kulturou souvisí. Do skupiny kultura ale nejsou zařazeny reportáže o rekonstrukcích kostelů, architektuře nebo varhanách, pokud jim chyběl širší společenský „přesah".

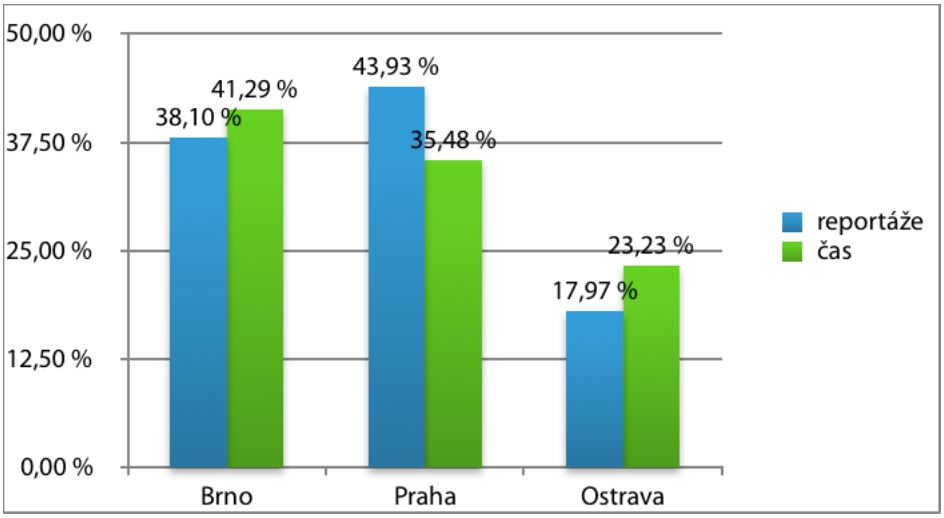
16 Srov. © Česká televize, *Křesťanský magazín*.

Největší prostor ve vysílání, pokud jde o čas, mělo studio v Brně. Nejvíce reportáží, a tedy obsahově nejpestřejší magazíny, bylo z Prahy. Graf 1 ukazuje naměřené výsledky vyjádřené procentuálně.

Tabulka 1: Reportáže a reportážní čas v období let 2012–2015 podle jednotlivých studií

	Brno	Praha	Ostrava
Reportáže (počet)	386	445	182
Reportážní čas (min)	1600	1375	900

Graf 1: Procentuální vyjádření počtu reportáží a reportážního času v období 2012–2015



Naměřené hodnoty z tabulky 2 a grafu 2 potvrzují, co tvůrci Křesťanského magazínu sami uvádějí, totiž že každé studio preferuje jiná témata.[17] Pražští tvůrci si nejvíce ze všech všímají témat ekumenického dialogu. Brněnské studio dává nekatolickým církvím zhruba stejně prostoru jako Praha, avšak tematice ekumenického dialogu věnuje oproti Praze zhruba poloviční pozornost. Prostor, který v Praze zaujímá ekumenický dialog, v brněnském vysílání získává římskokatolická církev. V ostravském vysílání ekumenický dialog tvoří pouhých 8 % příspěvků a reportáže o nekatolických církvích 15 %, jednoznačně zde dominují témata římskokatolická.

Pokud se pak na Křesťanský magazín díváme jako na celek, reportáže o římskokatolických aktivitách tvoří asi 56 % vysílání, ekumenický dialog necelých 26 % vysílání a reportáže o nekatolických společenstvích něco málo přes 18 % vysílání.

Rozdíly v produkci jednotlivých studií mohou mít různé důvody. Jako první se samozřejmě nabízí ovlivnění programové skladby lokalitou studia. Praha, jako hlavní město republiky, je sídlem ústředí všech církví a přirozeně se zde odehrávají i významné ekumenické aktivity. Navíc je Praha místem do značné míry sekulárním, zatímco moravské země jsou více religiózní a tradičně spíše katolické. Skladbu magazínu ale může ovlivňovat i to, že magazín z Ostravy je připravován ve spolupráci s ostravským studiem Telepace, které produkuje pořady pro katolickou Televizi Noe,[18] nebo že dramaturgem pražského vydání byl duchovní Českobratrské církve evangelické.[19]

17 Srov. © Česká televize, *Křesťanský magazín*.
18 Srov. © Studio Telepace s. r. o. (on-line), dostupné na: http://www.tvnoe.cz/studio-telepace-sro, citováno dne 10. 12. 2015.
19 Srov. © Česká televize, Michael Otřísal (on-line), dostupné na: http://www.ceskatelevize.cz/lide/michael-otrisal/, citováno dne 13. 12. 2015.

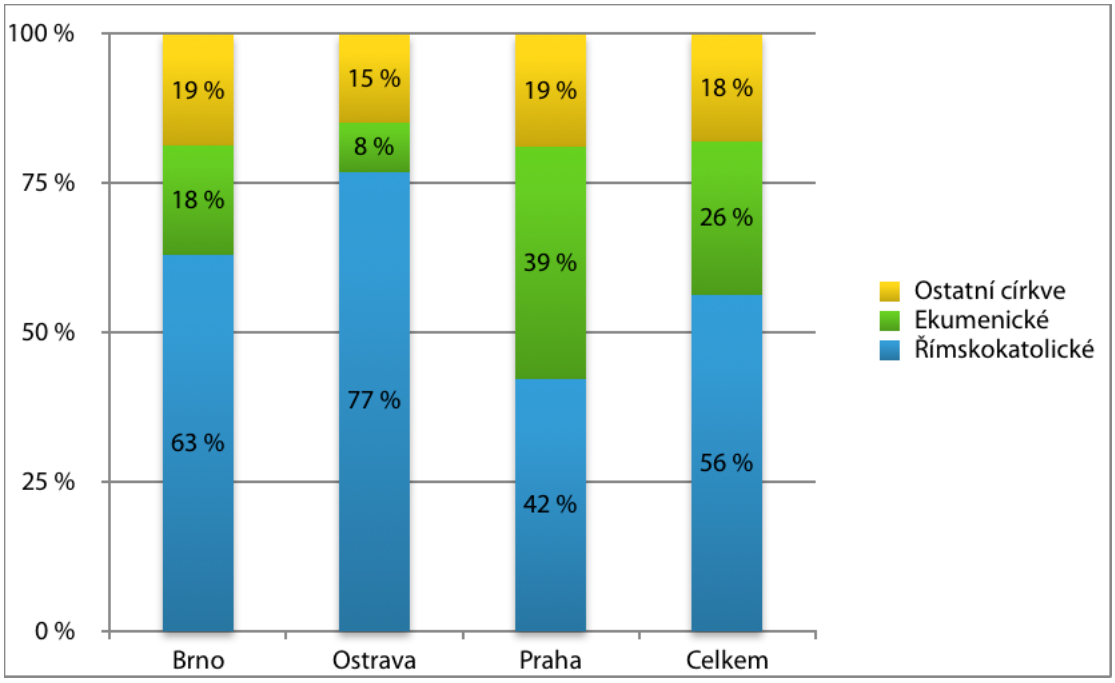
Tyto aspekty by samozřejmě vzhledem k veřejnoprávnosti České televize neměly být signifikantní, avšak je třeba vzít do úvahy i je.

Pokud se na naměřená data podíváme z hlediska statistických dat o náboženské víře obyvatel, odráží programová skladba ostravského studia vzhledem k církvi římskokatolické nejvíce data vzešlá z posledního sčítání lidu, pokud bychom definovali, že Křesťanský magazín je určen pouze pro věřící diváky hlásící se k církvi (z nich se 74 % hlásí k římskokatolické církvi).[20] Pokud by však pořad měl být určen nejen pro striktně církevní publikum, ale i pro lidi nějakým způsobem se k náboženství hlásící, je denominační skladba nejbližší realitě české společnosti spíše ta pražská (z celkového počtu věřících se k římskokatolické církvi hlásí přibližně 50 %).

Tabulka 2: Počty zveřejněných reportáží z hlediska zastoupení jednotlivých denominací v období 2012–2015

	Reportáže o římskokatolické církvi	Reportáže o ekumenických tématech	Reportáže o ostatních církvích a náboženstvích
Brno	243	71	72
Ostrava	140	15	27
Praha	188	173	84
Celkem	**571**	**259**	**183**

Graf 2: Procentuální vyjádření zveřejněných reportáží z hlediska zastoupení jednotlivých denominací v období 2012–2015



Z tabulky 3 a grafu 3 vyplývá, že studia věnují „některým naléhavějším problémům naší doby" (v tabulkách a grafech označovaným zkratkou GaS) v příspěvcích o katolické církvi zhruba stejný prostor, i když nejvíce si jich všímají v Ostravě. Pokud se ale podíváme na jejich další členění

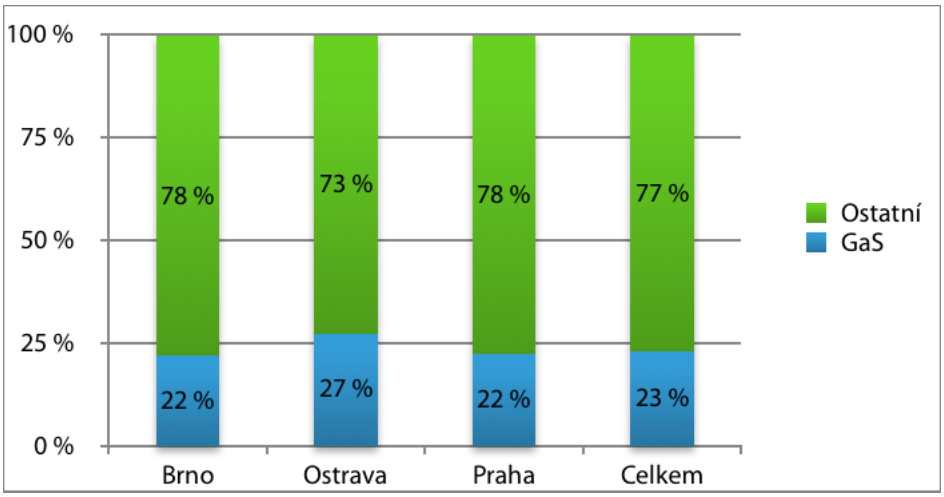
20 Podle údajů ze sčítání lidu se k církvi římskokatolické hlásí 74 % z celkového počtu věřících hlásících se k nějaké církvi (srov. ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu, *Lidé a společnost,* ročník 2014, s. 41.)

(tabulka 4), vidíme výrazný rozdíl mezi Prahou a oběma moravskými studii. Zatímco Ostrava a Brno se z „některých naléhavějších problémů naší doby“ téměř výhradně věnují rozvoji kultury, Praha si všímá i témat politiky a míru.

Tabulka 3: Počet reportáží o římskokatolické církvi jednoznačně věnovaných „potřebám naší doby“ z konstituce Gaudium et spes v období 2012–2015

	GaS	Ostatní
Brno	85	301
Ostrava	50	132
Praha	100	345
Celkem	**235**	**778**

Graf 3: Procentuální vyjádření počtu reportáží o římskokatolické církvi jednoznačně věnovaných „potřebám naší doby“ z konstituce Gaudium et spes



Tabulka 4: Tematické členění jednotlivých „potřeb naší doby“ v reportážích o římskokatolické církvi v období 2012–2015

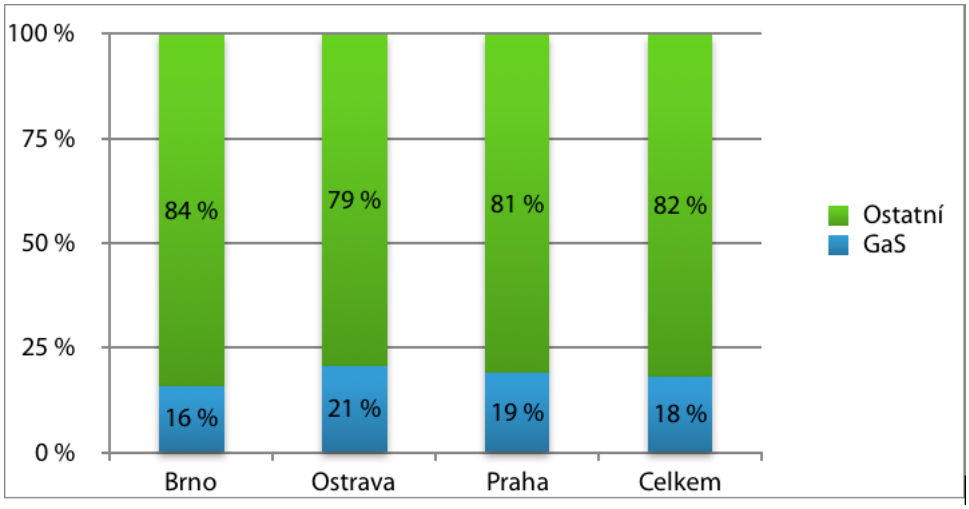
Studio	Manželství a rodina	Rozvoj kultury	Hospodářský a společenský život	Politika	Mír a společenství národů
Brno	5	79	0	0	1
Ostrava	5	42	0	2	1
Praha	7	52	1	15	25
Celkem	**17**	**173**	**1**	**17**	**27**

Tabulka 5 a graf 4 pak ukazují to, že celkově „některé naléhavější problémy naší doby“ v nekatolických příspěvcích znovu nejvíce reflektuje studio v Ostravě, nejméně pak v Brně. Zároveň z nich plyne i skutečnost, že nekatolická společenství tato témata zpracovávají méně než katolická.

Tabulka 5: Počet reportáží o ekumenických tématech a nekatolických církvích jednoznačně věnovaných „potřebám naší doby" v období 2012–2015

	GaS	Ostatní
Brno	27	143
Ostrava	11	42
Praha	60	257
Celkem	**98**	**442**

Graf 4: Procentuální vyjádření počtu reportáží o ekumenických tématech a nekatolických církvích jednoznačně věnovaných „některým naléhavějším problémům naší doby" v období 2012–2015

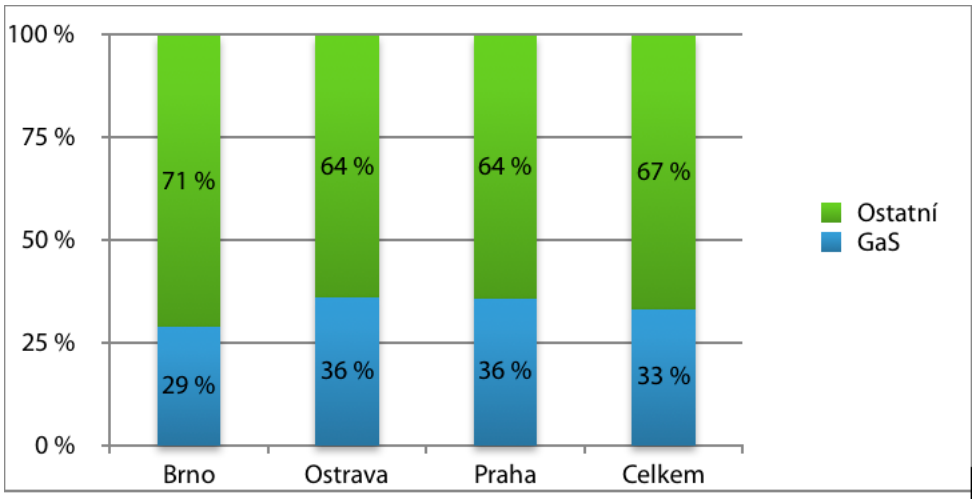


Doplněním celkového přehledu jsou pak společně s grafem 5 tabulky 6 a 7, které ukazují celkový počet reportáží věnovaných „některým naléhavějším problémům naší doby" bez ohledu na denominační příslušnost.

