

KONCIL A KONFESIONALIZACE: TRIDENTINUM (1545–1563)

I. Volání po koncilu a reformě

1. „Když se papežové začali bát koncilů...“

„Od té doby, kdy se papežové začali bát koncilů, je církev bez koncilů a tak tomu bude i nadále, k neštěstí a zkáze náboženství.“ Tato slova napsal kolem roku 1530 muž, který nebyl žádným stoupencem konciliarismu. Byl to dominikán František de Vitoria v Salamance. Smysl této věty¹ navíc není výhradní kritikou papeže. Autor se domnívá, že je povážlivé vytvářet papežovým apelem na koncil konstituční vzájemnou nedůvěru, které se papežové obávají; koncily by nakonec nebyly svolávány a škodu by z toho měla církev.

Avšak právě taková byla situace za pontifikátu *Klementa VII.* (1523–1534). Přitom pokus o konání koncilu podnikl již v roce 1524 císař *Karel V.* Pověřil svého římského vyslance, aby se snažil přimět papeže ke svolání koncilu nejpozději do jednoho roku. A nejen to: jako místo konání koncilu navrhl Trident, protože za prvé leží jižně od Alp, za druhé náleží k říši. Tento návrh však nebyl papeži ani předložen, protože vyslanec si všiml, že již samotné pronesení slova koncil by mohlo stačit k vehnání papeže do náruče francouzského krále! Za císařovým pokusným manévrem bylo na jedné straně osobní přesvědčení, že v něm ještě žije univerzalistická císařská myšlenka a idea křesťanstva s císařem a papežem v čele, na druhé straně bylo motivem této aktivity také naléhání říšských stavů. Přesvědčení, že pouze rozsáhlá „reforma hlavy a údů“ může církvi pomoci a vyléčí krizi a že k reformě může dojít pouze konáním koncilu, bylo také přesvědčením těch říšských stavů, které se neúčastnily reformace; bylo to přesvědčení všech nábožensky aktivních kruhů v Německu. Kromě toho potřeboval císař koncil a jeho brzké svolání pro účely

¹ František de Vitoria, *De potestate Papae et Concilio*, prop. 21.

své smířlivé politiky vůči reformujícím říšským stavům: neustále se pokoušel zavázat je k přechodnému zastavení dalších svévolných reforem v náboženské oblasti až do rozhodnutí všeobecného koncilu – na oplátku se musel zavázat, že svolání koncilu energicky uspíší.

Nebyl by koncil v roce 1525 nebo ještě i v roce 1530 zachránil jednotu křesťanstva nebo alespoň zastavil postup reformace? Vytváření protestantských zemských církví bylo tehdy teprve v počátcích. V roce 1530 byla ještě většina severního a východního Německa, Anglie a částečně Skandinávie spojena s Římem. Pro pokrok reformace bylo důležitým předpokladem převažující přesvědčení, že se nejedná o oddělené „církve“, nýbrž o reformní hnutí *uvnitř* církve. Odvolávání se na všeobecný koncil – to bylo od roku 1518 i Lutherovo heslo, opakované v roce 1520 ve spise „Křesťanské šlechtě německého národa“ a ve zvláštním spise, který požaduje svolání všeobecného koncilu. I když nebyla Lutherova představa o „všeobecném křesťanském koncilu v německých zemích“ slučitelná ani s papežskou představou, ani s konciliaristickým pojmem koncilu, byl tento rozdíl zcela jasný pouze malému počtu lidí. Ohlas Lutherova apelu se dá vysvětlit tím, že zřejmě odpovídal všeobecnému očekávání koncilu a vyšel vstříc nadějím a touhám tohoto očekávání. Podstatným předpokladem pro pokrok reformace bylo na jedné straně všeobecné přesvědčení, že pouze koncil může pronést poslední slovo ve věci Luthera, a na druhé straně skutečnost, že především díky zdržovací taktice *Klementa VII.* ke koncilu nedošlo. Tragika spočívá v tom, že koncil, od něž mnozí očekávali poslední rozhodující slovo, které by uposlechli, kdyby bylo vysloveno kolem roku 1530, byl svolán teprve ve chvíli, kdy už bylo příliš pozdě.

Hlavní vinu je třeba přisoudit postoji medicejského papeže *Klementa VII.* Jeho strach z koncilu byl ještě větší než strach z církevní revoluce v Německu. Spolu s tradičním strachem kurie z konciliarismu a odstranění mnoha nešvarů se u něj spojovaly osobní obavy kvůli jeho nemanželskému původu a ne zcela bezproblémovým okolnostem jeho volby papežem a strach, že by koncil mohl vzhledem k permanentní rivalitě velmocí, především Francie a Habsburků, vést ke schismatu. V pramenech se uvádí jeho následující vyjádření:

„Pár opilých Němců uvede koncil a celý svět do chaosu. Ale nechejte je! Já uteču do hor a potom ať si na koncilu zvolí nového papeže; ne, tucet, neboť každý národ bude chtít mít svého vlastního.“²

Jeho politikou bylo neříct sice přímo NE, ale přitom permanentně provádět zdržovací taktiku. Nejdříve pro něj byla vítanou překážkou habsbursko-francouzská rivalita, potom si kladl další podmínky, kupil nové překážky nebo uplatňoval taktiku odkladů v naději, nikoli neopodstatněné, že se na horizontu vynoří nové překážky.

