

JIŘÍ HANUŠ

KONCILNÍ ZMĚNY V ČESKÉM PROSTŘEDÍ. ÚVODNÍ POZNÁMKY O MOŽNOSTECH REFORMY MÍSTNÍ KATOLICKÉ CÍRKVE*

Abstract:

The paper deals with the religious situation in Czechoslovakia in the 1960's and the possible applications of council changes within the so-called Prague Spring.

Key words:

Second Vatican Council, Czechoslovakia, the 1960's.

Druhý vatikánský koncil jako ostatně jakýkoli koncil či synoda v bohaté historii církve, jeho průběh i následné interpretace jsou tématem církevních dějin par excellence. Ale to nejen církevních dějin v klasickém slova smyslu, tj. dějin založených na teologických a případně i teologicky konfesních výkladech. Jedná se o vynikající téma pro dějiny křesťanství, jeho ideologie a jeho institucí v nejobecnější politické, sociální a kulturní rovině historického výkladu.¹ K tomuto druhu výkladu se ostatně hlásí tento text.

* Vychází jako výstup projektu P 405/10/J060; Náboženské kultury ve střední Evropě v 16. a 20. století.

¹ Je nemožné shrnout v tomto textu byť jen nejnovější zpracování koncilu nebo dílčích otázek, neboť se celosvětově jedná o stovky položek. Podívejme se tudíž například pouze na to, co zásadního bylo vydáno v německém jazykovém prostoru za poslední tři roky: znovu (v 35. vydání /!sic!/) bylo vydáno dílo: R a h n e r , Karl – Vorgrimmler: *Kleines Konzilskompendium* (Herder, Freiburg i. Br. 2008), ve druhém vydání vyšel sborník: *Kleines ABC des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Hg. P. Ch. Düren, Augsburg 2010, a mnoho dalších obecnějších i dílčích výkladů a analýz (Manfred Plate, Giuseppe Alberigo – Klaus Wittstadt, Otto Hermann Pesch, Michael Bredeck, Ralf van Bühren a další). Posledně jmenovaný vydal například velmi zajímavou pu-

Téma je zajímavé zejména z hlediska institucionální změny, jejich možností a hranic. Církev je totiž v „moderní“ optice často nahlížena jakožto „nemoderní“ instituce, v podstatě neschopná významnějších změn. Tato optika je ovšem zavádějící, a to z několika důvodů. Za prvé je možné doložit výrazné proměny na úrovni církevních institucí (organizační řád, růst či naopak omezení struktur), ale i na úrovni ideové (Druhý Vatikán je v tomto směru dobrým příkladem, ale týká se to koncilů všeobecně, i když samozřejmě každého v jiné míře). Za druhé je tato optika reduktivní v tom smyslu, že neuvažuje o církvi jako organizaci, která se v moderní době může modernizovat „proti moderně“, že tudíž její probíhající modernizace má „opačné znaménko“ – což ovšem v žádném případě neznamená, že by na mnoha úrovních neprobíhala. Negativní reakce na modernu neznamená vždy „nemodernost“. A za třetí se často zapomíná na skutečnost, že církev je mnohotvárná a rozmanitá entita, složená z mnoha dílčích organizačních typů (kurie, biskupství, farnosti, řády, kongregace, bratrstva, laická sdružení apod.), která mají své vlastní úkoly a dynamiku. V moderní době je možné uvést zajímavý příklad jezuitského řádu, který prošel mnoha proměnami, které nejsou převoditelné na jednoho „církevního jmenovatele“ a který může být vzorem vnitrocírkevní instituce, která se někdy vyvíjí jiným tempem a jiným směrem než celek.²

Významná je též otázka po charakteru změn, případě toho, co bychom označili jako modernizační proces.³ Mohli bychom hovořit o problému kon-

blikaci s názvem *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. In: *Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen*. Paderborn 2008. V pokoncilním období vznikla též řada institucí, jejichž cílem je archivovat dokumenty vztahující se ke koncilu a publikovat nová bádání. Jednou z takových institucí v Evropě je Centre for the Study of the Second Vatican Council, které funguje na půdě Katolieke Universiteit Leuven (jeho vedoucím je prof. Mathijs Lamberigts).

2 Výstižným příkladem, jakým prošel jezuitský řád v nedávné (koncilní a pokoncilní) době, jsou akcenty a priority za generalátu Pedra Arrupeho (1907–1991), zaměřené na sociální spravedlnost a opci pro chudé. Tato preference se logicky uplatňuje zejména v latinskoamerických komunitách SJ a má již své tragické mučedníky (vražda šesti jezuitských kněží z listopadu 1989 v San Salvadoru).

3 Je podstatné, co rozumět pod výrazem „moderna“. Faktem zůstává, že v koncilním i pokoncilním období se jím rozuměla celá řada skutečností – vývoj institucí, včetně státních, od osvěcenství, životní styl, vzory chování, určitá forma vědomí. Tu lze společně s Karlem Skalickým vymezit těmito rysy: racionalitou, komponencialitou (skutečnost je postihována jako složená z nezávislých a odlučitelných součástí, mnohovztažností (složitostí dění), vyrobiteľností (skutečnost je „vyrobiteľný“ problém), pluralitou, progresivitou (maximalizací výsledků a výnosů činnosti), funkčností a výkonností. To je však jen „teorie“, i když užitečná. Jednotlivé koncilní dokumenty například reagují na různé podoby „moderny“. Srov. S k a l i c k ý, Karel: *Zápasy o zítřek aneb Quo Vadis Ecclesia*. Rychnov nad Kněžnou 2000, s. 45–46.

tinuity a diskontinuity vývoje, tak jako je to v historiografii běžné. (Mluví se aktuálně například o kontinuitě francouzské a ruské revoluce v souvislosti se zásadními změnami v revoluční a porevoluční době.) Pro církevní prostředí platí dvě rozdílná pravidla: na jedné straně samotná církevní instituce se explicitně hlásí k principu kontinuity – to je zřejmé například z každého biskupského okružního listu, v němž se určitý biskup odvolává na slova i dílo svého předchůdce. Na druhé straně lze prokázat, že některé změny jsou natolik závažné a „revoluční“, že návaznost může být pouze proklamativní, případně že se může jednat o svého druhu „politikum“.⁴ Ve skutečnosti se církev zřejmě „modernizuje“ i v zásadě diskontinuitně, a to v tom smyslu, že její vrcholní představitelé mohou popřít a zvrátit dosavadní trend vývoje.⁵

To samozřejmě souvisí s termínem „reforma“. Tento pojem je užíván dlouhodobě pro specifický příklad „diskontinuity v celkové kontinuitě“, přičemž se dá říci, že pro církev platí, že vzory pro její reformu se spíše nacházejí v její minulosti (Nový zákon, nauka a tzv. apoštolských otců, kázeň a liturgické formy v prvních staletích křesťanských dějin, popřípadě -vzhledem k nauce – v prvním tisíciletí) než v případné formulaci konceptů, které by formulovaly nové ideje a životní formy vzhledem k budoucnosti

⁴ Příklad uvádí O. H. Pesch: v roce 1962 se modlil jistý kardinál starou velkopáteční modlitbu „za věrolomné Židy“. Přítomný papež Jan XXIII. kardinála přerušil a přikázal mu modlitbou novou, reformovanou. Jedná se evidentně o významný detail, neboť nešlo o nic menšího než o vyjádření celkového vztahu křesťanství k židovství – v kontextu vztahu k nekřesťanským náboženstvím a rovněž v kontextu ke křesťanskému antisemitismu, který se pokusil Druhý Vatikán eliminovat (Srov. P e s c h , Otto Hermann: *Druhý vatikánský koncil*. Praha 1996, s. 281). Druhým příkladem, typickým pro svolavatele koncilu Jana XIII., který vypovídá o sebecpohpení koncilních změn, je řeč tohoto papeže s názvem *Gaudet Mater Ecclesia* z 11. října 1962, který byl dnem zahajovacím. Papež v ní pronesl: „Je zapotřebí, aby tato jistá a neměnná nauka, jež musí být věrně zachována, byla prohlubována a předkládána způsobem, jež odpovídá požadavkům naší doby. Jedna věc je totiž sám poklad víry (depositum fidei) čili pravdy obsažené v naší nauce, a druhá věc je forma, kterou tyto pravdy jsou vyjádřeny, ovšem při zachování stejného smyslu a stejného dosahu. Této formě dlužno přikládat velkou důležitost a bude-li nutné, bude zapotřebí se trpělivě snažit o její vypracování. (Srov. S k a l i c k ý , Karel: *Ekumenismus na Druhém vatikánském koncilu*. Kostelní Vydří 1997, s. 66.)