Tabulka 6: Celkový počet reportáží věnovaných „některým naléhavějším problémům naší doby" v období 2012–2015

	GaS	Ostatní
Brno	112	274
Ostrava	66	116
Praha	160	285
Celkem	**338**	**675**

Graf 5: Procentuální vyjádření celkového počtu reportáží věnovaných „některým naléhavějším problémům naší doby" v období 2012–2015



Tabulka 7: Tematické členění jednotlivých „některých naléhavějších problémů naší doby" v reportážích bez ohledu na denominační příslušnost v období 2012–2015

Studio	Manželství a rodina	Rozvoj kultury	Hospodářský a společenský život	Politika	Mír a společenství národů
Brno	8	101	0	0	3
Ostrava	5	53	0	2	1
Praha	12	93	1	20	34
Celkem	25	247	1	22	38

K diskusi

Jak ukazují data v tabulce 3, v Křesťanském magazínu se „některým naléhavějším problémům naší doby" věnuje pouze 23 % reportáží o římskokatolické církvi. Protože na přípravě magazínů pracují tři nezávislé redakce, a přesto se naměřené hodnoty prakticky neliší, nic nenasvědčuje tomu, že by byl výběr témat reportáží ovlivněn nějakou předpojatostí vůči „některým naléhavějším problémům naší doby", ale spíše tomu, že odráží mediální nabídku církve. Toto poměrně nízké procentuální zastoupení pak může znamenat, že:

1) římskokatolická církev „některé naléhavější problémy naší doby" nepovažuje za nosnou část mediální komunikace;

2) římskokatolická církev komunikaci o „některých naléhavějších problémech naší doby" sice za stěžejní považuje, ale veřejnoprávní televize tuto snahu nereflektuje. Příčina by pak (vzhledem k výše uvedenému vyloučení záměrného ignorování ze strany České televize) mohla být v tom, že církev témata nenabízí v takové formě, aby byla pro veřejnoprávní médium přitažlivá. Obě tyto hypotézy by pak mohla potvrdit nebo vyvrátit zejména analýza tiskových zpráv a mediálních výstupů jak České biskupské konference, tak i jednotlivých diecézí.

Kromě samotného (poměrně nízkého) procenta reportáží věnovaných „některým naléhavějším problémům naší doby“ docházíme na základě obsahové analýzy i k závěru, že Křesťanský magazín si prakticky vůbec nevšímá tematiky hospodářského a společenského života a jenom minimálně reflektuje tematiku rodiny nebo politiky a míru, zatímco většina příspěvků je věnována kultuře.[21] Nekatolické církve se pak témat „některých naléhavějších problémů naší doby“ dotýkají ještě méně.

Tato čísla ale nelze vnímat absolutně a vyvozovat z nich nějaké kategorické soudy.[22] Přesto by výsledky obsahové analýzy mohly být pro pracovníky církví, kteří jsou odpovědní za styk s médii, podnětem k zamyšlení, jestli není třeba změnit způsob prezentace témat „některých naléhavějších problémů naší doby“ tak, aby se stala pro televizi přitažlivějšími.

Z druhé strany, Česká televize jako veřejnoprávní instituce přirozeně nemusí brát na podněty konstituce *Gaudium et spes* příliš zřetel. Obsahová analýza by však pro dramaturgii Křesťanského magazínu mohla být rovněž impulzem k přemýšlení, zda by představování náboženských témat v širším společenském kontextu, k čemuž konstituce *Gaudium et spes* inspiruje, nezatraktivnilo televizní náboženské pořady pro širší okruh diváků.

Křesťanský magazín České televize a témata z konstituce *Gaudium et spes*

Abstrakt

Článek analyzuje pořad Křesťanský magazín vysílaný veřejnoprávní Českou televizí za období mezi lety 2012–2015. Cílem obsahové analýzy je zjistit, nakolik tento zpravodajsko-publicistický pořad reflektuje tzv. „některé naléhavější problémy naší doby“ uvedené v druhé části Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes. „Některé naléhavější problémy naší doby“ jsou hlavním tématem pouhých 23 % reportáží za zkoumané období, přičemž většina z nich se zabývá tematikou kultury. Navzdory omezením, která s sebou nese obsahová analýza oproti kvalitativním metodám výzkumu, jsou zjištěné skutečnosti podnětem k zamyšlení jak nad formou prezentace „některých naléhavějších problémů naší doby“ ze strany církve, tak i pro reflexi ze strany České televize.

Klíčová slova: Gaudium et spes, obsahová analýza, některé naléhavější problémy naší doby, Česká televize, římskokatolická církev

Kontakt na autora
PhDr. Bedřich Jetelina, Th.D.
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta, Středisko mediální výchovy
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
jetelina@gmail.com

21 Je nasnadě, že téma kultury je televiznímu pořadu tohoto typu výrazně bližší než témata sledující složitější skutečnosti.

22 Například celá řada reportáží je věnována práci Charity, kde jsou dílčím způsobem některé „některé naléhavější problémy naší doby“ zmiňovány, zejména otázky manželství, rodiny nebo hospodářské politiky, ale metodika výzkumu neumožnila tato (pro danou reportáž dílčí) témata vzít do úvahy.

Christian Magazine on Czech Television and Topics from the Constitution *Gaudium et spes*

Bedřich Jetelina

Introduction

At the Second Vatican Council the Roman Catholic Church embraced responsibility for this world and expressed its responsibility in the *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et spes*.[1] The second part of this constitution identifies "a number of particularly urgent needs characterizing the present age"[2] to which the Church ought to react and in particular states: "it may be helpful to concentrate on these: marriage and the family, human progress, life in its economic, social and political dimensions, the bonds between the family of nations, and peace."[3]

This paper aims to show how informing about how the Church reacts to these problems and helps to solve them was reflected in 2012–2015 in the programme Christian Magazine, broadcast by the public service Czech Television. The text therefore does not deal with how the Church puts the incentives of the second part of *Gaudium et spes* into practice, but merely with the media image of this effort, created by the producers and authors of the public service medium specializing in the religious sphere. Since Czech Television is not, and by law cannot be, subordinate to the purposes of any church, the findings show especially how interesting and attractive these topics are for a public service medium.

The fact that Christian Magazine reflects religious life in a systematic manner ensures that these are not accidentally processed contributions under the influence of momentary demand, but an image presented on a long-term basis. In the media age, however, a section society perceives this image as the image of reality.

The paper therefore provides answers to three questions:

1) What space does the Roman Catholic Church receive in the broadcasting of a Christian-oriented programme of public service television?
2) What part of the broadcasting of Christian Magazine devoted to the Roman Catholic Church was taken up by coverage reflecting "particularly urgent needs characterizing the present age"?
3) How were "particularly urgent needs characterizing the present age" presented in reports concerning non-Catholic churches and ecumenical issues?

1 At http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html. Further only GS and paragraph number.
2 GS 46.
3 Ibid.

Choice of the programme Christian Magazine as the investigated medium

The religious broadcasting of Czech Television is fairly broad. Besides Christian Magazine it includes transmission of divine services, the programme series Paths of Faith, A Festive Word and the talk show Through the Eye of a Needle. Solitary religious documents and small cycles appear in broadcasting several times a year. Religious issues are also covered in the news section or enter other reports, documentaries and features.[4]

The series Christian Magazine was selected especially for its format. It is a religious news and reporting programme, systematically focusing on the life of churches and religious societies.[5] While other religious cycles depend to a great extent on the author's artistic handling of the topic (Paths of Faith), decision of an individual speaker (A Festive Word), or personality of the guest (Through the Eye of a Needle), Christian Magazine arises as an intersection of the creative perception of the authors and producers of Czech Television with the offer of the churches, motivated by their effort to medialize topics they regard as important.

Topics included in the broadcasting of Christian Magazine therefore reflect the reality of religious life of which the churches themselves are to a great extent interested to inform us.[6] This offer of the churches is then editorially processed from the point of view of a public service medium,[7] which means also with respect to how the authors of the programme regard the particular religious activity as interesting for the broader Czech public. Christian Magazine is not an investigative programme or one critical regarding the churches. The programme ensures an ecumenical a variety, as well as variety of topics and a unified attitude, quite positive to religion.[8] Its content can metaphorically be described as a public service medium mirror reflecting the activities of Czech religious life.

The temporal extension of the investigated period 2012–2015[9] was stipulated with regard to the fact that in 2012 a new system of creative production groups became operative in Czech Television and the Creative Production Group of Religious Creation (creative producer Patrick Diviš) was established,[10] responsible for producing Christian Magazine. The period of four years encompasses a sufficiently long period to capture the relevant trends and at the same time not yield data reflecting merely reactions to topical events, such as church restitutions, the synod on the family or the refugee crisis.

4 See Czech Television, *Náboženské pořady* (on-line), at http://www.ceskatelevize.cz/porady/tema/nabozenske/, accessed December 10th, 2015.

5 "In its visual field there are both world events with a religious undertone and moments and activities in which the world of the national churches encounters Czech society. It does not wish to avoid even the inconspicuous enterprises of church, charity and diaconic associations in the individual regions of the Czech Republic." Czech Television, *Křesťanský magazín* (on-line), at http://www.ceskatelevize.cz/porady/1098528273-krestansky-magazin/, accessed December 10th, 2015.

6 "The press center of the Czech Bishops' Conference informs us of current events in the Church home and abroad. At the same time it notifies us of interesting events, lectures, media programms, publications and new Church documents." Press center of Czech Bishops' Conference (on-line), at http://tisk.cirkev.cz/registrace-uzivatele/, accessed December 10th, 2015.

7 The law defines this point of view as "producing and broadcasting programmes and providing a balanced offer of programmes for all population groups with respect to the freedom of their religious faith and belief, culture, ethnic or nationality background, national identity, social background, age or sex, so that these programmes reflect the variety of views and political, religious, philosophical and artistic orientations, with the goal of reinforcing mutual understanding and tolerance and supporting the cohesion of a pluralist society." Law 483/1991 Coll. §2, par. 2, letter c.

8 See Czech Television, *Křesťanský magazín*.

9 Due to the deadline for submitting the paper the reports of 2015 were processed only up to November 2015.

10 Czech Television, Patrick Diviš (on-line), at http://www.ceskatelevize.cz/lide/patrick-divis/, accessed December 10th, 2015.

Choice of content analysis as an investigation method

The selected method for collecting data is content analysis because the choice of the investigated programme, its orientation and long-term effect on the viewer all eliminate certain limitations of the methodology.[11] Since all broadcasted Christian Magazines are available on the web site of Czech Television[12] the data obtained by content analysis can easily be verified. The news and report approach of the authors with a prevalently positive attitude to the churches to a great extent eliminates the risk that the method will not capture deeper contexts and effect of the individual reports that would be captured by some of the qualitative analytical methods.[13]

The selected coding unit of content analysis is one reports.[14] The coding key is a double division of reports into categories. The first division is based on which denomination is involved in the main topic of the report (Roman Catholic, one of the Protestant denominations, an ecumenical issue or an issue concerning non-Christian religions). The second division derives from how the individual contributions reflect the "particularly urgent needs characterizing the present age". This division was further specified as follows:

1) The "particularly urgent need characterizing the present age" had to be the main topic of the report. The decision whether that is or is not the case was made upon viewing the report and analyzing its content and effect. If the report concerned several issues, only the main topic was included in the statistics.

2) Denomination membership had to be clearly stipulated – i.e., it had to be distinguished whether the report concerns an activity directly initiated by or associated with the Roman Catholic Church, with the activity of other communities, or with an ecumenical activity.

3) With respect to the spirit of the constitution *Gaudium et spes* the "particularly urgent needs characterizing the present age" had to be televisually introduced with an overlap with society and were not to concern merely common religious life.[15]

Results of content analysis

Christian Magazine has no strict central production team and the individual parts of the series are produced quite independently by studios in Prague, Brno and Ostrava.[16] Table 1 shows the number of minutes of report time and number of reports produced by the individual studios in the investigated period.

11 "Content analysis assumes that meaning lies at the manifest level of content, it is superficial, evident and unambiguous and as such can be read and grasped by a quantitative investigative procedure. That involves the assumption that the amount of attention the examined text devotes to a certain topic is an expression of the importance attributed to it by the presenter and the social framework, and therefore that quantification, numeric expression of the ratio of certain elements in a text (e.g. the number of words or extent of space/time devoted to a certain topic) is a reliable indicator of the meaning of the message under scrutiny." Renáta SEDLÁKOVÁ, *Výzkum médií*, Praha: Grada Publishing, 2014, p. 293.

12 Cf. Czech Television, *Křesťanský magazín*.

13 The issue of qualitative analysis will be mentioned in the concluding discussion.

14 Since the individual reports are of different lengths, it was to be considered whether the coding unit to be selected ought not to be time devoted to an issue, rather than number of reports. "Report" was selected especially for easier data verification.

15 Otherwise almost all reports could be classified under the heading of "culture", since e.g. ecclesial buildings are always somehow linked to culture. But reports about the reconstruction of churches, architecture or organs are not included in the group 'culture' if they lacked a broader social 'overlap'.

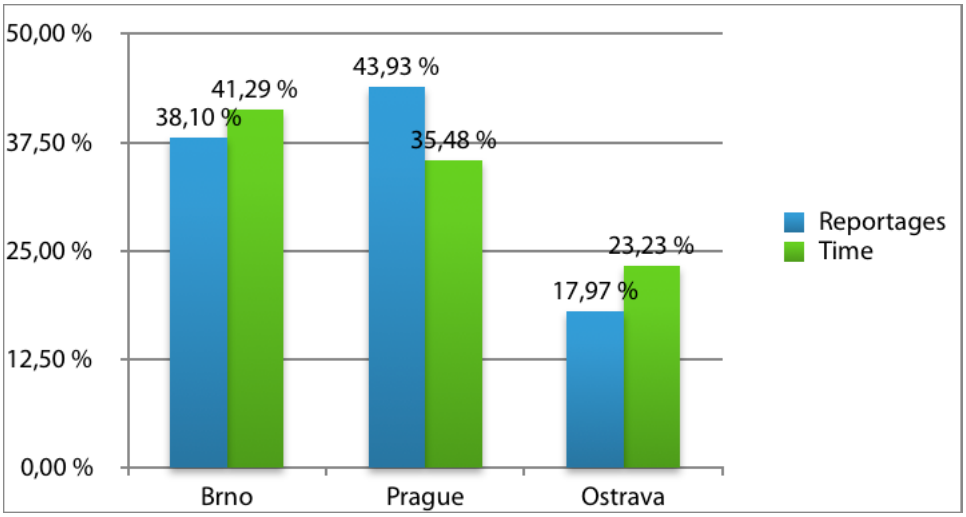
16 Cf. Czech Television, *Křesťanský magazín*.

The studio in Brno had most space in the broadcasting as far as time is concerned. The Prague studio produced the highest number of reports and therefore the programmes most varied in content. Graph 1 shows the measured results expressed as percentages.

Table 1: Reports and report time in 2012–2015 according to the individual studios

	Brno	Prague	Ostrava
Reports (number)	386	445	182
Report time (min)	1600	1375	900

Graph 1: Percentage expression of the number of reports and report time in 2012–2015



The measured values from Table 2 and Graph 2 confirm what the authors of Christian Magazine say themselves, viz. that each studio prefers different issues.[17] The Prague authors take most interest in issues of ecumenical dialogue. The Brno studio gives about as much space to non-Catholic churches as Prague does, but compared to Prague it devotes about half the interest to issues of ecumenical dialogue. The space taken up in Prague by ecumenical dialogue is in the Brno broadcasting taken up by the Roman Catholic Church. In the Ostrava broadcasting, ecumenical dialogue makes up a mere 8% of contributions and reports concerning non-Catholic churches 15%; Roman Catholic topics are therefore unambiguously dominant.