Ve výčtu zodpovědných je na druhém místě třeba uvést francouzského krále Františka I. (1515–1547). Velkou konstantu evropské politiky tvořil protiklad mezi oběma vedoucími mocnostmi, Habsburky a Francií. Francie se cítila být ze všech stran obklopena a ohrožena komplexem zemí Karla V. (současně byl jako Karel I. španělským králem), ke kterým náležel na západě říše burgundský komplex (Franche-Comté a velká část dnešních států Beneluxu), Království neapolské na jihu a Milán na severu Itálie (ten byl jablkem sváru s Francií). Koncil, který by byl výrazně pod vlivem císaře, byl pro Františka I. nepřijatelný; kromě toho vítal reformaci v Německu, protože oslabovala císařovo postavení a zaměstnávala císaře v Německu, zatímco koncil, který by znovu nastolil jednotu, by posílil císaře i říši. Klement VII. přitom stál politicky na straně Francie, protože se vzhledem k zájmům církevního státu obával císařské převahy v Itálii, která mu ze severu i z jihu hrozila obklíčením.

2. „Téměř všichni pastýři opustili svá stáda...“

Určitý obrat nastal za pontifikátu papeže z rodu Farnese Pavla III. (1534–1549). Rozhodně se o něm ještě nedá mluvit jako o představiteli napraveného reformního papežského úřadu. Především svým nepotismem pokračoval v nejhorsích tradicích renesančního papežství. Jestliže osobně působil jako papež „mravněji“, pak na tom má

² H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 svazky (Freiburg 1949–1975), zde I, 213.

jeho věk přinejmenším stejnou zásluhu jako plody jeho vážně míněného obrácení. V každém případě však dal jako papež podnět k činům zaměřeným do budoucnosti. Jedním z nich je především skutečnost, že povolal do kardinálského kolegia zanícené stoupence církevní reformy. Dalším jeho významným činem je ukončení nepřátelského postoje vůči koncilům, který zaujímal jeho předchůdce, a příprava koncilu; té se věnoval již od počátku svého pontifikátu.

Za Pavla III. vznikl v roce 1537 významný dokument, společné dílo reformních kardinálů, předčítané papeži kardinálem Contarinim. Jedná se o *Consilium de emendanda Ecclesia*, ve kterém se mluvilo bez obalu.³ Hned v úvodu se praví, že nesprávnou zásadou, z níž jako z trojského koně vzešlo mnoho nešvarů, je princip, že papež je pánem všech obročí, nemůže se dopustit simonie, samotná jeho vůle je zákon, takže smí vše, co se mu zachce. Přesněji jsou zmíněny především stížnosti na *udílení úřadů*: lhostejné vysvěcení bez zkoušky; udílení obročí na základě osobní přízně místo z důvodu pastorační péče o dobro lidu, navíc často cizincům; nepřiměřené výsady příjmů prebend pro osobní potřeby jednotlivců; konečně čekatelství, kumulace, faktické dědičné přidělování prebend, zkrátka: rozmanité aspekty privatizace církevních úřadů. – Na druhém místě se uvádí zneužívání *pastorační činnosti*. Sem patří především nedostatečná rezidence farářů a biskupů. „Téměř všichni pastýři opustili svá stáda, téměř všichni si někoho najali a přenesli na něj své povinnosti.“ Nakonec se dokument zmiňuje o překážkách biskupské disciplinární moci neustálým osvobozováním se od svých povinností a odvoláváním se na Řím: takto anarchická možnost kdykoli narušit regulérní pořádek zapojením centrály by zruinovala každý stát.

Tento posudek vyžadoval dalekosáhlá strukturální opatření. Protože však omezoval papežskou svévůli a stávající kuriální praxi podrobil ostré kritice, narazil i v reformně naladěných kruzích kurie na odpor. Posudek byl koncipován ve stejném duchu jako pozdější tridentské požadavky na rezidenční povinnost jako „*ius divinum*“, které si nedovedly představit reformu bez omezení papežského absolutismu.

³ Text v CT XII, 134–145; něm. překlad v Brosse/Lecler/Holstein/Lefebvre, *Lateran V und Trient* (Mainz 1978), 482–495.

„Consilium de emendanda ecclesia“ zřetelně pojmenovalo specifické choroby církevní struktury a pastorační činnosti, na které si stěžovaly všechny kruhy uvědomující si nutnost reformy a většinou se o nich neustále zmiňovaly – již od koncilu ve Vienne. Zmíněné nedostatky však už byly natolik zakořeněny do politicko-společenských struktur, že všechny pokusy o nápravu ztroskotávaly. Jedním z problémů bylo zneužívání systému obročí. Na biskupské úrovni se projevovalo v porušování povinnosti přítomnosti ve vlastní diecézi („rezidenční povinnost“) a v kumulaci prebend, která tuto prezenci znemožňovala. Obzvlášť extrémním příkladem kumulace je Alessandro Farnese, vnuk papeže Pavla III., který měl v roce 1556 ve svých rukou více než 10 biskupství, 26 klášterů (jako opat!) a 133 jiných prebend. Známým německým příkladem z doby počátku šíření reformace je Albrecht Braniborský, který ve svých 23 letech vlastnil arcibiskupství Magdeburg a Mohuč a navíc ještě město Halberstadt, za což ovšem musel do Říma posílat obrovské dispensní poplatky a k tomu účelu na něj bylo přeneseno právo kázání k jubilejnímu odpustku. Oblíbenými místy pobytu nerezidujících biskupů byl Řím, Benátky (především pro biskupy z benátské oblasti) a také Paříž. V nejlepším případě pak převzal povinnost správy diecéze světící biskup nebo jiný zástupce. Podobný problém existoval i na nižší úrovni u farářů a dalších držitelů obročí. Vznik tohoto systému byl ovšem v podstatě nevyhnutelný, pokud první otázkou bylo: kterými biskupstvími mohu odměnit tohoto muže, který má nárok na odpovídající zajištění? místo otázky: jakého pastýře s jakými kvalitami potřebuje tato diecéze? Jasně se to projevilo například ve Francii, když král udílel biskupství osobám, které měly v první řadě plnit služby spojené s dvorem nebo jiné politické úkoly a dostávali biskupství pouze jako finanční základnu, případně jako odměnu za vykonané služby. Rezidenční povinnost však byla ohrožována nejen královskou, ale i papežskou stranou: jednou tím, že biskupství byla udílena kardinálům kurie jako zajišťovací titul, jindy zase všeobecně snahou vyznamenávat udělováním biskupství určité osoby nebo tímto vyznamenáním prokázat laskavost knížatům. Od té doby, kdy si ve 14. století Řím přivlastnil právo obsazovat biskupství, se v této oblasti hromadily stížnosti. V Bazileji byla náprava spatřována v ná-