⁵ Vhodným příkladem je diskuse o náboženské svobodě na Druhém vatikánském koncilu. Její odpůrci argumentovali (postaru) tak, že jenom pravdě je možné přiznat všechna práva, bludu žádná práva nepřísluší. V zásadě byli pro toleranci, ale ne pro náboženskou svobodu. Katolická církev se ale jako celek připojila k těm, kteří argumentovali tím, že subjektem práv (i povinností) není pravda, ale pouze a výhradně lidská osoba. Dodnes je toto pojetí sice kritizováno pro údajnou „relativizaci pravdy“, základní obrat však byl v této otázce učiněn. Srov. Skalický, K.: *Zápasy o zítřek*, s. 116.

bez ohledu na historii a stávající stav. V tomto smyslu je chápání případných reforem skutečně spíše premoderní, ovšemže s jednou výhradou: církev svou naukou, vyjádřenou například ve vyznáních víry, je determinována nejen svou minulostí (ústřední událost křesťanství, totiž Boží vtělení, se podle církevní nauky odehrálo v čase a prostoru), ale jistou více či méně uvědomělou „nehotovostí“ vlastních institucí, protože podle klíčového náboženského přesvědčení křesťanů patří církev ke stvořeným skutečnostem, které budou zásadně proměněny na konci věků, v eschatonu. Při úvahách o církevních reformách, zvláště v moderní době, tuto skutečnost i její teologické konsekvence je třeba vzít velmi odpovědně, neboť se na ni ostatně mnozí reformátoři sami odvolávají.

Druhý vatikánský koncil je v obecném povědomí velmi často spojován s reformním úsilím, zásadní otázka však zní, o jaké reformy předně šlo, respektive jaká byla hlavní koncilní témata. Za prvé: koncil se sám chápal v prvé řadě jako pastorační, nikoli dogmatický, jakkoli jeho dokumenty mají i naukový charakter a zavazují jednotlivé křesťany k jejich naplňování. Za druhé: to, čím koncil zaujal nejen pořadatele, účastníky, ale i pozorovatele (včetně nevěřících), byla určitá otevřenost při formulování jednotlivých závěrů. Zdá se, že předem byly sice věci předchystány a formulovány, sněm však jednal s určitými výjimkami jako svobodný orgán, který se sice pohybuje v jistých předem daných hranicích (papežovo rozhodnutí, ohled na situaci církevní i politickou), to však neznamenalo, že by se nestalo mnoho nového, ba neočekávaného. Takřka všechny komentáře a analýzy koncilu se vyjadřují shodně – koncil byl založen na výměně názorů, na (často vzrušených) debatách, na boji mezi jednotlivými frakcemi, na taktizování, na kuloárních jednáních, na formulaci předkoncilně nejednaných otázek. To znamená, že sněm měl svou vlastní dynamiku a v nejednom ohledu připomínal parlament demokratické země při přijímání důležitého zákona, například ústavního. Za třetí: klíčová témata jsou samozřejmě formulována v dokumentech koncilu, i ta však mohou být rozdílně interpretována. Zdá se však, že se sněmovním otcům a jejich poradcům podařilo zdůraznit za během koncilního procesu tyto tři klíčové reformní akcenty: a) církev se chápe jako jednota božího lidu, nikoli pouze hierarchickou institucí, není přitom institucí dokonalou, tvoří pouze součást lidské rodiny (tedy aspekt eklesiologický, z něhož vyplývají důsledky uvnitř i vně církve); b) církev má zájem o tom, co se děje v moderním světě, apriorně neodmítá postosvícenský vývoj, není pouze v obranné pozici, i když samozřejmě si ponechává diferencující a kritický soud. V jistém smyslu tedy můžeme mluvit o opatrném přijetí moderny včetně jejích ideových trendů; c) církev usiluje o sjednocení všech křesťanů, i když dopředu nedává instrukce, jak má ke sjednocení dojít – současně také formulováním nauky o hodnotách

„posvěcení a pravdy“ přítomných i mimo církev otvírá možnosti dialogu s nekřesťanskými náboženstvími a dalšími hnutími náboženskými i nenáboženskými (aktuálně s marxismem a jeho stoupenci).⁶ Přínejmenším tyto tři rysy můžeme vyhodnotit jako „reformě-revoluční“, neboť skutečně mění předcházející priority.

Koho a jak se týkal Druhý Vatikán československé společnosti?

Je zapotřebí začít několika poznámkami, které budou mít spíše než teoretický charakter povahu uvedení do „zápletky“. Předně: v textu mluvíme sice především o českém prostředí, nelze však opominout významnou skutečnost, že tímto výrazem rozumíme milieu v rámci tehdejšího Československa. Slovenské realie sice občas zmíníme, o jejich specifčnosti – zvláště v církevní oblasti – však nemůže být pochyb. Dále: Druhý vatikánský koncil byl událostí, která se v Československu ani nechystala, ani v něm neprobíhala, pouze se ho do značné míry týkala.⁷ Událostí ovšem nemíníme nějaké jsoucno, ale spíše – podle Paula Veyna – protínání možných itinerářů, tedy „rozčlenění, která svobodně vytváříme ve skutečnosti, agregáty procesů, jichž se činně či trpně účastní interagující substance, lidé a věci“⁸. Hlavním úkolem aktuálního výzkumu by měl být právě výklad výše užitého slovesa *týkala*, jeho obsah a rozsah. Koho a do jaké míry se týkaly změny v církvi, s jakými konsekvencemi proběhly proměny, které bezpochyby koncil do českého prostředí přinesl, a jak byly tyto proměny trvalé. Na tomto místě je možné předeslat, že časově je koncilní dění v Československu možné sledovat v rozpětí let 1960–1971, tedy v období, jehož vrchol je nejen z hlediska politického a společenského, ale též církevního v letech 1968–1969, v obrodném procesu Pražského jara. To samozřejmě může při výkladu způsobit ne jeden metodologický problém, ba zmatek. I když se omezíme na církevní prostředí, je zřejmé, že se v něm budou koncilní i společenské události propojovat, a někdy dokonce zaměňovat. Dá se předběžně vyslovit i teze, že díky této celospolečenské atmosféře uvolnění byl určitým způsobem koncil interpretován.

⁶ Celkové hodnocení koncilu viz S c h a t z , Klaus: *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, s. 263nn.

⁷ Úvod do problematiky srov. F i a l a , Petr – H a n u š , Jiří: *Koncil a česká společnost. Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě*. Brno 2000. Těž: *Ve znamení naděje. Proměny teologie a církve po II. vatikánském koncilu*. Ed. J. Hanuš. Brno 1997.

⁸ V e y n e , Paul: *Jak se píšou dějiny*. Červený Kostelec 2010, s. 55.