If we consider Christian Magazine as a whole, reports of Roman Catholic activities make up about 56% of the broadcasting, ecumenical dialogue just under 26% of the broadcasting and reports concerning non-Catholic communities just above 18% of the broadcasting.

The differences in the production of the individual studios can be due to different reasons. The first that comes to mind is of course that the programme's composition is affected by the studio's location. Prague, being the capital of the Czech Republic, is the seat of all of the churches' headquarters and important ecumenical activities naturally take place there. Prague is also to a great extent a secular place, while the Moravian lands are more religious and traditionally more Catholic. But Christian Magazine's composition can also be influenced by the fact that in Ostrava the programme is produced in cooperation with the Ostrava studio Telepace, which produces programmes for the Catholic Television Noe,[18] or that the producer of the Prague edition was a minister of the Evan-

17 Cf. Czech Television, *Křesťanský magazín*.
18 Cf. Studio Telepace s. r. o. (on-line), at http://www.tvnoe.cz/studio-telepace-sro, accessed December 10th, 2015.

gelical Church of Czech Brethren.[19] Of course, considering the public service character of Czech Television these aspects ought not to be significant, but they must also be taken into account.

If we consider the measured data from the point of view of statistical data of the religious faith of the population, the programme composition of the Ostrava studio best reflects the data of the last census with respect to the Roman Catholic Church, if we define that Christian Magazine is intended only for viewers professing adherence to a church (of them 74% profess adherence to the Roman Catholic Church).[20] But if the programme was meant not only for a strictly church audience, but also for people somehow professing religion, then the denominational composition closest to the reality of the Czech society is the one presented by the Prague studio (approximately 50% of persons professing religion profess adherence to the Roman Catholic Church).

Table 2: Number of published reports from the point of view of representing the individual denominations in 2012–2015

	Reports concerning the Roman Catholic Church	Reports concerning ecumenical issues	Reports concerning other churches and religions
Brno	243	71	72
Ostrava	140	15	27
Prague	188	173	84
Total	**571**	**259**	**183**

Graph 2: Percentage expression of published reports from the point of view of representing the individual denominations in 2012–2015

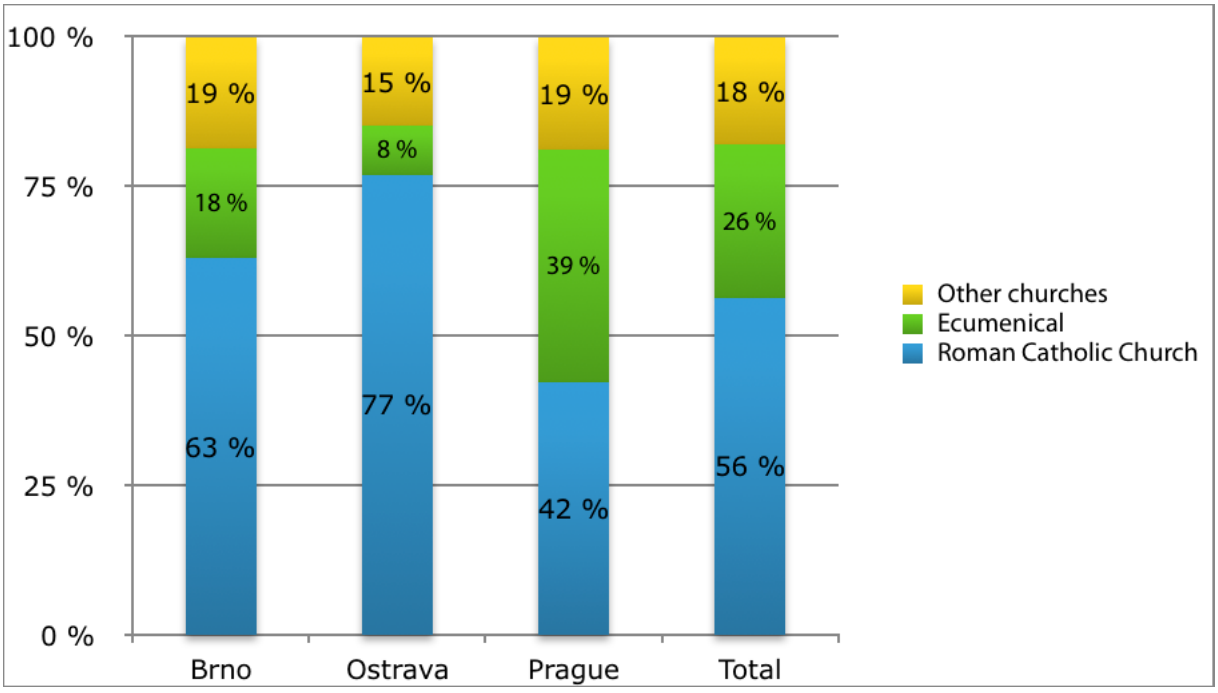


Table 3 and Graph 3 imply that the space devoted by the individual studios to "particularly urgent

19 Cf. Czech Television, Michael Otřísal (on-line), at http://www.ceskatelevize.cz/lide/michael-otrisal/, accessed December 13th, 2015.

20 According to the census 74% of the total number of persons professing adherence to a church adhere to the Roman Catholic Church (cf. ČESKÝ STATISTICKÝ ÚŘAD, Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu, *Lidé a společnost,* 2014, p. 41).

needs characterizing the present age" (designated in the tables and graphs with the Constitution's abbreviation "GS") in contributions concerning the Catholic Church is about the same, although most interest is taken in this in Ostrava. But if we take a look at their further division (Table 4), we see a marked difference between Prague and the two Moravian studios. While Ostrava and Brno almost exclusively pay attention to the development of culture, Prague also takes notice of political issues and peace.

Table 3: Number of reports concerning the Roman Catholic Church unambiguously devoted to "needs characterizing the present age" from the constitution Gaudium et spes in 2012–2015

	GS	Other
Brno	85	301
Ostrava	50	132
Prague	100	345
Total	**235**	**778**

Graf 3: Percentage expression of the number of reports concerning the Roman Catholic Church unambiguously devoted to "needs characterizing the present age" from the Constitution Gaudium et spes in 2012–2015

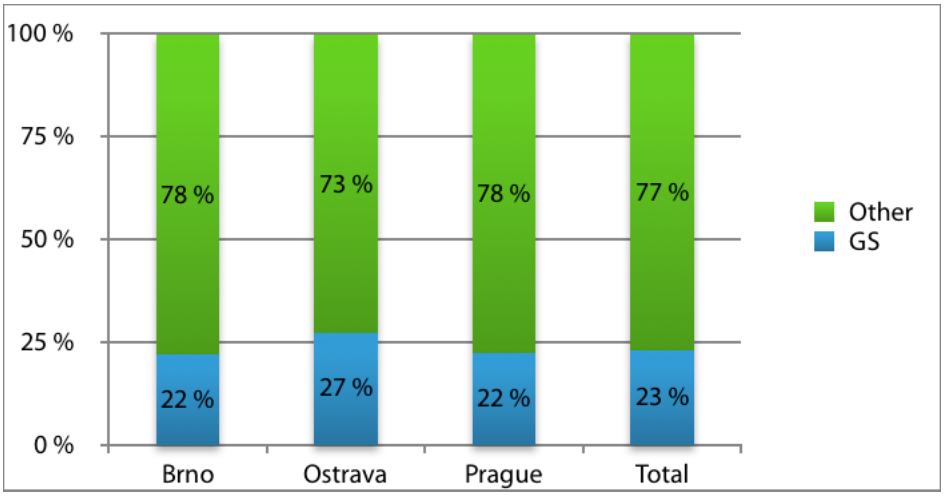


Table 4: Classification of the "needs characterizing the present age" by topic in reports concerning the Roman Catholic Church in 2012–2015

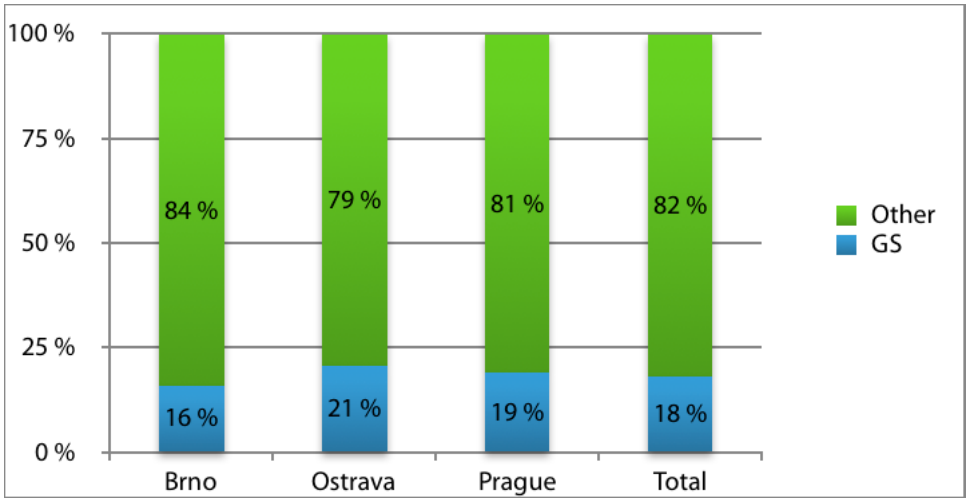
	Marriage and family	Development of culture	Economic and social life	Politics	Peace and community of nations
Brno	5	79	0	0	1
Ostrava	5	42	0	2	1
Prague	7	52	1	15	25
Total	**17**	**173**	**1**	**17**	**27**

Table 5 and Graph 4 show that in non-Catholic contributions "particularly urgent needs characterizing the present age" as a whole are again most reflected by the studio in Ostrava, and least by the one in Brno. At the same time they imply that non-Catholic communities deal with these issues less than Catholic ones do.

Table 5: Number of reports concerning ecumenical issues and non-Catholic churches unambiguously devoted to "needs characterizing the present age" in 2012–2015

	GS	Other
Brno	27	143
Ostrava	11	42
Prague	60	257
Total	**98**	**442**

Graf 4: Percentage expression of the number of reports concerning ecumenical issues and non-Catholic churches unambiguously devoted to "needs characterizing the present age" in 2012–2015



Tables 6 and 7 along with Graph 5 supplement the overall view by showing the overall number of reports devoted to "particularly urgent needs characterizing the present age" regardless of denominational membership.

Table 6: Total number of reports devoted to "needs characterizing the present age" in 2012–2015

	GS	Other
Brno	112	274
Ostrava	66	116
Prague	160	285
Total	**338**	**675**

Graph 5: Percentage expression of the number of reports devoted to "needs characterizing the present age" in 2012–2015

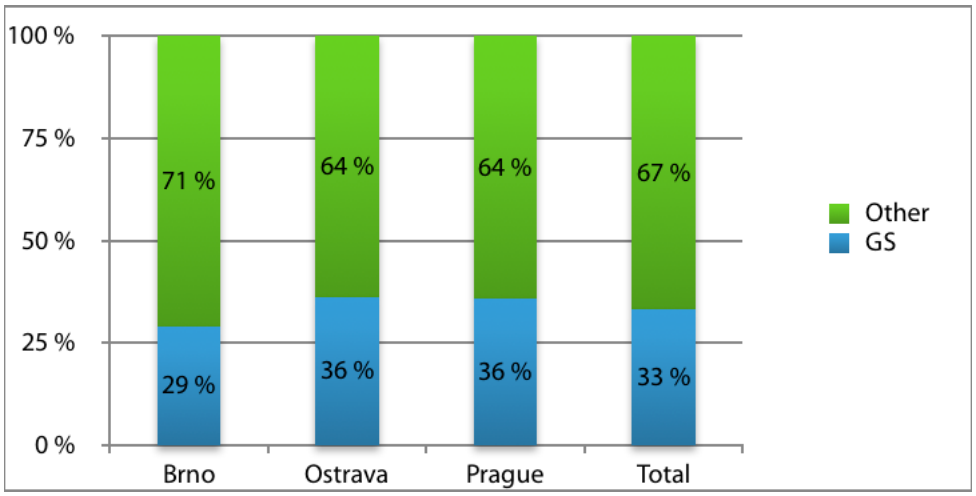


Table 7: Classification of "needs characterizing the present age" in reports regardless of denominational membership in 2012–2015

Studio	Marriage and family	Development of culture	Economic and social life	Politics	Peace and community of nations
Brno	8	101	0	0	3
Ostrava	5	53	0	2	1
Prague	12	93	1	20	34
Celkem	25	247	1	22	38

For discussion

As the data in Table 3 show, only 23% of the reports concerning the Roman Catholic Church in Christian Magazine are devoted to "particularly urgent needs characterizing the present age". Since three independent production teams prepare the programmes and the measured values are almost the same, there is nothing to suggest that selection of the report topics is influenced by some bias against "particularly urgent needs characterizing the present age", but rather that it reflects the media offer of the Church. This fairly low percentage may mean that:

1) the Roman Catholic Church does not regard "particularly urgent needs characterizing the present age" as a crucial part of media communication;

2) the Roman Catholic Church does regard communication concerning "particularly urgent needs characterizing the present age" as crucial, but the public service television does not reflect this effort. The reason could be (since intentional ignoring on the part of Czech Television has been ruled out above) that the Church does not offer those topics in a form that is attractive for a public service medium. These two hypotheses could be confirmed or falsified especially by analyzing press reports and media outputs of the Czech Bishops' Conference and the individual dioceses.

Besides the (fairly low) percentage of reports devoted to "particularly urgent needs characterizing the present age", the content analysis leads us to conclude that Christian Magazine barely takes notice of issues of economic and social life and only minimally reflects family or political and peace issues, while most contributions are devoted to culture.[21] Non-Catholic churches touch upon "particularly urgent needs characterizing the present age" even less.

These numbers must not be perceived absolutely and categorical judgments deduced from them.[22] Nonetheless, the results of the content analysis could serve church officials responsible for contact with the media as an incentive for reflection as to whether it is necessary to change the way of presenting "particularly urgent needs characterizing the present age" so that they become more attractive for television.

On the other hand, Czech Television as a public service institution obviously needs not take much heed of the constitution *Gaudium et spes*. But the content analysis could also serve as an incentive for reflection to the production of Christian Magazine, whether presenting religious issues in a broader social context, to which the constitution *Gaudium et spes* inspires, would not make religious television programmes more attractive for a broader constituency of viewers.

Christian Magazine on Czech Television and Topics from the Constitution *Gaudium et spes*

Abstract

The paper analyzes episodes of the Christian Magazine programme broadcast in 2012–2015 by the public service Czech Television. The content analysis aims to find out how and to what extent this news and reporting programme reflects the "particularly urgent needs characterizing the present age" mentioned in the second part of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et spes. "Particularly urgent needs characterizing the present age" are the main topic of only 23% of the reports broadcast during the investigated period, most of them dealing with cultural issues. Despite the restrictions of content analysis as compared to qualitative methods of research the results may serve as an incentive for reflection not only on the form of presenting "particularly urgent needs characterizing the present age" on the part of the Church, but also for reflection on the part of Czech Television.

Keywords: Gaudium et spes, content analysis, particularly urgent needs characterizing the present age, Czech Television, Roman Catholic Church

Contact
Dr. Bedřich Jetelina
University of South Bohemia in České Budějovice
Faculty of Theology, Centre of Media Education
Kněžská 8, 370 01 České Budějovice
jetelina@gmail.com

21 Of course the topic of culture is much closer to a television programme of this type than topics following more complex realities.