vratu k církevní volbě biskupů, ale to rovněž nebylo vhodné řešení, neboť například v Německu byly volební korporace katedrálních kapitul složeny ze střední a vysoké šlechty a rozhodovaly v první řadě na základě dynastických rodinných zájmů.

Dalším faktem, který zabraňoval efektivnímu dodržování biskupské pastorační zodpovědnosti, byla v pozdním středověku značná proděravělost biskupské moci. Biskupové, kteří se pokusili vzít pastorační činnost a církevní disciplínu energicky do svých rukou, naráželi na všech stranách na překážky. Byli zde patroni, kteří měli většinu pastoračních míst ve svých rukou a jmenovali vlastníky těchto úřadů, ponejvíce laiky, mnohdy však i církevní kolegia (kapituly, kláštery, univerzity) nebo i cizí biskupy. Dále tu byly katedrální kapituly nebo také arcidiákonii (prakticky svého druhu regionální biskupové), kteří často tvořili doslova stínovou vládu diecéze, měli velmi nezávislé postavení a omezovali biskupskou moc na každém kroku. Patřila sem konečně také papežská osvobození a výsady, které vytvářely prostor vůči biskupské moci a prakticky se staly chorobou církevního pořádku. Osvobozeny nebyly jen kláštery, nýbrž – například díky patronátnímu právu – celé farnosti, které patřily klášterům. Většinou měl biskup skutečnou moc jen nad malou částí svého vlastního diecézního kléru. Biskup, který se rigorózně pokusil prosadit reformy, se brzy octnul v bezvýchodné a sklíčující žabomyši válce proti všem těmto autonomním institucím a byl především zapleten do permanentních procesů u kurie, takže většinou nakonec rezignoval. Tím se fakticky na konci středověku v mnoha diecézích vytvořila jistá anarchie, případně neprůhledný stav paralelního a protichůdného vládnutí nejrůznějších instancí. Pokud byla snaha zamezit permanentní válce trvajících po celá desetiletí, nezbyvalo většinou nic jiného než dát věcem volný průběh.

Na úrovni nižšího duchovenstva je typickým středověkým jevem „duchovní proletariát.“ Počet kněží a mnichů mohl ve městech dosahovat až desetiny celkového obyvatelstva. Většina z nich žila jak po materiální, tak po duchovní a duševní stránce na extrémně nízké úrovni. Průměrný středověký venkovský farář nebo i prostí „plebáni“ ve městech měli velmi špatné nebo téměř žádné vzdělání. Kdo se stal knězem, šel většinou „do učení“ k farářovi a naučil se od něj to

nejnutnější. Teologické vzdělávání na univerzitách absolvovali po nejvíce pouze řádoví kněží, i když ne všichni. Mnozí kněží ve městech nebyli pastoračními duchovními, nýbrž „oltářníky“, jejichž materiální základnou bylo mešní stipendium a s ním související povinnost konání mši.

O dodržování celibátu jistě u velké části tohoto duchovního proletariátu nemohla být řeč. Je těžké říci, do jaké míry byl celibát fakticky dodržován. Zřejmě se to lišilo od jedné země k druhé. Vizitační protokoly v Německu v 15. století (v Kolíně nebo Kostnici) uvádějí jednu třetinu diecézních kněží, kteří žijí v konkubinátu. Pokud toto temné číslo ve skutečnosti nebylo podstatně vyšší, byl by to pro celibát relativně dobrý výsledek. V žádném případě si nesmíme představovat, že v tomto bodě, a tím spíše i v náboženském životě lidu, byly poměry v pozdním středověku a před reformací horší než v údajně zdravém vrcholném středověku. Pravdou je spíše opak. Doba kolem roku 1500 je, zvláště v Německu, „zbožnější“ a z hlediska víry zanešenější než kterákoli doba předtím. Právě v takových časech je diskrépance mezi ideálem a skutečností, mezi náboženským ideálem a církevními strukturami, které odrážejí společenskou realitu doby, vnímána silněji. Volání po reformě tudíž není příznakem všeobecného úpadku, nýbrž náboženské vitality.