Československo bylo v polovině šedesátých let, kdy se koncil ve Vatikánu konal, po stránce církevní a náboženské ve velmi nestandardní situaci. Komunistická moc, která se prezentovala jako explicitě a zpočátku i bojovně ateistická, se již v šedesátých letech smířila s tím, že církve a náboženské jevy rychle nevyumizí a že tomu nepomůže ani tvrdé pronásledování. Státní moci pod vedením KSČ se sice podařilo církve do značné míry paralyzovat, od začátku šedesátých let však bylo i komunistům angažovaným v protináboženském boji stále jasnější, že sice různé konfese mají různá specifika a některé z nich se dají získat pro vstřícnější politiku vzhledem k režimu (například národní Církev československá⁹), celkově je však křesťanství jen těžko vykořenitelný fenomén. Aplikování marxistické poučky o mizení náboženství v důsledku likvidace jeho sociálně-ideových předpokladů se ukázalo jako problematické – podobně jako tvrdé represe. Československo, jakkoli vnějškově ateizované, zůstávalo v podstatě zemí s převážnou většinou katolického obyvatelstva, i když katolicismus utrpěl těžké ztráty nejen v důsledku tvrdých anticírkevních zásahů na přelomu čtyřicátých a padesátých let, ale ztráty v důsledku specifického historického vývoje od konce 19. století. Ten byl totiž ve znamení odloučení „národního“ a „katolického“ tábora a silného liberálního a socialistického antiklerikalismu, pod nímž se rozumělo jakékoli zasahování církve a její nauky do společenského organismu. Komunisté sice na tento antiklerikalismus úspěšně navázali (podobně jako například v Rumunsku),¹⁰ na druhé straně jejich radikální antikřesťanský postoj narazil na své hranice.

Zvláštnost postavení římskokatolické církve v Československu a její vztah k reformám byl dán dvěma rozpornými skutečnostmi: na jedné straně snahou zakonzervovat tradice, snahou ubránit základní křesťanské a katolické hodnoty, například bohoslužebný řád, kterou provázal neobyčejně silný pocit vázanosti na zahraniční vedení církve, reprezentované zejména osobností papeže. Na druhé straně tu ovšem byl podobně silný pocit, že církve reformy nutně potřebuje: tento dojem byl paradoxně umocněn tím, že se významné osobnosti církve nedobrovolně sešly v padesátých letech ve vězeních a koncentračních táborech, kde dokonce mohly nutné změny plánovat. Pro tyto skupiny vězňených biskupů, kněží, řeholníků i laiků se nakonec jevily jako podstatné motivy ke změnám, které se daly pozorovat i ve svobodnějších zemích: potřeba větší svobody pro teologické a filozofické bádání, ocenění pozitivních aspektů moderny, otevřenost církve pro

⁹ Srov. důkladné mapování tohoto problému z pera Jaroslava Hrdličky, např. Hrdlička, Jaroslav: *Život a dílo prof. Františka Kováře. Život patriarchy a učence*. Brno 2007; Týž : *Patriarcha dr. Miroslav Novák. Život mezi svastikou a rudou hvězdou*. Brno 2010.

¹⁰ Srov. M a i e r , Hans: *Politická náboženství*. Brno 1999, s. 45.

společenské záležitosti i pro ekumenu, nutnost reformy v liturgické oblasti a podobně.¹¹ Tak se „koncilní přípravy“ vlastně jistým způsobem odehrávaly i za zdmí československých žalářů, nejen v rezidencích a kláštorech demokratického světa, i když tyto přípravy měly zcela zvláštní podobu a atmosféru. První uvedená skutečnost – totiž potřeba bránit základní křesťanské hodnoty – šla do určitého protipohybu k reformní mentalitě, což se projevilo například při zakládání Díla koncilové obnovy v roce 1968 a v rozporech, které koncilní hnutí vyvolalo. „Tříbení duchů“ bylo navíc umocněno specifickými podmínkami, existencí skryté církve, kolaborantskými kněžskými organizacemi, malou proorganizovaností církevní instituce, chybějícím biskupským vedením a podobně.

Druhý vatikánský koncil se prezentoval jako koncil obnovy v několikerém slova smyslu, což v Československu muselo přinejmenším v části katolického prostředí pozitivně rezonovat a do určité míry souviselo i se začínajícím celospolečenským uvědomováním si potřebnosti reformy v politické, hospodářské i ideové oblasti. Týkalo se to především určité části komunity církevních intelektuálů, umělců, spisovatelů blízkých křesťanství. Jak jsme již konstatovali, v jistém smyslu by se dalo říci, že koncilní myšlenky se dostaly do českého prostředí takřkajíc „na zavolanou“, koncil korespondoval s děním celospolečenským. I jeho velmi omezená a částečná recepce měnila nejen prostředí katolické církve, ale i postoj ostatních církví a nakonec i některých dalších společenských skupin – včetně těch, které se prezentovaly jako socialistické nebo různým formám socialismu přející. V první řadě však koncil dokázal proměnit katolickou církev v Československu – důležitá však zůstává otázka, koho vlastně a do jaké míry změnil. V důsledku počínající normalizace a jejího tlaku se totiž přibrzdily i koncilní změny a mnohé plány zůstaly jen na papíře nebo v hlavách tehdejších aktivistů, případně se začaly uplatňovat v jiných (utajovaných) podmínkách. Na rozdíl od zemí na západ od našich hranic – a do značné míry i Polska – se k zásadní aplikaci koncilu mohlo přikročit až o celé dvacetiletí později: to bylo však již v době, která se svým „duchovním habitem“ zcela lišila od konce let šedesátých.

¹¹ Otevřeně o tom mluví ve svých vzpomínkách např. opat benediktinského kláštera břevnovského Anastáz Jan Opasek: „My kněží jsme mezi sebou v izolaci probírali různé otázky náboženského a církevního života. Mnohé, o čem se hovořilo na vatikánském koncilu v Římě a potom se oficiálně řešilo, jsme řešili intuitivně stejným způsobem i my, například otázku lidového jazyka v liturgii.“ Viz *Opasek, Anastáz: Dvanáct zastavení. Vzpomínky opata břevnovského kláštera*. Praha 1997, s. 237. Toto svědectví není ojedinělé.

Pramenná základna výzkumu

Pramenná základna při zkoumání tématu je torzovitá a má svá omezení. Přesto existuje mnoho zajímavých svědectví a stop. Z hlediska státní moci tu jsou direktivy na nejrůznějších úrovních, dokumentace SÚC, zprávy církevních tajemníků, úřední překlady vatikánských dokumentů a zpráv, expertízy a podobně. Církevní přístupy je možné analyzovat na základě dokumentů Díla koncilové obnovy, dokumentů, které se týkaly obnovení Cyrilometodějské bohoslovecké fakulty v Olomouci, zpráv z církevního i světského tisku, časopiseckých článků (*Via, Studie, Nový život, Křesťanská revue*), dokumentů teologických a liturgických komisí, překladů koncilních dokumentů, původních teologických spisů.¹² Specifickým pramenem jsou umělecká a architektonická díla, která vznikla z koncilní inspirace, k nimž patří kostely a kaple včetně jejich interiérové výzdoby budované a vybavené na konci šedesátých let. Recepce koncilu v českých zemích je možné sledovat také na úrovni ekumenické – jak již bylo naznačeno, o koncil se zajímaly také osobnosti jiných církví a náboženských společností. V této souvislosti bylo zřejmě nejvýraznější angažmá teologů, filozofů a pastorů Českobratrské církve evangelické. Mezi katolíky a českobratrskými evangelíky vznikla ve druhé polovině 60. let pouta, která nebyla mnohdy otřesena ani normalizačním tlakem a naopak produkovala i v pokoncilním období mnoho dalších, společných hodnot. Koncilní specifika v Československu se dají ostatně velmi dobře ukázat „na plátně“ srovnání s vývojem a změnami ostatních křesťanských církví a jejich případných pokusů o reformy. V ekumenické perspektivě se též prokáže zájem ostatních církví a náboženských společenství, případně dalších společenských skupin, o dění v katolické církvi. Specifickou úlohu přitom mohl hrát zájem těchto skupin nejen o katolickou teologii a bohoslužebnou praxi, ale především o reinterpretaci historie, jejíž některé milníky zatížily různé náboženské komunity odlišnými přístupy a nedorozuměním. Týká se to samozřejmě otázky možné rehabilitace Jana Husa katolickou církví¹³, husitství, pobělohorské rekatolizace, ideje náboženské svobody a některých akcentů katolické zbožnosti.

¹² K teologickému vývoji srov. N o v o t n ý , Vojtěch: *Teologie ve stínu. Prolegomena k dějinám české katolické teologie druhé poloviny 20. století*. Praha 2007.