22 E.g., a whole number of reports are devoted to the work of Charita, where some of the "particularly urgent needs characterizing the present age" are mentioned in a partial way, especially issues of marriage, family, or economic policy, but the methodology of the investigation did not make it possible to take these into account, as they were not the main topic of the reporting.

Články / Article

Správce, pastýř, sourozenec?[1]

Ateismus je na ústupu

Po dlouhá léta, po něž se jako socioložka pohybuji mezi environmentalisty a jako učitelka mezi studenty environmentálních oborů, pozoruji růst zájmu o náboženství. Pohrdavý výrok Václava Klause „ekologie není věda, je to náboženství“[2] obsahuje kouzlo nechtěného. Pokud pomineme, že Klaus zaměňuje přírodní vědu a environmentální snažení, můžeme konstatovat, že se ve své zlolajnosti dotkl pozoruhodného sociologického fenoménu, že je blízko pravdě.

Vzpomeňme ještě na jednoho zlolajníka. Mám na mysli Ernsta Haeckela, paradoxně zakladatele ekologie.[3] Dnešním zájmem ekologů a environmentalistů jakož i jiných přírodovědců o náboženství by byl znechucen. Tento významný zoolog, profesor v německé Jeně,[4] byl ve své době slavný především jako odpůrce náboženství. Odmítl přijmout výklad přírody jako díla Stvořitele. Své vášnivé a militantní ateistické výpady se snažil opřít o vědecké poznání, především o poněkud svévolně interpretovanou Darwinovu evoluční teorii. Vysloužil si přezdívku „vzdoropapež“. Boha označil tento profesor zoologie za „gasförmiges Wirbeltier“.[5] Ve druhé polovině 19. století se v evropské společnosti šířila sekularizace vědy i názoru na život. Haeckelovy knihy byly čteny jak v akademickém prostředí, tak mezi vzdělaným dělnictvem. *Die Welträtsel* byla v německy mluvících zemích prodána ve více než 400 tisících výtisků a byla přeložena do 27 jazyků.[6]

---

1 Tento text je kapitolou připravované knižní monografie *Věrní a rozumní: kapitoly o ekologické zpozdilosti*, která vyjde v nakladatelství Masarykovy univerzity Brno MUNIPRESS. Popularizačnímu záměru knihy odpovídá i esejistický styl tohoto textu. Vydavatel souhlasí s publikací v časopise *Caritas et veritas*. Text vznikl jako součást projektu Grantové agentury ČR „Ekologicky příznivý životní způsob v běhu času“ GA15-05552S.

2 Václav Klaus ho pronášel opakovaně, například v březnu 2007 ve washingtonském think tanku Cato Institute nebo na klimatické konferenci pořádané organizací Heartland Institute. Viz © Daniel ANÝŽ, Klaus v USA šokoval kritikou ekologie, *Hospodářské noviny*, 13. 3. 2007 (on-line) dostupné na: http://archiv.ihned.cz/c1-20645240-klaus-v-usa-sokoval-kritikou-ekologie, citováno dne 27. 11. 2015; © Václav KLAUS, Notes for the Heartland Institute Conference Speech, in: *The Heartland Institute's Seventh International Conference on Climate Change*, 2012 (on-line), dostupné na: http://www.klaus.cz/clanky/3104, aktualizace dne 22. 5. 2012, citováno dne 4. 2. 2016.

3 Zda je na místě tak Haeckela označit, je otázka. Faktem je, že v roce 1866 definoval ekologii jako přírodovědný vědní obor zabývající se vztahem organismů a okolního světa (srov. Ernst HAECKEL, *Generelle morphologie der organismen. Allgemeine grundzüge der organischen formen-wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte descendenztheorie, von Ernst Haeckel*, Berlin: G. Reimer, 1866, s. 286). S ochranou přírody tehdy spojen nebyl.

4 Dnes studenti znají především Haeckelův *biogenetický zákon* – vývoj embrya je zkratkou biologické evoluce („ontogeneze je zkratkou fylogeneze“).

5 Snad „mlžnatý, plynatý obratlovec“.

6 Ernst HAECKEL, *Die Welträthsel*, Bonn: Verlag von Emile Strauss, 1899. Do češtiny byla kniha přeložena v roce 1905 pod názvem *Záhady světa*.

V historii se ateistické nálady šířily ve vlnách, měly své politické, sociální a ekonomické důvody, někdy měly povahu intelektuálních mód podporovaných sekularizací vědy. U nás hrála po druhé světové válce významnou roli socialistická propaganda. Zajímá-li nás dnešní vzestup zájmu o náboženství u environmentalistů, je třeba vzít v úvahu, že ateismus byl v posledních letech či desetiletích vystřídán jakýmsi sklonem k nevyhraněné religiozitě v celé společnosti. Lidé pozdně moderní společnosti zůstávají kritičtí k církvím, především k církvi římskokatolické, k náboženské víře se však staví s tolerancí, respektem, ba i se zájmem.[7] To platí i pro environmentalisty jako děti své doby. Nadto: Environmentalisté se každodenně přesvědčují o hloubce a intenzitě ekologických problémů a o nepříznivých vyhlídkách plynoucích z ekologické krize. Vidí, že se vynořují vážná nebezpečí, například klimatický rozvrat.[8] Jak to v dějinách bývá, v bezradnosti a v úzkostech se lidé obracejí k instancím, které nejsou z tohoto světa. Ty mají v každodenním životě poskytnout obranu proti zneklidňujícím informacím a naději pro život jejich dětí.[9]

Tak se stalo, že mezi environmentalisty, donedávna považovanými za pohanský živel, jsou, sociologicky a statisticky řečeno, v nadreprezentovaném počtu hledající křesťané, ale i křesťané víru praktikující. Příznačné je, že v oblíbeném časopise *Sedmá generace*, odrážejícím postoje výrazného segmentu českého environmentalismu, vyšlo v roce 2007 tematické číslo věnované náboženství.[10] Podtitulem „Příroda na kříži" i obsahovým vyzněním textů se redakční rada nepřímo přihlásila ke křesťanskému pohledu na svět přinejmenším jako sympatizant. V prosinci roku 2015 vyšlo číslo věnované mimo jiné papežské encyklice *Laudato si'*.[11]

Náboženská podstata environmentalismu

Křesťanství však není pro environmentalisty pouhou účelovou pomůckou, která má zmírnit jejich frustrace a získat případné spolubojovníky.[12] Aniž by o to usilovali, mají environmentalisté s křesťany nápadně podobné rysy.[13] Patří k nim například snaha o skromný životní způsob a uznání hodnoty chudoby, soucítění se slabými a handicapovanými a někdy i tíhnutí k jakési mystice.

Americký historik Thomas R. Dunlap se v knize *Faith in Nature: Environmentalism As Religious Quest* zabývá environmentalismem a náboženstvím obecněji.[14] Podle jeho analýz má envi-

7 „Atheismus a náboženskou indiferenci střídá příklon jak k zavedeným náboženským směrům, tak i k selektivně převzatým motivům různých náboženství," konstatuje Ivan O. ŠTAMPACH, Neviditelná náboženství, *Dingir* 1/2010, s. 12–14.

8 Úzkost, která je reakcí na klimatické změny, je v posledních letech častým předmětem zkoumání psychoanalytiků, srov. např. Clive HAMILTON – Tim KASSER, Psychological adaptation to the threats and stresses of a four degree world, in: *Four Degrees and Beyond International Climate Conference*, 2009; Sally WEINTROBE (ed.), *Engaging with climate change: psychoanalytic and interdisciplinary perspectives*, London: Routledge, 2012; Kari Marie NORGAARD, *Living in denial: climate change, emotions, and everyday life*, Cambridge (Mass): MIT Press, 2011; Renee LERTZMAN, *Environmental melancholia: psychoanalytic dimensions of engagement*, New York (NY): Routledge, 2015.

9 V našem výzkumu Pestrých jsme se s tímto postojem setkali jak u praktikujících, tak hledajících křesťanů. Někteří na dotaz, jak se vyrovnávají s příznaky ekologické krize, odpověděli bez váhání „jsem křesťan, bráním se vírou".

10 © HNUTÍ DUHA, *Sedmá generace* 2/2007 (on-line), dostupné na: http://www.sedmagenerace.cz/cislo/02-2007, citováno dne 4. 2. 2016.

11 Vojtěch PELIKÁN – Renata SVOBODOVÁ, Laudato si': Přichází čas ekologické konverze?, *Sedmá generace* 6/2015, s. 7–10.

12 Tak pojal náboženskou víru významný entomolog Edward O. Wilson, který svou knihu *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*, New York: Norton, 2006 koncipoval jako výzvu ke spoluúčasti na záchraně světa. Ač sám programový ateista, adresoval ji baptistickému pastorovi.

13 Subtilní sociologický smysl pro rysy takzvaných nových křesťanských komunit příbuzných s vlastnostmi environmentálních seskupení u nás empiricky prokázal Jan Váně. Viz Jan VÁNĚ, *Komunita jako nová naděje?: Náboženské (ne)institucionalizované komunity z pohledu sociologie náboženství*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2012.

14 Thomas R. DUNLAP, *Faith in nature: environmentalism as religious quest*, Seattle: University of Washington Press, 2004. V knize je patrný myšlenkový vývoj autora, vzděláním chemika, který se jako věřící katolík pokouší nalézt rovnováhu mezi vědou a vírou. Pozo-

ronmentalismus nejen náboženské jevové rysy, ale přímo náboženskou podstatu. Je omylem vidět základ environmentálních hnutí v politické dimenzi. Jakkoli environmentalisté argumentují převážně zájmy společnosti, v zásadě se vztahují, stejně jako křesťané, k univerzu. I když jejich ideologie zdůrazňuje pospolitostní povahu, oboje stojí na hlubokém vnitřním postoji individuí, na osobní víře. Snaha o „zelený" životní způsob, o ekologicky příznivou proměnu každodenního chování jednotlivce, má morální základ, který se odvozuje od hledání smyslu existence a místa ve světě. Z vnitřního přesvědčení pramení opozice vůči jiné dnešní víře, víře ve vědu a v růst blahobytu. Z této sdílené opozice vyvěrá vroucný vztah ekologických aktivistů k souvěrcům, podobný, který můžeme pozorovat při sdružování mladých křesťanů. Náboženskému postoji je blízká víra environmentalistů, že existuje neviditelný řád; naše nejvyšší dobro spočívá v tom, že se mu harmonicky přizpůsobíme. Podle Dunlapa environmentalisté chápou zánik divoké přírody jako příznak hlubokého duchovního nesouladu, vyjadřují varovná proroctví katastrofy a zároveň slibují pozemský ráj, pokud se proměníme. Dodejme, křesťanství i environmentalismus tíhnou ke konzervatismu v nereflektované symbióze s představou, že věci se mohou měnit k novému a dobrému – s jakýmsi intuitivním indeterminismem.

Ač lze s Dunlapem souhlasit, že environmentalismus a křesťanské náboženství mají mnoho společného, přece je zřejmé, že snaha o vzájemné porozumění naráží na některé překážky.

Stěžejním důvodem obezřetnosti a rezervovanosti křesťanů vůči environmentalistům je podezření z takzvaného „nového pohanství". Americká a některá západoevropská hnutí jsou skutečně inspirována, vedle křesťanství, panteistickými náboženstvími, praktikami afrických a indiánských domorodých obřadů a mystikou pohanských kultů, kultem Gaiy, Matky Země, a především buddhistickou tradicí.[15] V environmentálních hnutích českých zemí je vliv těchto náboženství slabý.[16] Zaslechnete-li na soustředěních ochránců přírody zvuk afrických bubnů, bývá pouhým exotickým ornamentem večerního programu, někdy ironizující nápodobou. Jeho původ a význam bubeníci a jejich posluchači neznají. Když jsem se na semináři ekologických vychovatelů, konaném v Želivském klášteře, pozastavila nad tím, že večer je v prostorách křesťanské stavby na programu šamanské bubnování, účastníci netušili, co se mi nezdá.

Environmentalisté považují za hlavní překážku spolupráce s křesťanstvím jeho tvrdošíjný názor na porodnost.[17] Přitom je skutečností, že rodiny environmentalistů jsou relativně početné. Výhrada vůči křesťanství protestantských denominací se týká především kalvínského pojetí etiky práce, podle níž se Hospodinova přízeň projevuje úspěchem v práci. Vysoké ocenění pracovního výkonu, který přepracovává přirozený svět na více či méně užitečné výrobky, se v optice environmentalismu stává jedním ze zdrojů ekologické krize.[18] Zahálka, včetně zálibného spočinutí v přírodě, byla v Kalvínově

ruhodná Dunlapova analýza se svou přesvědčivostí nápadně odlišuje od takzvaného nostalgického přístupu k náboženství v sociologii, k jehož kritice se u nás hlásí Dušan Lužný. Viz Dušan LUŽNÝ, *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, 1. vyd., Brno: Masarykova univerzita, 1999.

15 Srov. Dušan LUŽNÝ, *Zelení bódhisattvové: sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*, Brno: Masarykova univerzita, 2000.

16 Pokud se u nás v některých komunitách novopohanské rituály, například oslava slunovratu a úplňku za zpěvu manter, pěstují, mají zdroj v jiném sociálním prostředí než v okruhu environmentalistů, například ve skupinách živé historie (© Zdeněk VOJTÍŠEK, Novopohanství a jeho přítomnost v české společnosti, *Teologická revue* 2007, s. 6 [on-line], dostupné na: http://www.zvojtisek.cz/dokumenty/clanky/novopohanstvi_pro_teologickou_revue.pdf, citováno dne 7. 2. 2016), hnutí New Age (© David ZBÍRAL, New Age a novopohanství, *David Zbíral – religionistika*, 2007 [on-line], dostupné na: http://www.david-zbiral.cz/NewAge.htm#_ftn1, citováno dne 7. 2. 2016) nebo feministickém hnutí (Siân Lee REID – Shelley Tsivia RABINOVITCH, Witches, Wiccans, and Neo-Pagans: A Review of Current Academic Treatments of Neo-Paganism, in: *The Oxford handbook of new religious movements*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2008).

17 Často zde mají environmentalisté stereotypní představu plynoucí z neinformovanosti o názorových posunech v teologii.

18 Tímto rysem protestantismu, přesněji kalvinismu, se zabýval Lynn White. Srov. © Lynn WHITE, The Historical Roots of Our Ecolo-

pojetí nahlížena jako těžký hřích. Ale největší překážkou, kterou se mezi křesťany a environmentalisty nedaří při vší dobré vůli hnout, je křesťanský antropocentrismus. Podle již zlidovělého názoru Lynna Whita je křesťanství „nejantropocentričtější náboženství na světě", řídí se výlučně optikou prospěchu člověka a prosperitou jeho potomků, a tím se významně podílí na vzniku ekologické krize.[19] Tento postoj, souznějící s ideou pokroku jako základu dějin,[20] má předkřesťanské judaistické a antické kořeny a do křesťanství je hluboce vrostlý. V kruhu ochránců přírody je názor (označený jako antropocentrický) krátkým spojením bez další debaty vyřízený.