V Evropě ovšem existovala země, která se, pokud se týkalo reformy, pozitivně lišila od ostatních. Bylo to Španělsko, kde království od konce 15. století ve spolupráci s vynikající osobností španělské církevní reformy, kardinálem Ximenesem de Cisneros, arcibiskupem z Toleda a primasem španělským (1495–1517), intenzivně podporovalo reformu světského i řádového kléru. Specifické strukturální nešvary pozdního středověku jako kumulace prebend a porušování rezidence se zde vyskytují v mnohem menším měřítku, a to především proto, že španělské církvi vládl spíše španělský král než římský papež. Do úřadu byli většinou jmenováni biskupové, kteří byli příčinnivými stoupenci reformy, a dvůr prosadil dodržování rezidenční povinnosti; proti římským zásahům, výsadám a obsazování prebend se království úspěšně bránilo. Toto pozadí je rozhodující pro roli, kterou sehráli španělští koncilní otcové v Tridentu.

3. Dlouhá cesta ke koncilu

I když si Pavel III. uvědomil, že se již kvůli veřejnému mínění svolání koncilu nevyhne, trvalo to ještě přes jedno desetiletí, než se otcové skutečně sešli; tuto věc je možné vidět také tak, že po čtyřech nevydařených pokusech teprve pátý vyšel. Na jaře roku 1536 papež císaři při jednom setkání v Římě svolání koncilu definitivně přislíbil. Koncil byl svolán na květen 1537 do Mantovy, říšského léna v rukou císaře. Kvůli volbě tohoto místa a kvůli bezpečnostním silám, jejichž přítomnost mantovský vévoda požadoval, ale nedokázal ji zajistit z vlastních prostředků, došlo ke značným potížím. Koncil byl tedy přeložen do blízké Vicenzy (na benátském území). Účast byla mimořádně slabá, a proto bylo oficiální zahájení neustále přesouváno z jednoho termínu na druhý, což demoralizovalo a přimělo k odjezdu ty, kteří již byli na místě. Nakonec byl koncil na jaře 1539 odložen na neurčito.

Konfesní rozkol v Německu, který zpočátku ještě nebyl brán jako definitivní, se nyní císař a papež pokusili řešit jiným způsobem: obnovením náboženského dialogu. Vyvrcholením této snahy byl řezenský náboženský dialog v roce 1541. Jako oficiální papežský legát se ho zúčastnil kardinál Contarini. Z hlediska jeho biografie a jeho postojů byl pro tento dialog nevhodnějším kandidátem. Jeho osobní „zkušenost s obrácením“ u příležitosti jedné velikonoční zpovědi o Bílé sobotě roku 1511 se podobala Lutherovu „zážitku ve věži“; na základě této zkušenosti posuzoval náboženské jádro nauky o ospravedlnění jako katolické. Představoval „otevřené“ biblicky-humanistické křídlo římské reformní skupiny. Kromě něj se dialogu na katolické straně zúčastnili Morone (který se měl později stát „zachráncem“ koncilu v Tridentu), dále známý Lutherův protivník Eck a dva další představitelé „zprostředkovatelského teologického“ směru, kolínský teolog Johannes Gropper a naumburský biskup Julius Pflug, za protestantskou stranu Melanchthon, Butzer a Pistorius. V Řezně se skutečně dospělo v centrální otázce ospravedlnění k jednotné formulaci: ospravedlňující je podle ní „živá víra“, „víra, která je účinná v lásce“. Tuto formulaci ovšem odmítli jak Luther, tak římská kurie jako příliš vágní a nejednoznačnou. Ztroskotání řezenského náboženského

dialogu však nezpůsobilo toto odmítnutí, nýbrž skutečnost, že se rozpory v oblasti eklesiologie, tzn. otázka věroučné autority církve, projevíly v Řezně jako nepřekonatelné.

Poté, co ztroskotala cesta náboženského dialogu, zůstalo opět jako jediné východisko svolání koncilu. Nesnadnou situaci zkomplikovala skutečnost, že protestantské hnutí se od roku 1540 začalo rozšiřovat i do Itálie, což v Římě způsobilo poplach. Na rok 1542 byl po dohodě s císařem svolán koncil do Tridentu. Právě v té chvíli však znovu vypukla habsbursko-francouzská válka, takže svolání muselo být odloženo. Teprve v září roku 1544 urovnal cestu ke koncilu mír uzavřený mezi Karlem V. a Františkem I. v Crépy; francouzský král nyní s uspořádáním koncilu v Tridentu souhlasil. Papež tedy svolal koncil do Tridentu na 15. března 1545, avšak skoro nikdo se tam nedostavil. Zahájení bylo znovu odloženo, nově příchozí byli odkázáni na jiný termín a požádáni, aby setrvali na místě. Teprve 13. prosince téhož roku byl koncil za účasti pouze jedenatřiceti otců, většinou Italů, konečně zahájen.

Mezitím však již zklamání a frustrace dosáhly takového vrcholu, že jen málokdo v uskutečnění koncilu věřil. Neustále se objevovaly zprávy, že římská kurie dělá vše pro to, aby zahájení koncilu zdržela. Především v Německu byl všeobecně rozšířen pocit, že papežové sice naoko stále dávají najevo vůli ke svolání koncilu, ale ve skutečnosti to udělat nechtějí, protože se obávají nepříjemných reformních závěrů. Papež chce jen „vodit krále a celý svět za nos“ – napsal již v roce 1539 luterán Corvinus v hanopisu „Beelzebub an die heilige bepstliche Kirche“ poté, co Pavel III. opět odložil koncil ve Vicenze. Už i katolická knížata měla na věc podobný názor. Když papežský vyslanec Morone krále Ferdinanda prosil, aby knížatům opětovně odložení koncilu nějak věrohodně vysvětlil, odpověděl král: „To je marné – věří mi stejně tak málo jako Vám.“⁴ Biskupům se nevyplatilo vážit pro nějaký bluf dalekou a obtížnou cestu spojenou s odloučením od domova, které mohlo trvat celé měsíce, zvláště když stejný postoj byl patrný i u knížat biskupů z Německa, jejichž země byly reformací bezprostředně ohroženy. Nedoceni-

⁴ Jedin, Geschichte des Konzils v. Trient I, 271 (též pro citát Corvina).

telný kapitál ochoty, naděje a důvěry byl během několika desetiletí promarněn.