¹³ V této souvislosti viz brožuru M a c h o v e c , Milan: *Bude katolická církev rehabilitovat Jana Husa?* Praha, 1963, jež je výstižným dokladem myšlení marxistického intelektuála o církvi v raných šedesátých letech. Je mimochodem českou reakcí na dílo belgického benediktýna de Vooghta. Srov. de V o o g h t , Paul: *Le hérésie de Jean Huss*. Louvaine 1960, které se diskutovalo v katolickém, protestantském i reformně marxistickém prostředí.

Specifika pramenů jsou i v tom, že koncil byl recipován i osobnostmi a skupinami v zahraničí, a to nejen českým římským exilem a jeho reprezentací (na tomto poli sehrálo významnou úlohu české vysílání Rádía Vatikán), ale také těmi křesťany, kteří žili rozptýleni především v západní Evropě, USA a Austrálii. Právě z těchto okruhů přicházelo mnoho podnětů pro dění v Československu, zvláště v období Pražského jara. Pro aktivní exil bylo typické, že se snažil nejen informovat domov a tam postiženou církev, ale že poskytoval domácímu prostředí i zásadní teologické impulzy koncilního dění. Tato dvojdomost současně vytvářela jisté ideové pnutí (nejen mezi exilem a domovem, ale mezi jednotlivými exilovými skupinami), proto lze mluvit o tom, že díky rozptýlení a rozdělení české církve byl koncil sice částečně realizován, ale velmi torzovitým a nerovnoměrným způsobem. Zde je možné také zmínit skutečnost „rozdělení církve koncilem“, která byla pozorovatelná sice i v Československu, ale v exilu měla koncentrovanější podobu. Jistým symbolem tohoto rozdělení se stal římský časopis *Studie*, který pod vedením teologa Karla Skalického (1934) dostal otevřený, koncilní charakter – což způsobovalo u konzervativnějších katolíků doma i v cizině ne jeden problém.¹⁴ Právě v něm ovšem našel „koncilní exil“ svou základní platformu (zmiňme v této souvislosti též osobnosti Josefa Benáčka, Josefa Laštovicu, Františka Rýpara, Karla Vránu a Jaroslava Škarvadu). Dvě osobnosti díky své vlastní cestě i aktivitě *Studií* do značné míry překračovaly, i když jejich dílo je možno označit za aplikaci i koncilních důrazů – to se týká především Tomáše Špidlíka (1919–2010)¹⁵ a Františka Dvorníka

¹⁴ Srov. H a l í k , Tomáš: *Víra a kultura*. Praha 1995. Karel Skalický sehrával v římském exilu při interpretaci koncilu klíčovou úlohu, neboť sám vyloučil řadu složitých koncilních důrazů (např. problém biskupské sbornosti a kolegiality – srov. *Studie IV*, č. 20, 1969, s. 483nn.) a také inicioval a spoluorganizoval ediční řadu s názvem „Druhý vatikánský sněm“, v němž vyšly komentáře K. Skalického (Radost a naděje), V. Boublíka (Boží lid), J. Krejčího (Slovo Boží), F. Plannera (Kněz a jeho poslání; Misijní činnost církve), J. Poláčka (Cestou spásy), J. V. Polce (Posvátná liturgie) a J. Horáka (Obdivuhodné vynálezy). Nelze také opominout zásadní a závažnou skutečnost, že díky římskému exilu vyšly jak koncilní dokumenty (*Druhý vatikánský sněm. Dokumenty*. Řím 1983), tak i popis průběhu koncilu (*II. Vatikánský sněm. Příprava a průběh*. Řím 1966).

¹⁵ Pro koncilní téma je podstatné, že Tomáš Špidlík představuje sjednocující osobnost zahraničního (i když ideově rozděleného) katolického exilu. A je zapotřebí dodat, že T. Špidlík je v rámci teologického oboru považován za nekompetentnějšího českého vědce v zahraničí. Jeho dílo obsahuje enormní počet publikací, které dosáhly věhlasu v akademickém světě i na mezinárodní úrovni. Jeho profesorská dráha zahrnuje 50 roků badatelské činnosti (1953–2003). Od roku 1991 žil a pracoval v Centru Aletti v Římě (jako kolegiální instituce působí u nás po revoluci olomoucké C. Aletti, jež T. Špidlík založil), které se zabývá studiem tradice křesťanského východu a vztahům křesťanství k umělecké tvorbě. T. Špidlík je považován za „pionýra“ ekumenických

(1893–1975)¹⁶. Podobné názorové tříbení se v domácím prostředí projevilo díky aktivitám filozofa a psychologa Jiřího Němce (1932–2001), který katolíkům „otevřel okna do Evropy“ svými překlady i přednáškami¹⁷ – a nebyl za to také vždy chválen konzervativněji orientovanými spoluvěrci. U Jiřího Němce jsou významné dva rozměry jeho tvorby a činnosti: na jedné straně se zasloužil o to, aby se do českého prostředí dostaly myšlenky vynikajících filozofů a teologů (Maurice Blondel, Mircea Eliade, Hans Georg Gadamer, Karl Rahner, Pierre Teilhard de Chardin a další). Současně ale pečoval o navázání na přerušenu kontinuitu a prvorepublikovou kulturní tradici (Ivan Klíma, Otokar Březina, Jakub Deml, Josef Florian). Právě mnohostrannost jeho aktivit byla typická pro charakter katolického „koncilního“ myšlení na sklonku 60. století, neboť dokázalo propojit filozofické, teologické i literární podněty, a to domácí i zahraniční.¹⁸

Změna mentalit, střída generací nebo konverze?

Pokud mluvíme o „změně“ v souvislosti s osobnostmi propagátorů nových koncilních přístupů, bude záhodno se též věnovat případům konverzí, k nimž docházelo právě v důsledku církevních změn. Tyto konverze, kterými zde rozumíme zejména prohloubení a novou orientaci náboženské víry ve vlastním církevním společenství, byly často vyvolány souběhem různých příčin a jejich kombinací (dlouhodobé věznění, kontakty s výraznými kněžími i laiky, četba a její nový neotřelý výklad apod.), ale změny na úrovni papežské politiky i světové teologie je možné považovat za podněty pro příklon ke křesťanství zásadní. Zejména v intelektuálních centrech, jako byla Praha, Brno či Olomouc, pozorujeme vznik malých skupin, které

pokoncilních vztahů mezi katolicismem a pravosláviem: byl např. vícekrát pozván do Ruska, kde byl přijat patriarchou Pimenem i prezidentem Gorbačovem.

¹⁶ Teolog, slavista, byzantolog. Zabýval se vztahy mezi Byzanci, katolickou církví a Slovany. Vycházel z tradiční kritiky pramenů a ve svých pracích věnovaných konfliktům mezi západní a východní církví prosazoval myšlenky ekumenismu a postupného sblížení vyznání, zejména s pravoslavnou církví. Důležitou v tomto směru byla jeho monografie o kaňhradském patriarchovi Fotiovi, významném učenci, který hrál důležitou roli ve sporech východní a západní církve a jenž stál v pozadí misie Konstantina (Cyrila) a Metoděje na Moravu. Zabýval se rovněž vznikem států střední a východní Evropy, politickými teoriemi v Byzanci a kulturními dějinami Slovanů. Jako církevní historik zpracoval i životy některých slovanských světců.

¹⁷ Srov. Němec, Jiří: *Portrét časopisu*. Souvislosti, revue pro křesťanství a kulturu 49–50, 2001, 3–4, s. 120–146.