Privilegovaný viník

„I řekl Bůh: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem'", stojí v První knize Mojžíšově (Gn 1,27). Ochránce přírody se ošívá: Ten tvor, který má být obrazem Boha, zničil nádherné krajiny, zničil impozantní lesní porosty, umořil život v mořích, sobě i jiným tvorům rozvrátil klima planety. Zděšení a roztrpčení nejsou jen environmentalisté. Německý teolog Jürgen Moltmann soudí, že „takzvaná ‚krize životního prostředí' je nejen krizí přirozeného prostředí lidí, ale především krizí samotných lidí. Je dalekosáhlou ireverzibilní krizí, která je právem označována za apokalyptickou krizi života na této planetě. Není přechodnou krizí, nýbrž, podle všech předpovědí, počátkem zápasu o život a smrt stvoření na Zemi."[21] Další evangelický teolog, Jiří Mrázek, zabývající se výkladem a interpretací poslední biblické knihy Zjevení Janova, spatřuje v hrůzách Apokalypsy jasné znaky ekologické katastrofy. Nechápe ji však jako Boží trest za lidské jednání, ale jako „nebeskou projekci" toho, co lidé *sami způsobují* (zdůraznil Jiří Mrázek) svým jednáním.[22] A papež František píše: „Kvůli nám tisíce druhů už nevzdají Bohu slávu svou existencí, ani nám nebudou moci předat svoje poselství. Na to nemáme právo."[23] „Nikdy jsme náš společný domov nekazili a nehanobili tak, jako během posledních dvou staletí."[24]

Správce

Slova První knihy Mojžíšovy „Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil" (Gn 2,15) vyjadřují základní vztah člověka a přírody: Stejně jako jiným tvorům je člověku příroda dána jako zdroj živobytí, liší se však pověřením strážní služby, vykonávané na základě svobodného rozhodování. Svoboda jednání je základem antropocentrismu, který je pro judaismus a křesťanství samozřejmý a bytostný. Někdy slyšíme, že vlastně nejde o antropo-

gic Crisis, *Science* 3767/1967, s. 1203–1207 (on-line), dostupné na: http://science.sciencemag.org/content/155/3767/1203. Blíže o jeho názoru referuji v knize Hana LIBROVÁ, *Pestří a zelení: kapitoly o dobrovolné skromnosti*, Brno: Veronica – Hnutí DUHA, 1994.

19 Srov. © Lynn WHITE, The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.

20 Ontologický antropocentrismus je součástí naší optimistické představy o chodu světa. Komu připadá, že realita jí neodpovídá, může se utěšovat myšlenkou Ericha Fromma „Člověk byl stvořen jako otevřený systém určený k růstu a vývoji a nebyl dokončen tak jako ostatek stvoření" (Erich FROMM, *Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1993, s. 134) nebo Teilharda de Chardina „Člověk tedy ještě zdaleka nedosáhl vrcholu svých možností a tím méně je možno mluvit o úpadku. Naopak je v plném tempu rozvoje" (Pierre TEILHARD DE CHARDIN – Jiří NĚMEC – Jan SOKOL, *Místo člověka v přírodě: výbor studií*, Praha: Svoboda-Libertas, 1993, s. 86–87). Evangelický teolog Milan Balabán říká lapidárně „člověk tu ještě není, pracuje se na něm" (Osobní poznámka z pastorální konference konané v roce 2001 v Brně. Pro těžkou nemoc Milana Balabána nebylo možné výrok autorizovat).

21 Jürgen MOLTMANN, *Bůh ve stvoření: Ekologická nauka o stvoření*, Brno; Praha: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury); Vyšehrad, 1999, s. 7.

22 Srov. Jiří MRÁZEK, *Zjevení Janovo*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK; Česká biblická společnost, 2012, s. 110.

23 FRANTIŠEK, *Laudato si': Buď pochválen, Encyklika o péči o společný domov*, Praha: Paulínky, 2015, § 33.

24 Tamtéž, § 53.

centrismus, ale o teocentrismus, protože stvořená příroda patří Bohu. Člověk není pánem světa, je mu uloženo, aby byl pouhým jeho správcem[25] či, v jiném překladu, šafářem.[26] Jeho dominantní postavení ve světě je však nepochybné.

Jak je dnes mezi křesťany role správce vžitá[27] a zároveň málo promýšlená, ukázala například anketa časopisu *Český Bratr*, sympaticky otevřeného aktuálním otázkám. Několika čtenářům, laikům dobře orientovaným v náboženských otázkách, položila šéfredaktorka Daniela Ženatá otázku: „Zasahují genetické manipulace do Božího plánu?" Respondenti se implicitně postavili sebejistým antropocentrismem do role správce, aniž projevili konzervativní smýšlení: „Jako křesťané budeme vnímat zvláštní postavení člověka v celém stvoření, takže rozlišíme genetické manipulace u kukuřice a u člověka." Jisti si však dotázaní nejsou; tuší, že je nesnadné najít kritéria pro spravování světa: „Boží stvořitelský řád je otevřen; lidská svobodná vůle v něm má prostor. Jde o to, aby jí člověk užíval mravně a uvážlivě." A když je zle, správce se zodpovědnosti zřekne: „Bůh si do svého stvořitelského řádu zasahovat asi nedá."[28]

Na scéně dnešního environmentalismu se objevil, rozšířil a pevně zabydlel typ takzvaného eko-pragmatika, jehož podobnost s biblickou emblematickou postavou správce je nápadná. Eko-pragmatikové se vzdávají snahy zachovat divokou přírodu; sami se ujímají řízení ekosystémů i planety Země. Cestu z ekologických problémů spatřují v technologických řešeních.[29]

Kde je mez, k níž nechá správce – eko-pragmatik dojít slepě akcelerující technickou civilizaci? Ani Bohem ustavený správce nemůže svět vidět a spravovat jinak než lidskými smysly, nástroji a na základě své omylné představivosti. Hans Jonas píše o „pochybném opatrovnictví lidských rukou".[30] Evoluční antropologové a evoluční psychologové dokládají a teologičtí antropologové přiznávají, že člověk je ve větší či menší míře limitován; má poznávací deficit. Četné evolučně dané psychické vlastnosti se zejména s rostoucí mohutností technologické výzbroje ukázaly jako ekologicky riskantní. Člověk orientuje své poznávání a jednání k malému sociálnímu a geografickému okruhu, uvažuje v jednoduché logice příčina–následek. Zajímá ho dění v blízké časové perspektivě; jeho představivost vzhledem k budoucnosti je omezena sklonem extrapolovat.

Může správce vybavený těmito vlastnostmi spravovat důmyslně stvořený svět? Přírodní procesy jsou extrémně složité, navzájem propojené a plné nečekaných vedlejších účinků a zvratů. Kam se může správce obrátit pro kritéria svého rozhodování? Dřív než svou úlohu dočista vzdá a vrátí nesplněný úkol Stvořiteli, jako teleologicky motivovaný tvor se zkouší obrátit k vědě jako k osvědčenému zdroji poznání.[31] Mnoho se však nedozví. Dnes od vědců čím dál tím častěji slyší, že svět je obtížně poznatelný, vlastně nepoznatelný, neodhadnutelně reagující na chování člověka, dokonce i na pomocnou ruku ochranářů. Jak má potom onen správce rozumně rozhodnout o genetických manipulacích, o výzkumu nanotechnologií, o alternativních zdrojích energie či o pokrocích v kosmonautice?

25 Elektronická konkordance k Českému ekumenickému překladu Bible hlásí 58 nálezů odkazů hesla „správce".
26 Anglicky „steward". James Lovelock s charakteristickým sarkasmem poznamenává, že původně byl steward ten, kdo spravoval prasečí chlívek. Citováno dle Hana LIBROVÁ, *Pestří a zelení*, s. 36.
27 Má ostatně dlouhou historickou tradici; dá se říci, že odpovídá duchu benediktinské tradice, která kladla důraz na význam kultivace přírody lidskou prací.
28 Srov. Daniela ŽENATÁ, Zasahují genetické manipulace do Božího plánu?, *Český bratr* 6/2015, s. 13.
29 Z rozsáhlé literatury viz např. populární knihu Emma MARRIS, *Rambunctious Garden: Saving Nature in a Post-Wild World,* New York: Bloomsbury, 2011.
30 Hans JONAS, Pojem Boha po Osvětimi, *Souvislost: Revue pro křesťanství a kulturu* 1/1994, s. 115.
31 Další rys typický pro eko-pragmatismus.

Hypoteticky a důsledně vzato, za dnešního stavu světa by bylo environmentálně adekvátní, aby správce učinil akcelerujícímu riskantnímu vynalézání a konání přítrž – aby je omezil či zastavil.[32] „Pokud by bylo ještě možné odvrátit společnou katastrofu člověka a Země, pak jistě pouze tak, že budou lidské dějiny synchronizovány s dějinami přírody a experiment novověku bude pokračovat ‚přiměřeně přírodě' a ne jako odporující přírodě a na její úkor. (…) Je nutno ‚ochladit' lidské dějiny a zpomalit jejich jednostranné pokroky."[33] Něco tak fantaskního, v dějinách nebývalého, mentalitě dnešního eko-pragmatického správce odporuje.

Zdá se, že koncept rozumného správcovského eko-pragmatismu je ve slepé uličce. Není možné najít i jiné, problému adekvátnější Stvořitelovo pověření? Pokud bychom se drželi biblických metafor, našli bychom poetický obraz pastýře stvoření, odkazující na postavu Ježíše Krista.[34] Teologickou přijatelnost této metafory potvrzuje například tematické číslo časopisu Universum, které nese název „Člověk – pastýř stvoření".[35] Oproti rozumářské správcovské a eko-pragmatické cílevědomosti zdůrazňuje spontánní dobrotu, laskavost a věrnost (J 10,14–16).

Pastýř

Pastýřův láskyplný postoj, soucit, obětavost vůči slabým bližním, souhrnně altruismus, je podstatný rys křesťanství. V pátrání po spolupráci environmentalistů a křesťanů to zní povzbudivě. Vlastnosti dobrého pastýře totiž odpovídají jedné větvi environmentální etiky, která bývá nazývána jako „etika environmentálních ctností."[36] Jejím základem je postoj, který autoři anglosaského okruhu označují jako *benevolence*;[37] myslí tím vlídnost, shovívavost, až blahosklonnost vůči slabé přírodě,[38] souhrnně postoj altruismu. Je to zvláštní druh antropocentricky nadřazeného láskyplného vztahu, jak jej položil do základů své filosofie i životní praxe například Albert Schweitzer.[39] I dnes je převažující motivací ochránců přírody, přesněji ochránců orientovaných na záchranu strádajících jedinců zvířat.[40]

Altruismus bývá definován jako schopnost jedince riskovat či obětovat svůj prospěch (někdy i život) ve prospěch jiného. Skeptik, zejména je-li veden neo-darwinistickým pohledem, pochybuje. Soudí, že altruismus ve skutečnosti neexistuje, protože „dárce altruistického aktu"[41] vždy očekává, že mu bude tak či onak péče vrácena; ne-li ve formě reciproční služby, pak v projevu vděčnosti, nebo alespoň v pocitu vlastního lichotivého sebehodnocení.

S environmentalistickým altruismem je to svízelné, podstatně obtížnější než s altruismem vůči

32 Známý fyzik James Lovelock hovoří v narážce na hesla o „trvale udržitelném rozvoji" o potřebě nastolit „trvale udržitelný ústup" – sustainable retreat. Srov. James Ephraim LOVELOCK, *Gaia vrací úder: proč se Země brání a jak ještě můžeme zachránit lidstvo*, Praha: Academia, 2008.

33 Jürgen MOLTMANN, *Bůh ve stvoření*, s. 114.

34 Srov. Jan HELLER, Člověk – pastýř stvoření, *Universum: Revue přírodovědecké a technické sekce České křesťanské akademie* 16/1994, s. 15–72.

35 ČESKÁ KŘESŤANSKÁ AKADEMIE PRAHA, *Universum: Člověk – pastýř stvoření* 16/1994. Je však pozoruhodné a čtenáře překvapí, že emblém pastýře v textech samotných rozpracován není, ba není ani zmiňován.

36 Srov. Ronald SANDLER – Philip CAFARO (eds.), *Environmental virtue ethics*, Lanham (MD): Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

37 Srov. Geoffrey FRASZ, Benevolence as an Environmental Virtue, in: *Environmental virtue ethics*, Lanham (MD): Rowman & Littlefield Publishers, 2005, s. 121–134.

38 Vím o námitce, že příroda není slabá, že je naopak silná. Záleží na perspektivě, jíž se díváme, a ovšem na časovém měřítku.

39 Viz Albert SCHWEITZER, *Zastánce kritického myšlení a úcty k životu*, Praha: Vyšehrad, 1989.

40 Na rozdíl od ochrany ekosystémů, jejíž motivace je spíše racionální a systémové povahy.

41 Všimněme si ekonomistického slovníku neo-darwinistů.

lidem. Altruista pečující o přírodu se může dočkat vděku jen výjimečně, snad pokud pečuje o inteligentního domácího tvora. O vděčném pohledu za vysvobození z utrpení vyprávějí ochránci psů; kočky se už zdají být příliš hrdými příjemci lidské péče, králíci málo komunikativními; o vděku slepic vykoupených z klece a přemístěných na dvorek se dá pochybovat ještě víc. Ostatně, podstata environmentalistického snažení nespočívá v ochraně domestikovaných zvířat, ale spíš ve snaze o udržení biotopů, podmínek života a prosperity živáčků. Tento nezosobněný, ale environmentálně zásadní typ altruismu už vůbec nemůže být zdrojem vděku.

A odměna v podobě lichotivého sebehodnocení? Nezapomeňme, že výsledek environmentální snahy bývá časově vzdálený, pro svou zprostředkovanost nezřetelný, ba dokonce nezaručený. Aktivisté, kterým se podaří zachránit před výstavbou hypermarketu kus mokřadní louky, musejí počítat s tím, že výsledek jejich snažení může být jen velmi dočasný a že bude v dohledné době stejně zničen. Kde tedy může „dárce altruistického aktu" hledat satisfakci?[42] Zdá se, že environmentální altruismus je vzácným případem takzvaného altruismu „čistého".

Pokud není prostředkem výdělku, čin environmentálního altruismu by snad mohl být kompenzován právě nábožensky, jakousi zásluhou registrovanou takzvanými karmickými náboženstvími. Představa, že zásluha bude evidována a oceněna na nebi, žila v křesťanském středověku a odporuje reformovanému pojetí vztahu člověka a Boha, která „záslužnictví" odmítá. Křesťanství místo něho přichází s příkladem Kristovy oběti, řečeno jazykem sociobiologie s altruismem, který není podmíněn recipročním jednáním.

Nepodmíněný altruismus, oponující neo-darwinistickému názoru, představuje tedy povzbudivý společný základ křesťanského a environmentalistického myšlení a jednání. Slabé místo křesťanských postojů pastýře v environmentálním snažení je jinde. Jde o problém adresáta altruistického aktu. Zatímco příroda zná pouze altruismus vnitrodruhový – její tvorové pečují o sebe, o potomky a o své příbuzné[43] –, podstatou ochrany přírody je kulturně vytvořený altruismus mezidruhový.