Výtku kvůli blufování si Klement VII. zcela jistě zasloužil, ale Pavel III. nikoli. V jeho případě byly hlavním důvodem otálení objektivní překážky, především neustále propukající habsbursko-francouzská válka, která fakticky znesnadňovala širší obeslání koncilu, dále s tím související napětí mezi císařem a papežem, protože papež si zachovával neutralitu a nepostavil se na stranu císaře, přestože měl francouzský král za spojence Turky. Dalším problémem byla skutečnost, že při každém pokusu, který ztroskotal, se ještě více vytrácela víra Němců a především císaře, že chce papež koncil opravdu svolat, čímž se reálné šance na jeho uskutečnění ještě zmenšovaly. Kvůli těmto potížím byl však Pavel III. stále opatrnější a obezřetnější. Váhal ve chvílích, kdy by bylo bývalo nutno se vzchopit a odhodlaně koncil zahájit i za početně slabé účasti otců. Teprve zcela na konci vydal navzdory všem pochybám přece jen rozkaz k zahájení koncilu.

Jednou z překážek, jež bylo třeba odstranit, byly rozpory mezi císařem a papežem ohledně místa konání koncilu, v jejichž pozadí byla obsahově různá očekávání spojená s koncillem.

4. Odlišné představy o podobě koncilu

Patří sem například představa německých protestantů nastíněná Lutherovou formulí (používanou od roku 1520) „svobodného křesťanského koncilu v německých zemích“. „Svobodný“ zde znamenalo neřízený papežem, slovem „křesťanský“ byl míněn koncil, který by nebyl obeslán pouze preláty, nýbrž také knížaty („křesťanskou šlechtou národa německého“), a rozhodoval by čistě s odvoláním na Písmo svaté jako jedinou autoritu. V „německých zemích“ se měl koncil konat proto, aby byli protestanti zahrnuti pod ochranu císařského doprovodu.

Formule o „svobodném křesťanském koncilu v německých zemích“ měla velkou odezvu nejen kvůli vzpomínce na reformní koncily v Kostnici a Basileji. Přesto se tato představa o koncilu ani v nejmenším neshodovala s konciliaristickým pojetím, protože konciliaristé

považovali tradici a neomylné koncily za závaznou autoritu a princip „pouze Písmo“ by nikdy neakceptovali. Již v roce 1537, kdy Pavel III. pozval do Mantovy také protestantská knížata spojená ve Šmalkaldském spolku, se jasně ukázalo, že koncilaristická představa se od papežské poněkud liší. Luther tehdy prohlásil, že účastníci koncilu „nestanou před císařem nebo světskou vrchností..., ale před papežem a samotným ďáblem, který nechce nic slyšet, nýbrž nutí jen k zatracování, vraždění a modlářství“. „Modlářstvím“ myslel především „největší a nejstrašlivější hrůzu v papežství“, totiž mši:

„Na koncilu to bude zcela určitě tento článek o mši. Neboť kdyby bylo možné, aby nám ustoupili ve všech ostatních člancích, v tomto článku ustoupit nemohou ... Tak tedy jsme a zůstaneme navěky odloučení a obráceni proti sobě.“⁵

Šmalkaldští pak účast na koncilu odmítli, protože dle jejich mínění jednak není „svobodný“, protože je veden papežem, dále není „křesťanský“, protože neuznává Písmo svaté jako normu, a konečně také proto, že se nekoná na německé půdě.

Tím ještě nepohasly všechny naděje, že se přece jen podaří přimět protestanty k účasti na koncilu. Především *císařův* koncept spočíval ve snaze uskutečnit koncil v podobě, kterou by protestanté mohli akceptovat. Stále doufal, že dojde ke svolání unijního koncilu. Z tematického hlediska měl být koncil v první fázi reformní; jen jako takový by si byl mohl na sever od Alp vůbec činit nárok na věrohodnost a byl by mohl postavit hráz proti reformaci. Místo konání takového koncilu se proto muselo nacházet na říšském území; v opačném případě by totiž účast protestantů nebyla možná. Již v roce 1537 se však jasně ukázalo, že šmalkaldští nebyli ochotni zúčastnit se koncilu, který by si již předem nepřivlastnil reformátorský princip Písma a nekonal se bez papežského vedení. Císař Karel V. měl komplexní plán. Prvním krokem tohoto plánu bylo vojenské zničení Šmalkaldského spolku. Poté měli být protestanti přinuceni usednout ke koncilnímu stolu; přitom jim musely být slíbeny příslušné

⁵ WA 50, 220 a 204.

ústupky, k nimž náleží především laický kalich a kněžské manželství. Věřoučné otázky, v jejichž pojetí se obě strany lišily, se pak musely s protestanty probrat ve společné diskusi; v mezidobí samozřejmě nesměla v nauce padnout žádná unáhlená rozhodnutí, která by zmařila snahy o vytvoření unie.