¹⁸ Srov. bibliografie J. Němce: Kruphanzlová, Robert: *Bibliografie Jiřího Němce*. Kritický sborník 18, 1999, s. 63–94. Kritický sborník 18, 1999, 4, s. 120–146

ovlivňovaly věřící až do té míry, že můžeme mluvit o změnách duchovní orientace, o hledání nových životních cest, o novém aktivismu, zkrátka o tom, co se snad dá označit jako konverze v širokém slova smyslu. Tato obrácení k novým formám činnosti měla často hluboký vnitřní, existenciální charakter: pokud bychom měli uvést jeden příklad za všechny, mohli bychom zmínit konverzi františkána Bonaventury Bouše (1918–2001), kazatele na přelomu šedesátých a sedmdesátých let u Panny Marie Sněžné a v Záběhlicích, který podle vlastních slov patřil ještě v padesátých letech k zastáncům staré, velmi uzavřené a v zásadě netolerantní teologie a pastorače, v průběhu šedesátých let se však stal zastáncem koncilního, pastoračně a ekumenicky otevřeného katolicismu, kriticky laděného i do vlastních řad.¹⁹ Není rovněž náhodou, že B. Bouše jako jeden z reprezentantů pokoncilní obnovy v Československu věnoval liturgii. Podle svědectví Václava Konzala to byly právě reformy Druhého Vatikána, které způsobily zahájení překladatelské aktivity zaměřené na potřebu nových bohoslužebných knih (misály, rituály a další). Bouše byl jedním z těchto překladatelů, kteří se zapojili do tohoto díla, nejdříve oficiálně, po roce 1970 na samé hranici oficiality. Je rovněž zaznamenáníhodné, že na těchto překladech spolupracovali i básníci (Vladimír Holan) a herci i recitátoři (Radovan Lukavský), což v důsledku znamenalo, že dosáhly i vynikající estetické úrovně.²⁰ B. Bouše byl rovněž propagátorem ekumenických vztahů – směrem k českému protestantismu i pravosláví.²¹

Přijímání koncilu ovšemže není možné sledovat pouze na základě osobních konverzí, byť sebevýznamných a ovlivňujících katolické i celokřesťanské milieu. To, co zaslouží pozornost, je spíše mentalita celé jedné generace kněžstva, která dospívala v těžkých válečných časech a která v še-

¹⁹ Srov. B o u š e , Bonaventura Z.: *Epilegomena*. Praha 2000.

²⁰ Srov. K o n z a l , Václav: *Zdeněk Bonaventura Bouše a liturgie*. In: Bonaventura Bouše. Odkaz a vzpomínky. Eds. J. Rückl; P. Štica. Praha 2009, s. 82–90.

²¹ To dokládá např. vzpomínka profesora Jana Hellera, blízkého přítele B. Bouše: „Setkali jsme se poprvé v šedesátých letech na jirchářských čtvrtcích. Tam se tehdy pod hlavičkou ‚Díla koncilové obnovy‘ v koleji tehdejší Komenského evangelické bohoslovecké fakulty scházeli otevření katolíci i evangelíci k závažným rozhovorům a rozvíjely se první ekumenické kontakty v duchu Druhého vatikánského koncilu. Ovšem po srpnu a po neblahých změnách, které následovaly, byly ‚čtvrtky‘ zakázány. Avšak mnohá přátelství, která tam vznikla, trvají dodnes. I my dva jsme tehdy zjistili, že jsme si v mnohém velice blízcí. Tak jsme se začali poměrně často scházet, ať už u Bonaventury v Dejvicích na Kvintušce nebo u nás na Smíchově, kde jsem tehdy bydlil. Také jsem za ním chodíval na jeho pracoviště, do depositáře Národní galerie v Trojické ulici. Anebo jsme spolu chodili na procházky, tedy mimo působnost naslouchajících přístrojů, a vedli intenzivní rozhovory...“ (Vzpomínka Jana Hellera In: Bonaventura Bouše, s. 95.

desátých letech 20. století byla na vrcholu svých sil. Jednalo se o generaci, která v mnohém ohledu navazovala na starší kněžskou generaci, nositelku katolické obnovy ve třicátých letech. Dalo by se říci, že s touto generací spojovala „koncilní vrstvu“ silná vazba k církvi a jejím institucím, ba upřímná oddanost k církvi, pociťovaná potřeba ocenění tradičních křesťanských i novějších humanistických hodnot, schopnost čelit socialistickým a komunistickým ideám, ochota k sebevzdělávání a k duchovnímu růstu. Protože v čele katolické obnovy za první republiky stáli řeholní kněží, není divu, že tato forma křesťanství i nadále ovlivňovala generaci šedesátých let, i když v utlumené formě. I přes zákaz činnosti se někteří řeholníci a řeholnice nenechali zviklat ve svém úsilí přenášet myšlenky svých zakladatelů do socialistické každodennosti a díky úsilí zejména mnišských řádů, které nebyly tolik vázány na místo působení, se leccos z entusiasmů předválečných let uchovalo a přeneslo přes období tuhého pronásledování. Právě řády a kongregace byly ostatně čelnými nositeli koncilní obnovy všude ve světě – není ostatně náhodou, že českou a zčásti i slovenskou církev tolik zasáhly originální myšlenky francouzského jezuitu Pierra Teilharda de Chardin, který byl považován za předchůdce koncilu.²²

Bylo by však chybou si myslet, že koncil byl výhradně záležitostí inteligence nebo určitých elitních skupin. Provádění liturgických směrnic, které se týkaly bohoslužebného řádu, zasáhlo všechny laiky účastníci se pravidelných mší a dalších obřadů. V této oblasti můžeme pozorovat ochotu či naopak neochotu osob nejružnějších sociálních vrstev ke změnám, zapojení věřících do přebudování kostelních interiérů, vzájemnou solidaritu, jakož i schopnost administrátorů akceptovat nejen „literu“ koncilu, ale též smysl reformy. Na farářích a kaplanech totiž spočívala povinnost vysvětlit, proč se mění ta či ona důvěrně známá a léta prožívaná zvyklost, proč se ruší i to, co bylo takřikajíc osvědčeno v čase. Nemůže být pochyb o tom, že mnozí administrátoři brali tento úkol velmi odpovědně, mnozí ale k němu přistupovali jako k nařízením shora, které je sice nutné akceptovat, ale bez vnitřního přesvědčení. Nechyběli ani takoví, pro něž byly liturgické reformy z valné části neakceptovatelné. Napětí mezi kněžími a věřícími a mezi kněžími a lidmi pověřenými provádět konkrétní architektonické úpravy a mezi správci diecézí (v lepším případě biskupy) a jejich podřízenými vytvářelo neklidnou atmosféru, jejímž širšímu rozvinutí učinila konec státní normalizační politika. „Neklid“ ostatně existoval téměř na všech úrovních církevního provozu (mezi „progresisty“ a „konzervativci“, mezi nižším a vyšším kněžstvem, mezi reprezentanty prorežimních organizací a mezi

²² Srov. např. S c h o f, Ted: *Aggiornamento na prahu 3. tisíciletí? Vývoj moderní katolické teologie*. Praha 2004, s. 99–100.

jejich odpůrci apod.). Do dalších let ale zůstalo povědomí o tom, co „vše je možné“, několik nových církevních staveb (na Moravě například kaple svatého Josefa v Senetářově, dílo architekta Ludvíka Kolka)²³ a provedené liturgické změny bez důkladného vysvětlení.

Torzovitost a záměrná desinformace

Torzovitost poznání a nerovnoměrnost přijímání koncilních myšlenek je ale pouze jedním z problémů interpretace koncilu v českém exilu a především v Československu. Možná stejně významným byla i záměrná dezinterpretace koncilu, na níž se podílela samozřejmě státní moc pod taktovkou KSČ, na druhé straně ovšem též specifický výklad prorežimního sdružení katolických kněží *Pacem in terris*, jehož vedení zjednodušilo složité koncilní záměry i závěry a přizpůsobilo je optice poměrně slaboduché prosocialistické argumentace a především ideologické rétoriky. S touto zjednodušenou interpretací se potýkala i okleštěná lidová strana, která si zachovávala zbytky svého původního *raison d'être* ve venkovských a maloměstských organizacích. *Pacem in terris* ovšem dokázalo nejen úmysly papeže Jana XXIII. (*Pokoj na zemi* je názvem encykliky tohoto římského biskupa), ale i celý koncil nejen přeinterpretovat, ale též ho zčásti zdiskreditovat, a to u těch křesťanů, kteří byli odkázáni na domácí informační zdroje a zejména na působení členů tohoto sdružení ve farnostech.