Na koho se vztahuje altruismus křesťanský? Kdo je onen bližní, o něhož křesťan-pastýř umí a chce láskyplně pečovat? Chovám podezření, že velkou většinou je bližním pouze člověk-křesťan, jakkoli v evangeliu podle Jana čteme „mám i jiné ovce, které nejsou z tohoto ovčince" (J 10,16). Otázkou totiž je, jak křesťan chápe „ovce z jiného ovčince". Výklad evangelijního verše, který můžeme slyšet v kázáních, je přijímá jako křesťany jiných křesťanských denominací, vzácněji jako vyznavače jiných náboženství, takzvané široké ekumeny. Jen docela výjimečně najdeme duchovního, který chápe jako bližní mimo-lidské tvory. Přitom jsem ve Starém zákoně našla pasáž, kterou teologičtí vykladači a kazatelé pomíjejí, ačkoliv by mohla být homileticky vděčná: „Člověk se slitovává nad svým bližním, ale Hospodin má slitování se všemi tvory" (Sír 18,13). Vysvětlení může být věcné a prosté: Sírachovec je deuterokanonická kniha, kterou reformované církve, jejichž praxe ve významné míře spočívá na výkladu Písma, v Bibli nemají. Ale napadá mne i jiné vysvětlení: Jde o výrok v té míře radikální a intenzivní, mimochodem připomínající dikci Františkovy encykliky, že se mu teologičtí vykladači vyhýbají.

Ve světě, například ve Velké Británii, nejsou výjimkou křesťanská uskupení, jejichž praxí je přímo ochrana zvířat.[44] Určitou kuriozitou, obsahující symbolický význam, je v některých zahraničních

42 Profesor Jan Heller ochráncům přírody říkával, že je třeba odhlédnout od výsledků svého snažení.

43 Někdy slyšíme, že je možné v přírodě pozorovat i altruismus mezidruhový. Při bližším přihlédnutí však vyjde najevo, že jde jenom o komplikovaně zprostředkovaný altruismus recipročí nebo nepotický.

44 Blíže viz © SARX Christian Animal Welfare, 2015 (on-line), dostupné na: http://sarx.org.uk, citováno dne 28. 11. 2015.

farnostech příležitostné pozvání domácích zvířat k účasti na bohoslužbě. U nás v Českém Brodu vyzývá věřící, aby s sebou přivedli či přinesli na mši domácího tvora, pater Matúš Kocian.[45]

Když pozoruji své okolí, vidím, že mnozí praktikující křesťané mají ke zvířeti žijícímu v domácnosti láskyplně pečující vztah. Ale když poslouchám ty horlivé a ty, kteří takovou zkušenost nemají, zdá se mi, že setrvávají v pozici vnitrodruhového altruismu, že chovají jakési podezření – „s láskou k přírodě se to přehání", měli bychom svou pomoc věnovat potřebným lidským bližním.

Sourozenec

Už od 19. století se mezi přírodovědci vedou spory, zda existuje jasná hranice mezi Homo sapiens a jinými druhy a zda v přírodě existuje hierarchické uspořádání. Je řešena otázka, v jaké míře a jakým způsobem zanechal v člověku evoluční vývoj vlastnosti zvířecích předků. Významnými autory, kteří se zabývali těmito otázkami, byli například etolog Konrad Lorenz,[46] sociobiolog Matt Ridley[47] nebo biolog Franz Wuketits.[48]

V posledních letech se názor, který zpochybňuje ostrou hranici mezi člověkem a přírodou, ozývá i z humanitních oborů, ze sociologie, filosofie, kulturologie, antropologie i teologie. Bioložka a profesorka teologie Celia Deane-Drummond se věnuje oblastem, které doposud platily za výlučnou doménu člověka: sféře rozumu, svobody morálky, jazyka a spravedlnosti. Zjišťuje, že u některých druhů zvířat, zejména primátů, lze pozorovat chování, které má znaky kultury a morálky.[49] Konstatuje, že hranice ostře oddělující svět lidí od ostatních tvorů a formující duální a antropocentrický názor na svět byla konstruována uměle. Buď jak buď, podle většinového názoru dnešních antropologů hranice mezi člověkem a jinými tvory není tak ostrá, aby mohla být jednoznačným zdůvodněním antropocentrismu.[50]

Tyto výzkumy nebyly zřejmě myšlenkovými východisky encykliky. Papež se s evolučními antropology shodl bezděky, spíš jako mystik než jako učenec. Vztah člověka a stvořené přírody chápe František jako vztah sourozenecký. Nejde v něm o dominanci obsaženou ve správcování, ani o dominanci zakládající benevolenci pastýře, nýbrž o vztah vzájemného původu i osudu spolutvořených bytostí, o buberovský vztah „Já–Ty".[51] V encyklice najdeme jedinou zmínku o správcovství v odstavci 116,[52] a ani ta není vyjádřením Františkova názoru; je pouhou připomínkou jiného církevního dokumentu.[53] V odstavci 221 zato František výslovně vybízí k vytváření „vznešeného bratrství s veškerým stvořením".[54] Metaforu stvořené bytosti jako „sestry" nebo „bratra" najdeme v textu encykliky *Laudato si'* opakovaně a na klíčových místech – v závěrečných modlitbách a ovšem ve Chvalozpěvu svatého Františka z Assisi:

45 Ne náhodou biolog – entomolog.
46 Viz Konrad LORENZ, *Takzvané zlo*, Praha: Mladá fronta, 1992.
47 Viz Matt RIDLEY, *The origins of virtue*, London: Viking, 1996.
48 Viz Franz M. WUKETITS, *Přírodní katastrofa jménem člověk: Vývoj bez pokroku*, Praha: Granit, 2006.
49 Srov. Celia DEANE-DRUMMOND, *The wisdom of the liminal: evolution and other animals in human becoming*, Grand Rapids (MI): Eerdmans Publisher, 2014.
50 Ostatně, kam míří evoluce? K tvoru nejsložitějšímu, nebo nejlépe adaptovanému? Pokud k nejlépe adaptovanému, není podle evolučních biologů favoritem evoluce člověk, ale některé druhy hmyzu.
51 Srov. Martin BUBER, *Já a Ty,* Praha: Mladá fronta, 1969.
52 FRANTIŠEK, *Laudato si'*, § 116.
53 FEDERACE BISKUPSKÝCH KONFERENCÍ ASIE, *Love for Creation. An Asian Response to the Ecological Crisis*, Taaytay, 1993.
54 FRANTIŠEK, *Laudato si'*, § 221.

„Ať tě chválí, můj Pane, všechno, co jsi stvořil,
zvláště pak bratr slunce,
neboť on je den a dává nám světlo,
je krásný a září velkým leskem,
vždyť je, Nejvyšší, tvým obrazem.

Ať tě chválí, můj Pane, sestra luna a hvězdy,
stvořils je na nebi jasné, vzácné a pěkné.

Ať tě chválí, můj Pane, bratr vítr
a vzduch i oblaka, jasná obloha i každé počasí,
kterým živíš své tvory.

Ať tě chválí, můj Pane, sestra voda,
která je velmi užitečná, pokorná, vzácná a čistá.

Ať tě chválí, můj Pane, bratr oheň, kterým osvětluješ noc
a on je pěkný, příjemný, mocný a silný.“[55]

Příměr sourozenectví má z environmentálního hlediska významnější dopad než metafora správcovství a pastýřství; oslovuje totiž způsob života, pro který se každý člověk každodenně svobodně rozhoduje. Němčina nabízí slovo, které přesně vyjadřuje, oč jde – o životní způsob, který je *schöpfungsgemäß,* přiměřený stvořenému světu. Kdybychom stvoření neničili tím, jak žijeme, nemuseli bychom být technologicky zdatnými správci řídícími ekosystémy na planetě ani soucitnými záchranáři-pastýři intuitivně zachraňujícími ohrožené jedince a biologické druhy.

Princip sourozenectví reflektující dnešní tristní environmentální situaci svádí k odvaze obrátit se k metafoře bezmocného a trpícího Boha a jejím prostřednictvím k obtížné teologické otázce theodiceje. „Kristus nepomáhá silou své všemohoucnosti, ale silou své slabosti, svého utrpení!“,[56] píše 16. 7. 1944 z nacistického vězení německý protestantský teolog Dietrich Bonhoeffer.[57] Také slavná stať *Pojem Boha po Osvětimi* židovského filosofa Hanse Jonase[58] zpochybňuje představu o všemohoucím Bohu-kouzelníkovi řešícím za nás ekologickou krizi, narušuje levnou „obranu vírou“.[59] Podle Jonase není Bůh všemocný. Svět, který stvořil, svěřil do lidských rukou a sestupuje do bídy a utrpení; trpí s každým slabým bezmocným stvořením. A do třetice katolický výrok o trpícím Bohu, expresivní naléhavostí připomínající španělské baroko, je obsažen ve Františkově encyklice: „Maria, Matka, která pečovala o Ježíše, se nyní s mateřskou láskou a bolestí stará o tento zraněný svět. S probodeným srdcem oplakávala Ježíšovu smrt a nyní soucítí s utrpením ubohých stvoření tohoto světa, které křižuje a hubí lidská moc.“[60]

55 Tamtéž, § 87.
56 Dietrich BONHOEFFER, *Na cestě k svobodě: Listy z vězení*, Praha: Vyšehrad, 1991, s. 250.
57 Dietrich Bonhoeffer byl významný teolog, který se zúčastnil přípravy atentátu na Adolfa Hitlera. Pouhý měsíc před koncem války byl v koncentračním táboře Flossenbürg popraven.
58 Jde o slavnostní přednášku, kterou Hans JONAS přednesl v roce 1984. Jonas je autorem environmentálně zaměřené knihy *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technologickou civilizaci*, Praha: OIKOYMENH, 1997.
59 Srov. např. Hans JONAS, *Pojem Boha po Osvětimi*, s. 112–121.
60 FRANTIŠEK, *Laudato si'*, § 241.

Tyto úvahy můžeme shrnout: Lidem bylo uloženo být obrazem Božím – *imago Dei*. V jakém smyslu? Které vlastnosti Boha máme napodobit? Obraz moudrého tvořícího Boha může být chápán jako šafářská cílevědomá snaha eko-pragmatiků spravovat Zemi. Obrazem Boha milujícího a laskavého je ochránce přírody – pastýř ochraňující živáčky z „jiného ovčince". Jak může člověka usilujícího o záchranu přírody inspirovat utrpení bezbranného Boha? Je příliš troufalé vidět lidskou nápodobu trpícího Boha v environmentálním žalu?[61]

Hana Librová
(FSS MU, librova@fss.muni.cz)

61 Srov. Hana LIBROVÁ, Environmentální žal, *Vesmír* 9/2014, s. 238–241.

Recenze

Blahoslav KRAUS a kol., Životní styl současné české rodiny,

Hradec Králové: Gaudeamus, 2015, 246 s., ISBN 978-80-7435-544-8.

Tematika současné rodiny je v centru pozornosti celé řady odborníků, zejména z řad pracovníků Sociologického ústavu AV ČR. K nim se přidal kolektiv pedagogů z univerzity v Hradci Králové pod vedením B. Krause. Autorský tým se pokusil řešit problematiku dvou oborových sociologických disciplín; chce vzájemně propojit často diskutované otázky fungování rodiny s převládajícím životním stylem, a představit tak v knize její dnešní život. Publikace se vyznačuje snahou o vyrovnanost teoretické a empirické stránky. Co je však v průběhu celého textu problematické, je nevyváženost těchto dvou stránek.

Nejrozsáhlejší část knihy je z hlediska formálního rozčlenění práce orientována na teoretické pohledy na rodinu doplněné o pasáž věnovanou výzkumu rodiny. Ve třetí kapitole se výkladu životního stylu takového prostoru nedostává. Další dvě kapitoly podrobněji rozpracovávají podtémata spojená se životním stylem. Volným časem se zabývá čtvrtá, teoreticko-empirická část. Závěrečná kapitola se soustřeďuje na vztah rodiny a médií; autoři se přitom zaměřili na téma snad až příliš detailně.

Mapování vývoje rodiny v druhé polovině 20. století se věnuje první kapitola. Právě tato část patří k tomu nejvýstižnějšímu, co bylo v oblasti teoretické reflexe rodiny během posledního desetiletí napsáno. Výchozí myšlenkou knihy je teze, že základní jednotkou společnosti přestává být rodina a stává se jí jednotlivec (s. 9). Rostoucí počet mladých lidí vnímá manželství jako omezování osobní svobody. Předpoklad, že partnerské vztahy umožňují šťastnější manželství, se nenaplnil a opak se stává pravdou. Volná partnerská soužití směřují častěji k rozpadu než k manželství, a to je jeden z nejvýraznějších důvodů nárůstu počtu dětí rodících se mimo manželský svazek. Autoři svými poznatky navazují na předchozí zjištění a potvrzují, že většina současných rodin je inkonzistentní, s nepřehlednými vztahy a produkující často bezmocnost.

Děje se to i kvůli její vnitřní proměně, resp. jejímu vyprazdňování. Klasická rodina se stává pouze jednou z alternativ k mnoha jiným formám rodinného soužití. V publikaci se objevuje i členění rodin na základě materiálních, kulturních a sociálních kritérií. Z rozdělení do šesti typů vyplývá, že rodiny označené jako statická dělnická rodina s nižším ekonomickým standardem, s nerozvinutým kulturním zázemím a s despektem ke vzdělání pečují přibližně o třetinu dětí u nás. Těchto i všech dalších rodin se týká problematika vzájemného soužití. Dnes má soužití jen v menší míře podobu „spolu“, spíše převažuje „vedle sebe“. Společným jmenovatelem úspěšných rodinných vztahů je schopnost osobní komunikace, jež je pro fungování rodiny zcela zásadní. Naopak výsledkem absence této stránky soužití je izolovanost jednotlivých členů rodiny, zejména manželů.

Druhá kapitola dokresluje po empirické stránce teoretické pohledy na rodinu. Přináší přehled empirických výsledků na téma rodina z období let 1997–2011, produkovaných různými domácími i mezinárodními organizacemi. V druhé části je prezentovaný vlastní výzkumný projekt „Životní styl současné rodiny". Výběrový soubor lze podle autorů považovat relativně za reprezentativní (s. 86). Zveřejněná čísla o skladbě souboru však tomu nenapovídají. Například podle velikosti místa bydliště v sídlech se 100 000 a více obyvateli žije v ČR přibližně 18 % obyvatel, zatímco ve výběrovém souboru je jich 27,5 %. Daleko větší disproporce jsou podle vzdělání. V základním souboru je kolem 15 % vysokoškolsky vzdělaných, mezi dotázanými 27 %. Jenom tyto dva údaje svědčí o tom, že i o relativní reprezentativnosti je možné jen stěží hovořit. Při úvahách o reprezentativnosti souboru jsou odchylky větší než šest procentních bodů mezi složením základního a výběrového souboru považovány za zkreslující.

Životní styl současné rodiny je předmětem třetí kapitoly. Autor upozorňuje na komplikovanost a nejasnosti v používání pojmů životní způsob a životní styl, argumentuje stanovisky osobností z oboru a přiklání se k použití kategorie životní styl. Sám vnímá, že „do pojetí životního stylu mnohem více intervenují subjektivní faktory" (s. 93), a přesto místo životního způsobu uvažuje o životním stylu rodiny. Další kategorie, kvalitu života a životní úroveň, jež dotvářejí ucelenost pohledu na životní způsob, v jeho podání ne vždy zcela precizně charakterizované, je tak nucen spojovat se životním stylem. Správně uvádí diferenciaci životního stylu podle pohlaví, věku, vzdělání a dalších kritérií, avšak ani tato úvaha ho „nenavedla" na nepřesnosti při používání pojmu životní styl ve spojitosti s rodinou. Přichází i s „inovací"; píše o globálním životním stylu obyvatelstva celé planety (s. 112).