Papežská představa koncilu vycházela z toho, že unijní koncil již není možný a že rozštěpení je třeba vzít jako hotovou věc. Papeži šlo především o ochranu katolického zbytku před dalším pronikáním protestantismu. V kurii převládala představa, že Německo je pro katolickou církev již stejně ztraceno. Přednost měly v každém případě románské země, v prvé řadě Itálie a Francie. V koncilní tematice byla na prvním místě definice nauky v bodech napadených protestanty. Z církevní reformy, přinejmenším pokud by byla papeži a jeho kurii naoktrojována koncillem, stále ještě panoval větší strach než ze samotných pokroků reformace. Pokud šlo o místo konání koncilu, dávala se přednost místu v církevním státě (např. Bologna) nebo také v Republice benátské (např. Vicenza), v každém případě místu na jih od Alp v nějaké neutrální zemi, a to tím spíše, že francouzská účast vypadala beznadějně.

Odlíšné představy císaře a papeže ohledně místa konání koncilu byly sladěny ještě před jeho svoláním. Císař prosadil již v roce 1542 Trident, který byl nakonec přijatelný i pro papeže. Město se nacházelo uvnitř říše, ale leželo jižně od Alp, bylo tedy pro Italy lehce dostupné; nepatřilo k habsburským teritoriím, nýbrž tvořilo vlastní knížecí biskupství, v němž vládl kardinál Christoph Madruzzo. Bylo to podle tehdejších měřítek středně velké město se 6 000 obyvateli; jeho infrastruktura skýtala prostor pro více než stovku koncilních otců s doprovodem.

Obtížněji se vyjasňovaly různé možnosti obsahu koncilu, které souvisely s otázkou volby vhodného místa. Problém tématu měl být rozhodnut až v prvních měsících jednání koncilu. Nevyřešený rozpor mezi císařskou a papežskou představou koncilu ostatně ovládl jeho celou první a střední fázi.

řádoví generálové a opati klášterních svazů. Teologie měla v trident-
ské koncilní struktuře své vlastní významné postavení, což se v takto
samostatné formě na I. vatikánském koncilu již neopakovalo. Para-
lelně ke generálním kongregacím, na nichž koncilní otcové disku-
tovali o textech, se konaly vlastní kongregace teologů (shromáždění
„theologi minores“), na kterých diskutovali teologové pozvaní pape-
žem, koncilními otci nebo knížaty. Na těchto shromážděních, jichž
se většinou zúčastňovalo 50–100 teologů, se vždy paralelně projed-
návaly teologické otázky, které byly na programu koncilu. Kongrega-
ce teologů sloužily především jako informační fórum těch koncilních
otců, kteří se horlivě zapojovali do diskusí. Tato shromáždění byla
přístupná i pro veřejnost. Fakticky značně přispívala k teologickému
vyjasnění otázek a vypracování textů. Hlasování však bylo vyhraze-
no pouze generálním kongregacím koncilních otců. Konkrétní vy-
pracování dogmatických textů se odehrávalo tak, že byly nejprve se-
staveny seznamy běžných omylů (většinou zastávaných reformáto-
ry), které pak byly – stejně jako proti nim postavené katolické výpo-
vědi – teologicky kvalifikovány a posuzovány. Pro vypracování textů
byly většinou voleny komise ad hoc, sestávající z účastníků koncilu.

Koncil vedli vždy tři papežští legáti. V prvním jednacím období
to byli kardinálové del Monte (pozdější papež Julius III.), Cervini
(pozdější papež s krátkým pontifikátem Marcellus II. 1555) a Ang-
ličan Pole. Disponovali právem podávat návrhy koncilních témat,
o nichž bylo třeba jednat. To se však neobešlo bez protestů. Nebylo
možné přiznat každému jednotlivému koncilnímu otci právo podá-
vat návrhy; tehdy ještě nikoho nenapadlo zavést systém, kdy se ná-
vrhy z koncilní auly posílaly ke komisi, která je protřídila, jak to bylo
později zavedeno na obou vatikánských koncilech. Koncilní vyslanci
(„oratores“) mocností opakovaně požadovali, aby jim bylo přizná-
no právo podávat návrhy přímo na koncilu; připadlo jim však pou-
ze právo obracet se se svými návrhy na papežské legáty. Nedispo-
novali žádným volebním právem, požívali však vnitřní koncilní sta-
tus, účastnili se zasedání a měli do jisté míry na mnoho věcí značný
vliv. Celkově lze říci, že papežská svrchovanost nad koncillem byla
ve všech fázích koncilu úspěšně vykonávána via facti papežskými le-
gáty; papežové nebo z jejich pověření legáti rozhodovali o předloze

textů, zakazovali diskusi o určitých otázkách nebo odkládali jednání
koncilu. Jistě zde naráželi na určitou hranici, kdy přes veškerou sna-
hu koncilní otcové nedosáhli většiny, nebo pokud jí bylo dosaženo,
byla velmi těsná. Projevilo se to zvláště v otázkách poměru papeže
ke koncilu nebo papeže k episkopátu.

V jednom velmi důležitém bodě koncil v Tridentu nepokračoval
ve středověké tradici, nýbrž navázal na staré koncily: generální kon-
gregace, nyní odlišované od slavnostních „sezení“, na nichž byly vy-
hlašovány dekrety, se opět staly diskusním fórem; přesněji řečeno,
diskuse se konaly na těchto kongregacích, nikoli neoficiálně na okraji
„oficiálního“ koncilu, jak tomu bylo ještě na 5. lateránském koncilu.
Při zachování vedoucí role papeže to byl prvek konciliární samostat-
nosti, jenž byl později uplatněn i na obou vatikánských koncilech.