Dějiny koncilu a jeho přijímání v různých zemích zasahují různé oblasti: politickou, sociální, kulturní, náboženskou. Poněkud oslabenou pozici má výzkum, který by se zaměřil na hospodářské aspekty, i když do koncilního dění patří nejen otázky politického postavení církví, ale též otázky jejího hospodářského zajištění, obnovování řeholních institucí s jejich potřebami apod. Velmi významnou oblastí se ale ukazuje ta, kterou bychom mohli nazvat „imaginativními dějiny koncilu“. Pod tímto výrazem lze rozumět skutečnost, že koncilní obnova neobsahuje pouze události, které se fakticky staly, ale i touhy, představy, ideály, ba sny jednotlivých osob i skupin, které se buď do obnovného hnutí zapojily, nebo mu naopak bránily. Tyto představy jsou významné samozřejmě především proto, že představují často motivaci k určitým konkrétním strategiím a změnám, ale že tvoří i výrazný prvek v rámci obecnější společenské charakteristiky „zlatých let šedesátých“, které byly typické právě svou imaginativností. V této souvislosti by se snad mohly uvést některé z aktivit skryté církve:

²³ Portrét Ludvíka Kolka od Pavly V i e w e g h o v é . Dialog-Evropa XXI, 1995, 1, s. 13–17. Další údaje o kontextu sakrálního umění viz V a v e r k a , Jiří a kol.: *Nové kostely a kaple z konce 20. století v České republice*. Kostelní Vydří 2001.

zde došlo k tomu, že koncilní a společenské změny byly někdy přeceněny, tj. interpretovány jako pouhý počátek zásadních změn, jejichž příchod je zapotřebí urychlovat (kauza svěcení žen na kněze biskupem Felixem M. Davídkem²⁴). Ke zvýšené potřebě snít o reformách, k výrazné možnosti plánovat různé změny patří evidentně i „pád do reality“, neuskutečnění, rozplynutí snu. I zde je souvislost církevního a celospolečenského dění evidentní.

Předběžné teze

Téma „přijímání druhého vatikánského koncilu v českém prostředí“ vzbuzuje mnoho otázek, které vyžadují alespoň některé předběžné odpovědi ve formě tezí. Významnými se nám jeví především tyto:

Katolická církev v Československu vstupovala do koncilního období organizačně zdecimovaná a s malým společenským renomé, což bylo dáno předválečnými antikatolickými resentimenty, které byly zvýrazněny v období padesátých a raných šedesátých let. Na druhé straně zde existovala skupina katolických intelektuálů, kněží, řeholníků i laiků, kteří pronásledování nejen přežila, ale po amnestiích v letech 1960, 1962 a někteří dokonce v roce 1964 přicházeli zpět s razantním „misijně-reformním“ nasažením (jde o generaci, kterou můžeme označit za generaci Josefa Zvěřiny) a zejména s koncepcemi, které většinou vznikly z úvah v komunistických vězeních a koncentračních táborech. Tato skupina reformně naladěných intelektuálů, na kterou navazovala mladší generace (pro orientaci ji nazvěme generací Jiřího Němce), se velmi brzy zorientovala v celocírkevním dění a v kontextu celospolečenského uvolnění připravila programy, které umožnily částečnou akceptaci koncilu v celé církvi. Zdá se, že teologicky, filozoficky a pastoračně vycházela církevní obnova katolicismu v českém prostředí právě díky této skupině, čítající asi čtyři nebo pět desítek výrazných aktivistů. Stávající zdecimované církevní vedení víceméně akceptovalo její návrhy a aktivity, neboť se nejednalo a aktivity zdola, ale reformy podporované nejvyšším církevním vedením.

Vedle tohoto reformního úsilí tu ovšem existovaly i protikladné tendence. Ne všichni totiž přijímali koncilní změny se stejným nadšením, díky jistému informačnímu embargu socialistického státu byly navíc některé informace o koncilním dění nepřesné, což způsobovalo jistou obezřetnost u některých tradičněji naladěných katolíků. Jak v rámci starší i mladší gene-

²⁴ Srov. F i a l a , Petr – H a n u š , Jiří: *Skrytá církev. Felix M. Davídek a společnost Koinótés*. Brno 1999.

race byly přítomny konzervativní síly (to bylo ostatně shodné s koncilním prostředím, kde působila agilní koncilní menšina), které se pokoušely brzdit nadšení pro případné změny v církvi. Je velmi zajímavá její motivace: v tehdejší Československu u těchto katolíků existovala představa, že změny se budou týkat vztahu katolicismu ke komunismu, respektive ke komunistické ideologii a praxi. Jinými slovy: zdálo se jim, že je v sázce církevní identita vzhledem k naplňování koncepce protikladnosti mezi křesťanstvím a komunismem. (Ve skutečnosti měla v této věci tato menšina obavy zčásti oprávněné – vzhledem k dalšímu vývoji vatikánské „Ostpolitik“, na druhé straně někteří reprezentanti tohoto postoji odmítali koncil jako celek, jako „vyprodání identity církve světu“, jako „zradu tradice církevního vedení“.) Je důležité také připomenout, že kritizován byl z této strany nejen koncil, ale to, co s ním bylo (oprávněně či méně oprávněně) spojováno. To se týkalo především recepce moderní katolické literatury, ať již západní provenience nebo polského původu.²⁵

Speciální zmínku zaslouží organizace, která byla v Československu založena pro šíření koncilních myšlenek. Vznik a činnost Díla koncilové obnovy jsou zajímavé z mnoha hledisek. Za prvé toto Dílo vzniklo na bázi prorežimního hnutí katolického duchovenstva (HKD), které bylo ovšem na jaře 1968 zcela přestrukturalizováno: do čela byli postavení biskupové, a to i ti, kteří se znovu stávali oprávněnými „pány“ svých diecézí (Štěpán Trochta, Karel Skoupý, Josef Hlouch), byl podstatně redukován státní vliv – a především toto hnutí přicházelo se zcela novými, reformními myšlenkami, na něž nebylo možno pomyslet bez obrodného procesu v celé společnosti. Za druhé: jakkoli DKO bylo organizací vázáno na katolickou hierarchickou strukturu, je pozoruhodné, že iniciativu při jeho vzniku měli vedle proreformně naladěných kněží (Josef Zvěřina, Oto Mádr, Vladimír Rudolf) ve velké míře katoličtí laici, kteří vyjednávali i s Ministerstvem kultury a informací jeho „zřízení“ a povolení činnosti. Máme zde na mysli především Václava Vaško, Jiřího Němce, Václava Freie, Karla Šprunka, Karla Flosse, Květu Neradovou a další, kteří jednak vymýšleli ideovou náplň instituce, jednak neúnavně přesvědčovali i opatrnější spolubratry, že tímto Dílem půjde o svobodnou a nezávislou, navíc dlouhodobou katolickou pokoncilní akci. A za třetí: DKO se stalo institucí, která, jakkoli měla krátké trvání (schvalování jejího organizačního řádu státními úřady bylo na pořadu v přelomových měsících srpen-září 1968, což se stalo Dílu osudným),

²⁵ Polské „zdroje“ literatury jsou neodmyslitelnou součástí vývoje českého katolicismu už od padesátých let. Manželka Jiřího Němce Dana například vzpomíná, že J. Němec četl pravidelně *Znak i Tygodnik powszechny*, a už v letech 1955–1956 se pokoušel o pravidelný osobní kontakt s polskými katolickými centry v Krakově. Srov. Němec Dana: *Lidé mého života. Rozhovory*. Praha 2003, s. 51–52.