Metodologické nejasnosti se promítají i do výzkumné části zabývající se životním stylem současné rodiny. Výsledkem je konstatování, že zkoumání této problematiky je velmi problematické a „z hlediska struktury rodiny je značně obtížné postihnout životní styl rodiny jako celku" (s. 115). Shodou okolností ve stejné době vydaná publikace od H. Kubátové a kolektivu pod názvem *Mezigenerační proměny způsobu života na Hlučínsku*, se zachycením a vysvětlením života rodin konkrétního regionu velice zdárně vyrovnává. V souvislosti s analýzou konzumních tendencí ve společnosti a jejich dopadem na život lidí je konstatován celkový nárůst sociálních deviací, mezi něž je kupodivu zařazena i nezaměstnanost. Na základě vyššího výskytu deviací autor vyvozuje nárůst podílu rodin s disociálním životním stylem.

Další část je věnovaná rozdílům mezi životním stylem (lépe by znělo životním způsobem) ve městě a na vesnici. K ilustraci je použito množství empirických údajů, které by si zasloužily alespoň nějaké uspořádání, aby nedocházelo k určitým zjednodušením. Na s. 120 se píše, že 47 % rodin z města žije ve stresu a na vesnici je to o 14 % méně. Další rozdíl je v kouření. Lidé ve městech kouří více než na vesnici o 9 %. Rozdíl podle autora může souviset se stresem, „protože jak je známo, většina osob kouří, aby odbourala stres". Na předchozí straně je uvedeno, že členové rodiny se snaží pečovat o své zdraví stejně ve městě jako na venkově.

V kapitole se vyskytují i dvě tabulky. Formálně však chybí zdroj, z jakého byly údaje čerpány. Již tato pasáž naznačuje, že práce s empirickými daty je méně přínosná a pro statisticky nevzdělaného čtenáře i málo srozumitelná. Plně se to projevuje zejména v následující části.

Čtvrtá kapitola se věnuje roli volného času v životě současných rodin. Aktivity spojené s funkcemi volného času, s nimiž pracuje sociologie, jsou doplněny funkcemi z hlediska pedagogického.

Společný volný čas je, podle autorky, jedním z klíčových atributů používaných k vymezení rodiny. Změny, k nimž dochází v provozování volnočasových aktivit, neznamenají jen výměnu jedné činnosti za jinou, nýbrž hlavně naznačují změny v povaze dětství a života celé rodiny.

Na přibližně desetistránkový teoretický úvod navazuje pohled na současný výzkum volného času. Z mezinárodních poznatků vyplývá, že čeští školáci tráví v rámci kroužků a mimoškolních aktivit týdně 5–8 hodin, což je nejvíce v Evropě. V textu se čtenář setkává s rozdílnou úrovní interpretace dat, v některých částech dokonce jen se sociografickým popisem. Vedle věcných údajů prezentovaných v grafech a tabulkách zachází autorka mnohdy do zbytečných detailů (uváděním chí kvadrátu, úrovně signifikance apod.), které problematiku analyticky příliš neobohacují a působí spíše samoúčelně. Závěr části se nese v podobném duchu.

Poslední kapitola knihy představuje problematiku vztahu médií a současné rodiny z hlediska teorie a výzkumu. Publikace jako celek se soustřeďuje na rodinu, ale tento oddíl klade důraz na média a až v další návaznosti si všímá rodiny. Autoři vycházejí z poznatků zahraničních výzkumů, protože domácích šetření je na toto téma poskrovnu. V neobvyklé podobě se používá pojem medializace. V běžně užívaném slova smyslu se pod medializací rozumí aktivní prezentace jednotlivých skupin, institucí a podniků v různých médiích. Autoři však opakovaně poukazují např. na masovou medializaci, což podle nich znamená masové rozšíření médií.

Přes pojmové nejasnosti jsou zde zajímavé postřehy. Konstatuje se například, že média přeorientovala život lidí z veřejného do soukromého prostoru, aby současně nastartovala individuální trávení volného času v domácnosti prostřednictvím kontaktů sice se společnou, ale virtuální realitou. Značná pozornost je věnována prezentaci současných výzkumů zabývajících se podílem rodičů a dětí na společném užívání médií (s. 171).

Podkapitola *Média v životním prostoru současné české rodiny* přináší zejména řadu kvantitativních ukazatelů ilustrujících vybavenost domácností médii. Tím, že autoři čerpali ze statistických údajů zachycujících vybavenost domácností, ztotožňují v části svých analýz rodinu a domácnost. Pokud uvádějí výsledky vlastního šetření, pracují přímo s pojmem rodina a přinášejí několik pohledů ve vztahu k médiím. Podle vybavenosti elektronickými médii rozdělují rodiny na slabě mediálně vybavené s minimálním zastoupením (2 %), menším středním vybavením (48 %), větším středním vybavením (43 %) a vysokým vybavením (7 %). Na základě vlastnictví počtu a druhu médií je uvedena ne zcela dostatečně argumentačně zdůvodněná následující typologie rodin ve vztahu k médiím: tradiční konzumentská (televizní) rodina; mobilní a hrající si (tedy také bohatší a pokroková) rodina; moderní rodina se středními příjmy s konzervativním vztahem k médiím nebo orientovaná na komunikační média v podobě počítačů a mobilních telefonů (s. 182).

Autoři jednotlivé části projektu důsledně nepropojovali, a to je možná škoda, protože jinak by se nemohlo stát, že právě v poslední kapitole nerozpracovali tezi, se kterou operují na začátku, že společným jmenovatelem úspěšných rodinných vztahů je schopnost osobní komunikace, jež je pro fungování rodiny zcela zásadní, a soustředili se převážně na mediální komunikaci.

Závěr jedné z podkapitol uvádí, že „média mají potenciál stmelovat a spojovat členy rodiny, umožňovat častější komunikaci a projevování vzájemné blízkosti a sounáležitosti“ (s. 197). Současně konstatuje, že v žádné historické době nebyly děti vystaveny tak silnému a nenápadnému ohrože-

ní jako v době informační. Tato konstatování zní jako možný závěr. Ovšem po uvedeném shrnutí následuje poslední část s názvem *Média jako součást volného času* bez jakéhokoliv ukončení.

Ve stručném závěru knihy jako by se autorovi nedostávalo dostatek sil a vedle podstatných, obecnějších poznatků o rozhodující roli ekonomické situace pro současnou rodinu spíše bilancuje použité typy výzkumů nebo uvádí dílčí údaje o počtu domácností vybavených televizí či připojených k internetu. Nabízely se obecnější trendy, vyplývající z každé části, které absentují. Rovněž charakteristiku životního stylu současné české rodiny tam nenajdeme.

Publikace přináší čtenáři nově formulované poznatky zejména v pohledu na charakteristiky současné rodiny. Části věnované životnímu stylu a volnému času, metodologicky ne vždy precizně uchopené, dávají určitý přehled o aktuální situaci rodin v tomto směru. Poslední kapitola pojednává o rodině ve „vleku" médií, přesto přináší inspirativní, i když někdy jednostranně zaměřené poznatky výlučně z oblasti mediální komunikace.

Ján Mišovič
(TF JU, misovic@tf.jcu.cz)

Wolfgang BERNER, Perverze,

Praha: Grada, 2015, 118 s., ISBN 978-80-247-4854-2.

Obsah této knihy s aktuální tematikou (s fenoménem perverze se nezřídka setkáváme ve zprávách masmédií) naznačuje již jakýsi následující podtitul: *vývoj psychoanalytického pojmu perverze – formy jednotlivých poruch – rozdíly v jejich intenzitě a průběhu – principy psychoterapeutické léčby*. Nejde tu tedy jen o popis a výklad jevů označovaných za perverze, ale i o jejich psychoterapii. Zárukou hodnoty této knihy je dílo a postavení jejího autora v současné vědě; prof. Berner je velmi významným německým psychiatrem kriticky psychoanalytického zaměření, je předsedou Psychoanalytické pracovní společnosti atd. Již v úvodu autor této knihy poznamenává, že pojem perverze byl nahrazen v pověstném novém psychiatrickém klasifikačním systému duševních poruch označením „parafilie", resp. „poruchy sexuální preference". Soudí však, že: „někdejší pojem perverze a nové pojmy neoznačují tytéž fenomény" a nevyjadřuje zcela ani to, co měl pojmem perverze na mysli S. Freud, který jej zavedl. Velmi se také změnil „psychodynamický pohled na vznik perverzí" a v psychoanalýze, která může být v řadě směrů k pochopení perverzí nápomocná, je pojem perverze stále užíván. Nelze se zde zabývat obsáhlou analýzou fenoménu perverze a jeho vývojem: Obecně řečeno vyjadřuje poruchu sexuálního pudu a vzorců sexuálního chování. Autor to konkretizuje přehledem forem perverze: fetišismus, sadomasochismus, pedosexualita a pedofile, exhibicionismus, konzum pornografie, perverze u žen (exkurz). Čtenář zde najde řadu zajímavých souvislostí perverzí, např. s agresí, se znaky vývoje „libida" (což je klíčový pojem Freudovy psychoanalýzy označující široce pojatý sexuální pud) a další. S tím souvisí i obsáhlá kapitola o rozdílech v intenzitě a průběhu perverzí. Kniha je ukončena kapitolou o psychoterapeutické práci s perverzemi a neobyčejně zajímavou poznámkou: *Ztráta identity a osobnost*, která přináší pozoruhodný pohled na hloubkové souvislosti perverzí se strukturou osobnosti.

Tuto mimořádně zajímavě psanou knihu lze vřele doporučit nejen všem zájemcům o psychopatologii zejména sexuálního života, ale i všem pracovníkům v oblasti pomáhajících profesí, kteří se v určitých skupinách svých klientů mohou s případy perverzí setkávat. Protože jde o oblast lidského života, která postiženým přináší mnoho osobních problémů a úzkostí, vyžaduje také emfatický vhled do souvislostí s historií jejich života a s jejich osobností.

Milan Nakonečný
(TF JU, M.Nakonecny@seznam.cz)

Klaus SCHATZ, Všeobecné koncily. Ohniska církevních dějin,

Brno: CDK, 2014, 338 s., z německého originálu Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte přel. Pavel Váňa a Jiří Knap,
ISBN 978-80-7325-5.

Koncily můžeme považovat za hmatatelné milníky církevních dějin. Odráží pohled církve na sebe samu, její situaci ve světě i člověka samotného.

Promítá se zde i vzájemný postoj církví. Například pravoslaví uznává prvních sedm všeobecných koncilů, které zrodily článek víry a definovaly základní dogmata, a své dějiny věnuje proto jim.[1] Heslo ruské wikipedie naopak objektivně uvádí další koncily, včetně pečlivého výčtu, které uznává církev pravoslavná, katolická i pravoslavná a pouze katolická.

Český čtenář měl doposud k dispozici dílo Huberta Jedina *Malé dějiny koncilů*. První vydání pochází z roku 1959. Jak sám německý autor uvádí, k sepsání jej motivoval úmysl papeže Jana XXIII. svolat II. vatikánský koncil. Před tímto všeobecným sněmem chtěl čtenáři formou základního informativního přehledu připomenout všechny předcházející koncily. Další vydání výše uvedené Jedinovy knihy pochází z roku 1977. Autor ji rozšířil o II. vatikánský koncil, od jehož uplynutí tehdy uběhlo zhruba deset let. Sám přiznává, že bádání v oblasti dějin koncilů mezi oběma vydáními díla značně pokročilo.[2]

Po téměř dvaceti pěti letech se českému čtenáři dostává do rukou kniha Klause Schatze, emeritního profesora církevních dějin na Philosophisch-Theologische Hochschule st. Georgie ve Frankfurtu nad Mohanem, který v roce 2008 poprvé vydává *Všeobecné koncily. Ohniska církevních dějin*. Profesor Schatz má k dispozici poznatky dalších více než čtyřiceti let, které věda v oblasti zkoumání dějin koncilů získala. Navíc svoji knihu nepíše v časové tísni, takřka v předvečer koncilu nového, což se v ní také odráží.

Schatz stejně jako Jedin předkládá ucelený přehled dějin koncilů. Na rozdíl od svého kolegy a předchůdce, který se zaměřuje na vysvětlení pojmů koncil, synoda apod. zvláště z hlediska *Kodexu kanonického práva*, Schatz hledá především odpověď na otázku, zda lze všechny koncily považovat za ekumenické. Koncily se zabývá především z hlediska jejich ekumenicity. Pojem ekumenický definuje jako všeobecný, tedy světový (s. 6–9), ekumenicitu koncilů se však zároveň snaží

1 Viz například dílo ruského církevního historika Antona Kartaševa *Vselenskije sobory*, příspěvek v časopise *Alfa i Omega* Iz istoriji vselenskich soborov.

2 Srov. *Malé dějiny koncilů,* Praha: Česká Katolická Charita, 1990, s. 145. Česky kniha vyšla v překladu dr. Karla Dolisty.

vidět i očima církví protestantských a církve pravoslavné, čímž potvrzuje i současné chápání ekumenicity jako dialogu s ostatními křesťanskými církvemi (s. 14). Nechybí ani kritéria koncilů: přijetí a uznání celou církví, včetně pravoslavných (s. 9), svolání, potvrzení a vedení papežem, pozvání biskupů (s. 7).

Koncily stejně jako Jedin rozděluje do tří skupin. Schatz se ale podrobněji věnuje i dobovým okolnostem a technicko-ekonomickým možnostem realizace koncilů i účasti na nich. Specifický rys každé skupiny koncilů se promítá i v jejím názvu. Do první spadají císařské koncily. Svolával je a financoval císař. Účastníky byli vzhledem ke vzdálenostem mezi místem konání a působištěm otců zpravidla biskupové Východu, Západ zastupovali v malé míře papežští legáti (srov. s. 10–11). Druhou skupinu tvoří středověké koncily západního křesťanstva, jež pořádala pouze západní církev a které již svolával papež. S výjimkou Florentského unijního koncilu se jich účastní západní církev. Také se zde projevují reformační tendence, které vyústily ve vznik protestantských církví a jejich oddělení se od církve katolické (srov. s. 11–12). Poslední, třetí skupinou jsou koncily novodobé katolické konfesní církve, jimiž katolická církev reaguje na již oddělené reformační církve a hledá cestu k nim i k církvím křesťanského Východu (srov. s. 12–13). Odtud je patrné, že ekumenický ve významu všeobecný nijak nevylučuje, ale naopak obsahuje konfesní rozdíly.

Počátku instituce koncilu Schatz věnuje celou samostatnou kapitolu. Vedle podrobnějšího dějinného vývoje od provinčních synod ke koncilu na rozdíl od Jedina věnuje pozornost zrodu koncilu jako autority. Vychází ze skutečnosti, že církev se už časově vzdalovala době života apoštolů, kteří měli přímou zkušenost s Ježíšovým působením, a proto potřebovala upevnit pravdy víry, kterým církev vždy věřila. Od druhého století se proto začaly scházet synody, které měly zpočátku místní a později nadregionální charakter (s. 14). Závěry těchto synod bylo nutné tlumočit ostatním církevním obcím (s. 15nn). Provinciální synody prvních staletí, jimž náležela věroučná rozhodnutí proti herezím, položily jak základ církevního zákonodárství, hierarchické kontroly voleb biskupů, tak i shromáždění církevních koncilů (s. 18).

Zbývající část knihy je věnována samotným koncilům. Schatz se systematicky drží klasifikace císařské, středověké a konfesní koncily. Dodržuje časovou chronologii od prvních koncilů až po poslední, II. vatikánský. Jednotlivé koncily zároveň řadí do komplexních celků. V jejich názvech se výstižně odráží téma samotných koncilů (viz například: „Nikája, její recepce a zápas o tributární dogma“, s. 20nn; „Za jednotu a reformu církve. Koncily 15. století“, s. 114 nn; „Koncil a konfesionalizace: Tridentinum [1545–1563]“, s. 156nn; „Koncil a princip autority. I. Vatikánum [1869–1870], s. 205nn; „‚Koncil aggiornamento.‘ II. vatikánský koncil [1962–1965]“, s. 252nn) nebo dobové okolnosti („Pouze Nikája? Od Efezu k Chalkedonu“, s. 42nn; „Patriarcháty, zemské církve a křehká jednota: Starocírkevní koncily po Chalkedonu“, s. 64nn; „Papežské koncily vrcholného středověku“, s. 93nn). Autor dodržuje stejný postup i při tematickém členění koncilů na kapitoly a podkapitoly.