V otázce, má-li být Trident „věroučným, nebo reformním konci-
lem“, došlo poměrně brzy ke shodě, že má být obojím. Přesto bylo
třeba vyřešit problém, co má být projednáno nejdříve. Pokud by se
na začátku probíraly otázky věrouky, existovalo nebezpečí, nebo se
spíše projevovala nedůvěra, že Řím poté ztratí zájem pokračovat
v koncilních jednáních dříve, než vůbec dojde na neuralgické téma
reformy. Pokud se ale začne reformou, což byl jistě primární prak-
tický zájem většiny biskupů, bylo třeba se obávat, že potom mno-
zí z nich odcestují. Nakonec prosadili papežští legáti 22. ledna 1546
kompromisní řešení: striktně se projednávala vždy jedna předloha
k věrouce a jedna k reformě. Tento kompromis, nadále fakticky do-
držovaný, byl sjednán za zády a proti vůli Říma, který s ním nesou-
hlasil. Často, například při otázce svátostí, spolu reformní a věro-
učný dokument obsahově souvisel, ale vždy tomu tak samozřejmě
nebylo.

2. Písmo a tradice

Opakovaně formulovaným hlavním cílem byla v Tridentu jednoznač-
ná obrana a zajištění katolické nauky proti reformátorům. V zásadě
přitom neměla být omezena dosavadní šíře a otevřenost katolické
nauky. Papežové a legáti často zdůrazňovali, že nejde o rozhodování

školských sporů, nýbrž o definici katolické podstaty společné všem školám. Vše, co bylo dříve v debatách katolických teologů otevřené a kontroverzní, má takové zůstat i nadále. Fakticky se však u více bodů ukázalo, že kýženou jednoznačnost a vymezení vůči reformaci nebude lehké sloučit s dosavadní otevřeností. Biblicko-humanistický přístup, který nabízel jistou formu přemostění rozdílů mezi katolíky a reformátory, ale právě tím oslaboval ostří „protireformační“ pozice, uvízl na mrtvém bodě jak ve vztahu mezi Písmem a tradicí, tak u tématu „dvoji spravedlnosti“. V ostatních bodech se úspěšně dařilo ponechat dveře otevřené.

První dekret koncilu („Sacrosancta“) se zabýval Písmem a tradicí. Jednalo se spíše o vytvoření pevného autoritativního základu pro vlastní konciliární práci než o vyjasnění „pramenů zjevení“ proti kacířům. Přitom nedošlo na přesnější objasnění církevní autority v oblasti učitelského úřadu, protože nebyla ochota dráždit spícího lva a dotýkat se kontroverzních témat spojených s konciliarismem.⁶ Velká nejasnost přetrvávala v otázce přesnějšího vymezení pojmu „tradice“. Na jedné straně se jako tradice chápalo předávání evangelia vně Písma svatého, na druhé straně se množným číslem „traditiones“ mínil velký počet církevních zvyků od liturgie a svátostí až po postní předpisy. Jezuita Claude Le Jay poukázal na fundamentální rozdíl mezi oběma kategoriemi, z nichž pouze ta první má stejnou autoritu jako Písmo svaté; generál augustiniánů Seripando s ním souhlasil a navrhl proto hovořit o „traditio apostolica“ v jednotném čísle, aby se zamezilo jakékoli nejasnosti a záměně. Tato zásada však kvůli negativnímu postoji papežského legáta Cerviniho přesto nebyla přijata: důvodem nebyla obava, že by toto rozlišení bylo považováno za neoprávněné, nýbrž že všeobecně byla snaha chránit „traditiones“ před kacíři.⁷ Tato okolnost je příznačná: kritické rozlišování uvnitř vlastní tradice, které se v důsledku reformátorského zpochybnění stalo palčivou nutností, sice v zásadě nebylo zavrženo jako nelegitimní, ale kvůli primárně apologetickému zájmu bylo opomíjeno. Je však třeba zdůraznit, že dekret nehovoří o „tradicích“ všeobec-

⁶ J. Lecler, H. Holstein et al., Trident, 2 svazky (Mainz 1978–1987), zde I, 260–264.

⁷ CT V, 14.

ně, nýbrž o apoštolských tradicích. Na druhé straně tím většina otců v Tridentu nechápala pouze tradici nauky, nýbrž také rituální a právní tradice až po postní předpisy, které byly odvozovány od apoštolů. Přitom se též vědělo, že některé z nich, například stravovací zásady uvedené v „Jakubových klauzulích“ ve Skutcích apoštolů, nemají věčnou platnost, nýbrž byly již dávno překonány. Přesto byl třinácti hlasy proti jedenácti (kdy se mnoho účastníků zdrželo hlasování) odmítnut návrh, aby se uvnitř apoštolských tradic rozlišovalo mezi dogmatickými, které by samy o sobě měly totéž postavení jako Spisy, a ostatními. V konečném důsledku je tak tridentický pojem tradic poznamenán velkým stupněm nejednoznačnosti.