tak se pod jeho patronací uskutečnilo mnoho přednášek, vydavatelských počínů, rozmanitých setkání. Spojilo tak obnovu církve podle koncilních zásad s církevními požadavky na společenskou obnovu, které se objevily s velkou razancí v březnu 1968 a které byly v podstatě žádosti o restauraci všech církevních svobod, včetně požadavku na právní smlouvu se Svatým stolcem, na obnovení činnosti řádů a kongregací, na plné obsazení uprázdněných diecézí a povolení duchovenské činnosti všem, kteří ji doposud nemohli vykonávat. Organizátoři Díla byli titíž lidé, kteří sepisovali petice žádající svobodu církve a odstoupení prorežimních kněží z vedení reformovaných institucí (Česká katolická charita), kteří zakládali nové časopisy (*Via* namísto *Duchovního pastýře*), kteří se angažovali v ekumenickém hnutí. DKO bylo sice postupnou normalizací postupně omezováno v činnosti, k faktickému zániku všech aktivit pod touto hlavičkou došlo však až vytvořením nové „zájmové a dobrovolné“ kněžské organizace *Pacem in Terris*, která duchovně navazovala na starší prorežimní kněžské sdružení. Jak konstatuje Václav Vaško: „Nový název i jeho zkratka DKO se ujaly a vešly do dějin Pražského jara stejně jako Klub angažovaných nestraníků KAN a nebo klub bývalých politických vězňů K 231.“²⁶

Bylo by ovšem reduktivní a k vývoji před rokem 1968 do značné míry nespravedlivé, pokud bychom nezminili, že i před prací aktivistů DKO od roku 1965, tedy od ukončení koncilních zasedání, existovaly snahy oficiálních představitelů katolické církve koncil prezentovat české veřejnosti a především aktivizovat věřící v koncilním duchu. Týkalo se to především těch biskupů, kteří se koncilu mohli zúčastnit (František Tomášek, Eduard Necsey, Ambrož Lazík, Robert Pobožný) a kteří se vrátili do svých diecézí (na rozdíl od arcibiskupa Josefa Berana, který musel zůstat ve svém „římském vyhnanství“) pověřeni papežem Pavlem VI a jím povzbuzování, aby s koncilními závěry seznámili české katolíky a celou společnost. Právě tyto biskupové byli ovšem ve své činnosti podvázáni svou kompromisní taktikou, i když v různé míře; přesto však nemohli neuposlechnout své představené a jistým způsobem byli povinni sáhnout k reformám. Týkaly se především liturgie (zřízení celostátní liturgické komise s různými sekcemi a posléze zřízení jejich diecézních odnoží), přednášek o koncilních dokumentech, které konali tyto biskupové sami nebo v zastoupení, vybízení k činné

²⁶ V a š k o , Václav: *Ne vším jsem byl rád. Vlastní životopis*. Kostelní Vydří 1999, s. 287. V této knize je i půvabný popis snahy propagátorů DKO o akceptování této nové organizace na „vlastní katolické půdě“, konkrétně např. u litoměřických bohoslovců. Na shromážděních v Hradci Králové a Českých Budějovicích. Autorovi se také zdařilo na konkrétních příkladech vylíčit vztahy mezi zastánci koncilu a jejich odpůrci v české katolické církvi. Publikace též obsahuje prohlášení přípravného výboru DKO k sovětské okupaci, které formuloval autor (s. 296).

a „vnitřní“ účasti lidu na bohoslužbách a kněžské výchovy. Jakkoli toto úsilí není vhodné přeceňovat, dalo by se říci, že přinejmenším připravilo půdu k tomu, co se začalo prudce rozvíjet na jaře v roce 1968 a že zejména na diecézních úrovních se ke slovu dostali již před tímto rokem mnozí, kteří předtím byli na státní „černé listině“ – i bývalí vězňové z padesátých let.

Otevřenou otázkou dalšího bádání zůstává srovnání zemí tzv. východního bloku, které je možné provést na mnoha úrovních – vždy se však musí brát v potaz do jisté míry „formální“ sjednocení těchto zemí komunistickou ideologií, případně sjednocení socialistickou praxí. Zvláště v náboženském životě zůstalo mnoho odlišného, což jasně vyplývá např. při srovnání české a polské situace. Pokus o porovnání vzhledem k reprezentantům (primasům či představitelům na primaciální úrovni) ukázal, že lze mluvit o odlišnosti „první“ a „druhé“ generace (v českém prostředí tu první reprezentuje Josef Beran, druhou pak František Tomášek) a že tuto odlišnost lze pozorovat takřka ve všech zemích středovýchodní Evropy. Obě generace se však mohou nazývat „koncilními“ neboť jejich střídání proběhlo právě v letech, kdy sněm zasedal či se jeho závěry začínaly provádět v národních církvích. Koncilní důrazy se tu evidentně propojily jak s národním charakterem staršího episkopátu, typickým pro generaci starší, tak s aspekty hledání možnosti k důstojnému přežití církve v podmínkách reálného socialismu.²⁷

Druhý vatikánský koncil se pokusil o „otevření oken“ směrem k modernímu světu, což mělo praktické dopady ve vztazích k rozličným skupinám lidí – nekatolíků. Můžeme se tudíž ptát, zda k těmto došlo i na lokálních úrovních, v jednotlivých národních církvích. V Československu šlo například o skupinu reformně naladěných marxistů, pro které bylo dění v katolické církvi zajímavé s ohledem na historická a filozofická témata (Vítězslav Gardavský, Milan Machovec, Jaroslav Hranička, Erika Kadlecová), o otevření některých „tabu“ témat, o něž se zajímaly širší okruhy české společnosti v důsledku celospolečenské diskuse té doby (pronásledování církve v padesátých letech, život řeholníků a řeholnic, otázky povinného celibátu apod.). Doložitelný je též velký zájem ze strany nekatolických křesťanů, především českých evangelíků, o koncilní dění i o proměny v myšlení domácích „odloučených katolických bratří“ (Josef Smolík, Jaroslav Šimsa, Jiří Mrázek). I zde však existovala opatrnost, obavy, ba předsudky, které našly svůj výraz ve vyjádření nedůvěry v možnost katolické obnovy a změny myšlení. Koncilem preferovaný dialog však byl na řadě úrovní navázán a v některých případech vznikly kontakty, které přežily i komplikované situace pookupačního období.

²⁷ Srov. B a l í k , Stanislav – H a n u š , Jiří a kol.: *Primasové katolické církve. Země střední Evropy v čase komunismu*. Brno 2010.

K dalšímu okruhu otázek, ovšem velmi nesnadno řešitelným, patří vztah mezi většinovým intelektuálním přijetím koncilních změn a širokou církevní bází, která mohla zůstat těmito změnami do jisté míry nedotčena. Nedá se zřejmě tvrdit, že by lid praktikující svou víru byl někde tak „v závětrí“, že by nebyl konfrontován alespoň s některými koncilními prvky. Na tomto místě je třeba zohlednit několik aspektů. Za prvé: vzhledem k tomu, že církev měla velké možnosti přímého působení na lid prostřednictvím kázání (i když byl i v šedesátých letech omezen její potenciál, například neexistovalo církevní školství a misijní činnost řádů byla podvázána) a vzhledem k tomu, že proměny se dotkly liturgie a bohoslužebného prostoru (jazyk, kostelní interiéry), změnami byl zasážen de facto každý, kdo docházel alespoň občas na bohoslužby. Za druhé: skupina intelektuálů přejících koncilu a jeho aktivních stoupců přece jen měla poměrně málo času na prosazení různých teologických závěrů i praktických postojů, neboť většina z nich nastoupila do oficiálních církevních služeb, pokud se tak vůbec stalo, pouze na krátké období v závěru šedesátých let. Úkolů v pastoraci bylo navíc tolik, že koncil byl sice pro mnohé pouze jednou z priorit. Za třetí: lid byl ovlivňován nejen koncilními stoupenci (případně aktivními odpůrci), ale také duchovními, kteří se snažili vykládat koncil především v souvislosti s vlastními kompromisy, které během své služby museli (či chtěli) učinit vzhledem ke stávajícímu režimu. Koncil mohl být tudíž dezinterpretován či přinejmenším jeho výpovědi mohly být redukovány na proměnu vztahů k socialismu a socialistickým zemím. Za čtvrté: nelze jednoznačně tvrdit, že by „lid“ musel být nutně konzervativní, že by představoval jen jakési „zadní voje“, na něž musí „generálové“ brát ohled. (To je spíše optika mnohých generálů, kterým se nechce do boje.) Vzpomínky z různých farností dosvědčují, že bylo mnoho těch, kteří změny vítali a radostně je uskutečňovali ve svých prostředích – nejednou přitom došlo k místním hádkám, neboť se často jednalo o každodenní (nebo každotýdenní) bohoslužebné události²⁸ a o prostory, na které si lid uvykl jejich pravidelnou návštěvou, ba v některých případech péčí.