Schatz dodržuje jednotné schéma i ve své prezentaci koncilů. Nejdříve předkládá dobové okolnosti svolání konkrétního koncilu, poté jeho ústřední téma, následně recepci, nezastírá ani problémy a krize.

V autorově přístupu k jednotlivým koncilům registrujeme následující linie:
1) Situace ve světě. Koncily byly často svolávány na neutrální půdě, kde bylo relativně zaručeno

bezpečí účastníků v době probíhajících válek či konfliktů mezi jednotlivými zeměmi.
2) Vztah mezi církví a světskou mocí zejména v době prvního tisíciletí, kdy koncily svolával a financoval císař (srov. s. 7–8); papežské koncily vrcholného středověku, například první Lyonský koncil, na kterém byli papež s císařem v opozici (srov. s. 104–156), a v neposlední řadě i Tridentský koncil, koncil, v jehož době volbu biskupů neovlivňovaly pastorační důvody, ale majetek (srov. např. s. 158nn).
3) Vztahy uvnitř církve, konkrétně mezi papežem a biskupem, v době, kdy se řešila otázka, zda papež má mít moc absolutní, nebo korigovanou episkopátem, což je patrné zejména u koncilů, které probíhaly během 15. století (srov. oddíl „Za reformu a jednotu církve. Koncily 15. století", s. 114–155) a také v době I. vatikánského koncilu (viz „Koncil a princip autority. I. Vatikánum [1869–1870], s. 205–251).

Odtud je patrná Schatzova schopnost vystihnout podstatu věci a také použití induktivní metody. Užívá i analýzu, ponejvíce v úvodních kapitolách „Které koncily jsou ekumenické" a „Počátek instituce koncilu" (s. 6–20). Nevyhýbá se ani srovnávání, které je nejpatrnější při rozboru nejnovějšího, II. vatikánského koncilu, jenž zdědil vlivy modernismu, osvícenství, konfesních bojů a po I. vatikánském koncilu i způsob průběhu (srov. s. 259nn).

Pozitivní je i autorova empatie vůči takovým okolnostem jako klimatické podmínky (horko) či nevyhovující akustika v bazilice sv. Petra v Římě, které ovlivňovaly průběh a atmosféru samotného jednání během I. vatikánského koncilu (srov. s. 214nn). Schatz i tímto ukazuje, že i přes maximální snahu život putující církve budují lidé.

Oceňujeme i maximální snahu autora o objektivní pohled na situaci. Otevřeně přiznává chyby, jichž se dopouštěla samotná církev, například vyčkávací taktika ze strany papeže před svoláním Basilejského koncilu, což vedlo k odtržení reformačních proudů od církve katolické a k založení protestantských církví (srov. s. 140nn), vnucení unie namísto teologického dialogu s pravoslavím během 2. koncilu v Lyonu (srov. s. 108), velmi nízká vzdělanost kněží, zanedbávání kázání (srov. s. 112), volný životní styl, který se naprosto neslučoval se závazky kněžského stavu, přílišné utajování informací o průběhu koncilu v době existence tisku, jež vedlo ke spekulacím a nedorozuměním (srov. s. 224–225).

Schatzův respekt vůči odlišnostem světa křesťanského Východu a Západu, který dokazuje zejména tvrzením, že během Florentské unie, jejímž tématem byla i otázka Filioque, se scholastické sylogismy západní církve míjely s myšlenkovým světem pravoslaví (srov. s. 146), i otevřeným sdělením skutečnosti, že časová tíseň donutila obě strany přiblížit se k hranici vlastních možností (srov. s. 148). Tímto vyjadřuje rovnocennost a důstojnost křesťanského Východu a Západu.

Nemalým přínosem knihy je i její srozumitelný jazyk, na čemž mají zásluhu i překladatelé do češtiny. Jmenný rejstřík (s. 326–331) usnadňuje orientaci v textu. Odkazy přímo v poznámkách pod čarou v textu čtenáři umožní najít další prameny ke konkrétnímu tématu, jímž by se rád zabýval do větší hloubky.

Vzhledem k tomu, že dílo je určené i čtenářům se zájmem o teologii a historii (str. 5), uvítali bychom, kdyby překladatelé dali přednost českým výrazům před cizími (např. namísto „afinitní" „podobný/příbuzný", namísto „ambivalence" „rozporuplnost/dvojakost/nejednoznačnost" [srov. s. 317], namísto „unanimita" „jednomyslnost/shoda" [s. 383], namísto „infalibilita" „neomylnost"

[s. 149]) . Pro češtinu není běžné použití středníku jako oddělovacího znaku v souvětích. Dlouhá souvětí by proto bylo vhodnější rozdělit do kratších větných celků.

Vhodná by byla také chronologická srovnávací tabulka papežů, koncilů, klíčových událostí nejen církevních dějin, která by čtenáře snadněji nasměrovala ke konkrétní etapě života církve a nastínila mu rovněž období předcházející i následující.

Schatzova kniha *Všeobecné koncily. Ohniska církevních dějin* je velmi inspirativní a neztrácí na aktuálnosti:

1) Autor velmi srozumitelně představuje základní dogmata katolické církve, a může tak probudit zájem například o historii jednotlivých dogmat i bližší poznání všech pravd víry.
2) Dílo může podnítit i k bližšímu studiu dějin lidského myšlení, zejména doby koncilů prvního tisíciletí, kdy se formovala základní dogmata reagující na hereze. Neměnná víra církve se setkala s dědictvím antické vzdělanosti, jejími filosofickými termíny, které posloužily jako základ pro srozumitelné předávání dogmat a pravd víry (srov. s. 20–63).
3) Díky pasážím o roli tisku a médií během I. a II. vatikánského koncilu si lze více uvědomit roli informací a slova v našich životech a podle toho s nimi zacházet (srov. s. 224–226; 264–270).
4) Církev a její vztah k mocným tohoto světa je vděčným tématem médií. Na rozdíl od současného mediálního obrazu církve jako přisluhovačky mocných Schatzova kniha ukazuje, že církev byla pro panovníky v prvé řadě útočištěm a v době hrozby válečného konfliktu pomocnicí k uchování míru (srov. s. 20–87). Z knihy je také patrné, že církev při koncilních jednáních vždy reagovala na situaci dobového světa. I její zdánlivá odloučenost od světa, prezentovaná v současnosti jako pohrdání světem, byla ve skutečnosti poctivou snahou být záchytným bodem a jistotou zejména v době osvícenství, racionalismu, liberalismu a dalších myšlenkových proudů, které se kumulovaly především v 19. století (srov. s. 205nn).
5) Pojem „ekumenický“ v současné době chápeme jako dialog mezi konfesemi křesťanského náboženství. Výraz „všeobecný“ zahrnuje i tehdy známý svět a především dostupnost místa konání koncilu, což ve starověku mělo podstatný vliv na složení účastníků. Tyto nuance proto otevírají a nabízí badatelům otázku, zda koncily a unie, kde už byly jasně vyprofilovány rozdílné konfese, neřadit mezi ekumenické a první koncily, před rozdělením církve, neklasifikovat jako všeobecné.

Schatzovo dílo *Všeobecné koncily. Ohniska církevních dějin* proto doporučujeme nejen jako kvalitní četbu pro získání všeobecného přehledu o církvi a klíčových meznících její historie, ale i jako příručku či další učebnici církevních i profánních dějin.

Petra Otýpková
(TF JU, Petra.Otypkova@centrum.cz)

Caritas et veritas

Časopis pro reflexi křesťanských souvislostí v sociálních a humanitních oborech

Cílem časopisu je publikovat původní odborné a populární články specialistů pracujících v těchto oblastech a představovat důstojnou platformu pro komunikaci o interakci v uvedených směrech. Časopis je zařazen do databáze Scopus a do Seznamu recenzovaných neimpaktovaných periodik vydávaných v České republice.

Časopis Caritas et veritas se v rámci svého zaměření na křesťanské souvislosti v humanitních a sociálních oborech věnuje zejména praktickým otázkám spojeným s etikou, pomáhajícími profesemi a pedagogikou. Proto je záměrem redakce zachovat celý časopis dobře přístupný pro odborníky z praxe v Česku a na Slovensku. Odborné a popularizační části časopisu, stejně jako recenze na česky a slovensky vydané publikace, proto vycházejí v češtině. Zároveň redakce usiluje o to, aby odborné studie publikované v časopise zohledňovaly mezinárodní diskurz a byly pro něj přístupné. Editorial a vědecké studie proto vycházejí také v anglickém překladu, resp. odborné studie napsané původně v angličtině nebo jiném světovém jazyce jsou takto i publikovány.

vydavatel:
Teologická fakulta
Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích
číslo a ročník: 1 (2016)
předplatné: zdarma, volně přístupné

kontaktní adresa:
Caritas et veritas
Teologická fakulta JU
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Tel. +420 387 773 501
Fax +420 386 354 994
e-mail: stastl00@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

objednávky pro zasílání mailem:
stastl00@tf.jcu.cz

design a layout:
Tomáš Tupý, České Budějovice

ISSN 1805-0948

redakční rada:
Doc. ThDr. Jindřich Halama, ETF UK, Praha
Msgr. ThLic. Tomáš Holub, Th.D., Generální sekretář ČBK, Praha
Doc. Pavel Hošek, Th.D., ETF UK, Praha
Assoc. Prof. Dr. Tadeusz Kamiński, Faculty of History and Social Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
Doc. Michal Kaplánek, Th.D., TF JU, České Budějovice
Prof. Dr. Stephanie Klein, Faculty of Theology, University of Lucerne, Switzerland
ThLic. Jaroslav Lorman, Th.D., KTF UK, Praha
Michael Martinek, Th.D., ETF UK, Praha
Prof. Dr. Hans Mendl, University of Passau, Faculty of Arts and Humanities, Department of Catholic Theology, Germany
PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D., TF JU, České Budějovice
Doc. PhDr. Pavel Navrátil, Ph.D., FSS MU, Brno
PhDr. Mirka Nečasová, Ph.D., FSS MU, Brno
Doc. Michal Opatrný, Dr. theol., TF JU, České Budějovice
Prof. Dr. Wieslaw Przygoda, Faculty of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
Doc. Dr. Rudolf Smahel, Th.D., CMTF UP, Olomouc
Prof. PhDr. Vladimír Smékal, CSc., FF MU, Brno
Mgr. Monika Ulrichová, Ph.D., PF UHK, Hradec Králové
Assoc. Prof. Dr. János Wildmann, John Wesley Theological College Budapest, Hungary

redakce:

šéfredaktor
PhDr. Roman Míčka, Th.D., Ph.D.
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU
mickar@tf.jcu.cz
+420 389 033 533
č. dv. 4.46

předseda redakční rady
doc. Michal Opatrný, Dr. theol.
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU
mopatrny@tf.jcu.cz
+420 389 033 530
č. dv. 4.50

redaktor
Mgr. Kateřina Brichcínová, Th.D.
Katedra teologických věd TF JU
katka.brichcin@seznam.cz
+420 389 033 528
č. dv. 205

editor
Mgr. et Mgr. Jana Maryšková
Katedra etiky, psychologie a charitativní práce TF JU
marysj00@tf.jcu.cz
+420 389 033 526
č. dv. 4.16

Překlady z anglického jazyka a do anglického jazyka
Mgr. Světla Hanke Jarošová

Caritas et veritas,

A journal for Christian reflections in the context of the social sciences and the humanities

The aim of this journal is to publish original scholarly and popular articles written by specialists working in these areas and to provide an effective platform for communication regarding the interaction between these fields of study. The journal is listed in the database Scopus and is on the list of peer-reviewed non-impacted periodicals published in the Czech Republic.

Within its orientation on Christian reflections in the context of the social sciences and the humanities the journal Caritas et veritas is devoted primarily to practical matters related to ethics, the assisting professions and pedagogy. That is why it is the editorial board's aim to keep the entire journal easily accessible for practitioners in the Czech Republic and Slovakia. The scholarly and popular sections of the journal as well as reviews of publications in the Czech and Slovak languages are therefore published in Czech. At the same time the editorial board strives to ensure that the scholarly studies published in the journal take account of international discourse and are accessible to it. The editorial and scholarly studies are therefore published also in English translations, while scholarly studies written originally in English or another world language are also published in this way.

publisher
Faculty of Theology
University of South Bohemia
České Budějovice
issue & year: 1 (2016)
price: free of charge, open access

contact address:
Caritas et veritas
Faculty of Theology
University of South Bohemia
České Budějovice
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
Tel. +420 387 773 501
Fax +420 386 354 994
e-mail: stastl00@tf.jcu.cz
www.caritasetveritas.cz

orders for email delivery:
stastl00@tf.jcu.cz

design and layout:
Tomáš Tupý, České Budějovice

ISSN 1805-0948

editorial board:
Assoc. Prof. Jindřich Halama, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Czech Republic
Msgr. Dr. Tomáš Holub, Secretary General of Czech Bishops´ Conference, Czech Republic
Assoc. Prof. Dr. Pavel Hošek, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Czech Republic
Assoc. Prof. Dr. Tadeusz Kamiński, Faculty of History and Social Sciences, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland
Assoc. Prof. Dr. Michal Kaplánek, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Czech Republic
Prof. Dr. Stephanie Klein, Faculty of Theology, University of Lucerne, Switzerland
Dr. Jaroslav Lorman, Catholic Theological Faculty, Charles University of Prague, Czech Republic
Dr. Michael Martinek, Protestant Theological Faculty, Charles University of Prague, Czech Republic
Prof. Dr. Hans Mendl, University of Passau, Faculty of Arts and Humanities, Department of Catholic Theology, Germany
Dr. Roman Míčka, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Czech Republic
Assoc. Prof. Dr. Pavel Navrátil, Faculty of Social Studies, Masaryk University, Brno, Czech Republic
Dr. Mirka Nečasová, Faculty of Social Studies, Masaryk University, Brno, Czech Republic
Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný, Faculty of Theology, University of South Bohemia, České Budějovice, Czech Republic
Prof. Dr. Wieslaw Przygoda, Faculty of Theology, The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
Assoc. Prof. Dr. Rudolf Smahel, Sts Cyril and Methodius Faculty of Theology, Palacký University, Olomouc, Czech Republic
Prof. Dr. Vladimír Smékal, Faculty of Arts, Masaryk University, Brno, Czech Republic
Dr. Monika Ulrichová, Faculty of Education, University of Hradec Králové, Czech Republic
Assoc. Prof. Dr. János Wildmann, John Wesley Theological College Budapest, Hungary

editorial staff:

editor in chief
Dr. Roman Míčka
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
mickar@tf.jcu.cz
+420 389 033 533

chairman of the editorial board
Assoc. Prof. Dr. Michal Opatrný
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
mopatrny@tf.jcu.cz
+420 389 033 530

editor
Dr. Kateřina Brichcínová
Department of Theological Disciplines
katka.brichcin@seznam.cz
+420 389 033 528

editor
Jana Maryšková M.Sc.
Department of Ethics, Psychology and Charity Work
marysj00@tf.jcu.cz
+420 389 033 526

Translations from and to the English language
Světla Hanke Jarošová M.Sc.