²⁸ Mimoходом, v této záležitosti a s odvoláním se na staré tradice Druhý vatikánský sněm potvrdil povinnou účast především o nedělích (Den Páně) a svátcích na liturgii, přičemž pro snadnější splnění tohoto závazku se stanovila pro splnění tohoto příkazu lhůta od večera předešlého dne až do konce dne nedělního nebo svátečního. Bylo také doporučeno aktivní účast věřících a byla dána jednoznačně přednost bohoslužbě ve společenství. Jako podstatné pro naše téma se též jeví skutečnost povinné homilie v rámci liturgické slavnosti. (srov. V. kapitola nazvaná Liturgický rok v *Konstituci o posvátné liturgii Sacrosanctum Concilium*, která byla vyhlášena 4. 12. 1963).

Trvalost koncilních změn

Dějiny koncilů a jejich výkladu včetně aplikace koncilních myšlenek v lokálních církvích zůstávají evidentně jedním z hlavních témat moderních církevních dějin, a to navzdory změněným důrazům a metodologickým přístupům. Oblast aplikace koncilních změn do jednotlivých místních církví a národních kultur pak obsahuje velmi potřebné „místo setkání“ mezi tradiční církevní historiografií a moderním dějepisectvím. Druhý vatikánský koncil v tom představuje takové „místo“ par excellence. Na českém příkladu je možné sledovat prolnutí církevních a společenských změn, pokusy o obnovu poničených církevních struktur a současně obnovu koncilní, aktivní vztah propagátorů koncilu ke „světu“, představovaného ekumenickými výzvami a výzvami reformního marxistického ateismu. Jako na všech společenských úrovních, i reformní koncilní dílo v rámci církve bylo normalizací zastaveno a muselo hledat nové směry rozvoje a nové (často neveřejné) platformy šíření reformních idejí, které vznikly přímo na koncilu, nebo v našem prostředí v době Pražského jara, či z pokoncilních diskusí a interpretací.

Je velkou otázkou, co z koncilního hnutí konce 60. let u nás přetrvalo i ztížené podmínky postokupačního režimu. Zde je namísto diferencovaný přístup. Na prvním místě lze konstatovat, že ani v mnohem lepších podmínkách, než bylo české prostředí, koncil nebyl přijat ve své úplnosti a bez problémů. Naopak. Právě v místních evropských církvích byly po koncilu vyvolány diskuse, které vyplývaly z některých nedořešených otázek a rozporuplnosti církevních dokumentů. Dá se však konstatovat, že v tzv. svobodném světě byly více upevněny nezpochybnitelné výsledky změn, především liturgická reforma a její dopady. Ve velké míře byli též aktivizováni laici, kteří se činně účastnili bohoslužeb i různých forem politické, sociální kulturní práce. U nás však díky neblahému politickému vývoji došlo k „zabzdění jedoucího vlaku“, což znamenalo, že celá společnost včetně církve byla znovu konfrontována se základními problémy své existence, nikoli specifickými problémy svého rozvoje. Na druhé straně je zřejmě nezpochybnitelným faktem, že přibližně tři léta svobodnějšího prostředí umožnilo nejen aplikaci základních koncilních intencí, ale především ukotvením některých reformních idejí a hlavně vzájemných osobních vazeb, které nesly své plody ve formě ekumenické spolupráce (překlad bible), spolupráce v podzemí (publikační samizdatová činnost, neveřejné vzdělávání) a dalšího hledání praktických podob křesťanské existence ve specifických podmínkách normalizačního režimu. Ten bohužel ovlivnil církevní prostředí i jakýmsi „návodem“ na interpretaci Druhého vatikánského koncilu, k čemuž se ochotně propůjčili někteří členové kněžské organizace *Pacem in*

Terris – v tomto výkladu byl koncil především agiornamentem vůči socialismu a socialistickým režimům. Touto redukcí se do značné míry v reformně smýšlející části společnosti zdiskreditovala nejen církev jako taková, ale i její vlastní koncilní proces.

Ze zpětného pohledu je zřejmé, že i o české společnosti lze tvrdit s určitými deferencemi to, co lze říci o tzv. západních Evropských zemích. Základní vymoženosti – liturgická reforma a používání národních jazyků při bohoslužbách, změněné pojetí náboženské svobody a svobody svědomí, ekumenická spolupráce a mezináboženský dialog (který nemá samozřejmě v českých zemích příliš možností se prakticky rozvíjet) jsou čtyřmi oblastmi, které se hluboce vkořenily do myšlení katolických křesťanů a jejich životní praxe, i když míra a úroveň západní diskuse nebyla dodnes dosažena.²⁹ I pro ty, kteří se rádi ohlížejí zpět (předkoncilní liturgie, kritika jiných konfesí či náboženství), často platí, že zůstávají přes jisté resentimenty „na půdě koncilu“, respektive že i pro ně není v zásadě možný revers před koncil. To, k čemu dochází v posledních dvaceti letech, by se spíše dalo nazvat konzervativnějším výkladem koncilu – v českém prostředí se střídou generací dochází též k tomu, že výsledky koncilu jsou díky vývoji od roku 1965 de facto v podstatě aplikovány, i když se již často neví, že to jsou právě plody koncilních změn. Tato samozřejmost dosvědčuje, že se koncil stal i české společnosti neodmyslitelnou realitou katolické církve.

DIE DURCH DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL ANGEREGETEN VERÄNDERUNGEN IM TSCHECHISCHEN MILIEU

Die Studie ist der Aufnahme von Veränderungen gewidmet, zu denen es aufgrund der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Tschechoslowakei kam (das Zweite Vatikanische Konzil fand in den Jahren 1962–1965 statt; in unserem Land kann man die Anwendung seiner Beschlüsse vor allem in die Zeit des so genannten Prager Frühlings datieren). Der Autor befasst sich mit der Problematik der einschlägigen Quellenbasis, die jedoch unvollständig erhalten ist, sowie mit anderen Problemen, wie zum Beispiel mit der Situation der tschechischen und slowakischen Kirche nach den Verfolgungsjahren, den diversen politischen Zusammenhängen, generationsbedingten Veränderungen, der Deformation der Konzilideen durch die regimetreuen Geistlichen, der Säkularisierung der tschechischen Gesellschaft und dem gleichzeitigen Interesse der damaligen Reformmarxisten für die Religion und den Katholizismus. Die Aufmerksamkeit des Autors wird auch auf die Bereiche gelenkt, in denen sich die durch das Konzil angeregten Änderungen durchsetzen konnten, obwohl dies nicht immer konsequent geschah (Liturgie in der Nationalsprache, Veränderungen in

²⁹ Zde vycházíme z tezí přednášky O. H. Pesche s názvem Živý koncil. Účinky a úkoly Druhého vatikánského sněmu. Teologický sborník IV, 1998, 1, s. 60–67.

den Kirchenräumen) und auch auf die eventuelle und vom Konzil beabsichtigte Änderung der Mentalitäten, die nur in einem Teil der Kirchengemeinde realisiert wurde. Die Akzente, die das Konzil auf die Freiheit des Gewissens, den interreligiösen Dialog und die ökumenische Zusammenarbeit gelegt hatte, wurden durch die sowjetische Okkupation der Tschechoslowakei unterdrückt. Die weitere freie Entwicklung des Landes wurde vereitelt. Durch den darauf folgenden Normalisierungsprozess wurde auch die Kirche schwer betroffen. Dennoch sind das Konzil und dessen Ideen dank der Tätigkeit hervorragender Geistlicher und Laien (Josef Zvěřina, Antonín Mandl, Jiří Němec, Václav Vaško und andere) zumindest teilweise Realität geworden, die von den Gläubigen in den tschechischen Ländern und der Slowakei bis heute gelebt werden kann.