Nevyjasněn zůstal také přesný poměr mezi Písmem a tradicí. Většina koncilních otců a teologů bezpochyby chápala tradici (nebo „traditiones“) jako obsahově doplňující pramen vedle Písma svatého. Odlišný postoj zastával generál servitů Bonuccio: podle něj byla veškerá pravda o spáse obsažena v Písmu. Tradici chápal jako souhrn ritů a zvyků, které nesmějí být postaveny na stejnou úroveň s Písmem. Byl přesvědčen, že církev vykládá Písmo svaté s pomocí Ducha svatého správně.⁸ Nelze mu však připisovat intervenci vedoucí k tomu, že původní formulace, že pravda a praxe („disciplina“) evangelia je vždy částečně („partim...partim“) v Písmu a tradici obsažena, byla nahrazena neutrálnějším „et...et“. Většina otců a teologů si tento problém neuvědomovala. Skutečnost, že „obsahová dostatečnost“ Písma, kterou v této otázce zastával Bonuccio, zůstala jako otevřená otázka, nelze přičítat nějakému úmyslu; na druhé straně nebylo předloženo řešení otázky ani zavrženo. Nakonec se dospělo k závěru, že nauka a praxe evangelia je obsažena nejen v Písmu, ale i v nepsaných tradicích („in libris scriptis et sine scripto traditionibus“), které k nám přišly od Krista a apoštolů.

Rozpory se mezi koncilními otci projevíly u otázky překladu Bible do národního jazyka. Praxe byla v této věci různá: v západní Evropě (Španělsku, Francii, Anglii) existovaly církevní zákazy překladu Bible do národního jazyka, poněkud z důvodu obrany proti projevům kacířství. V Německu, kde byl překlad celého Písma svatého do

⁸ CT I, 525.

národního jazyka pořízen již před Lutherem (před jeho překladem vzniklo 18 kompletních překladů Bible), v Itálii a východní Evropě takový zákaz neexistoval. Španělská strana požadovala v rámci jednání o „zneužívání Písma svatého“, které bylo projednáváno jako reformní předloha paralelně s věroučným textem, všeobecný zákaz překladu do národního jazyka; tento směr ale ztroskotal na odporu Italů, především místního biskupa kardinála Madruzza, který se vášnivě a výřečně zasazoval proti zákazu Bible v národním jazyce.

Koncil pak přesně stanovil kánon spisů Starého a Nového zákona a definoval autenticitu Vulgáty. Toto často nesprávně pochopené rozhodnutí je třeba pojmut ze stránky dogmatické, nikoli literárněkritické. Právě se zde, že z hlediska víry Vulgáta neobsahuje žádné omyly, ale již se zde nepraví, že je v ní vždy správně přeložen původní smysl nějakého místa v textu. Neznamená to, že by odkaz na řecký nebo hebrejský původní text nebyl důležitý. Fakticky ovšem toto rozhodnutí působilo v neprospěch práce s původním textem. Humanistický princip vyjádřený v hesle „zpět k pramenům“ ustoupil v katolické oblasti ve prospěch čistě dogmatické jistoty do pozadí. Věřilo se, že Vulgáta postačuje, protože zcela jistě obsahuje slovo Boží a pravdu, a proto je správné ušetřit si námahu s porovnáváním řeckého nebo hebrejského původního textu. Teprve encyklika „Divino afflante spiritu“ Pia XII. z roku 1943 oficiálně objasnila, že tento postoj není v souladu se smyslem dekretu.

3. Dědičný hřích, ospravedlnění a svátosti

Od dubna do června 1546 následovaly porady k dekretu o dědičném hříchu. Tato oblast nebyla neprobádaným územím. Koncil zde na jedné straně mohl stavět na dogmatických výpovědích koncilů z Kartága (418) a Orange (529), které na základě augustiniánské teologie definovaly nevyhnutelnost dědičného hříchu a bezpodmínečnou nutnost milosrdenství a křtu, což bylo v rozporu s tvrzeními pelagiánů a „semi-pelagiánů“ (ti příliš zdůrazňovali přirozenou sílu svobodné vůle). Tridentický dekret se o tyto koncily do značné míry opíral a opakoval jejich definice. Na druhé straně stála radikalizace situace

lidského nespasení a hříšnosti skrze Luthera. Proti němu se zdůrazňovalo, že vlastní dědičný hřích je skutečně odnímán křtem: neboť křest je znovuzrozením k novému člověku, takže v novorozenci nezůstane nic, co by zasluhovalo zatracení. Trvalá žádostivost však ve skutečnosti nemůže být nazývána hříchem; těm, kteří proti ní bojují, neškodí; jako stimulu k boji jí přísluší pozitivní hodnocení. V otázce hodnoty a významu „konkupiscence“ se mezi otci a teology projevily největší rozpory. Koncilní otcové inklinující spíše k augustiniánskému směru, jako Bonuccio a především Seripando, zdůrazňovali silněji její neblahý ráz. Celkově vytvářel dekret vyvážený střed mezi předávanými tradicemi, mezi pesimistickým augustiniánstvím a humanistickým optimismem. Dekret však ve skutečnosti nepochopil Lutherovu existenční teologickou výzvu, která spočívá především v pohledu na hřích jako na sobectví člověka,⁹ a nezareagoval na ni.

Od června a potom opět od září 1546 až do svého závěru 7. února 1547 jednal koncil o centrální teologické kontroverzní otázce ospravedlnění. Obzvláštní potíž způsobovala skutečnost, že byl tento komplex zcela nový; musel být nově uspořádán, s ohledem na reformátory jasně definován a potom přesto uchopen tak, že nebyla odsouzena žádná z uznávaných teologických škol a otázky, které byly dosud mezi katolickými teology otevřené, zůstaly otevřenými i nadále. Dekret o ospravedlnění byl navíc do určité míry politikum. Musel být prosazen přes odpor císaře, který nejen že by raději viděl projednávání praktické církevní reformy, nýbrž ze všech sil kladl odpor proti vydání dekretu o ospravedlnění. Připravoval totiž německým protestantům zdrcující porážku ve šmalkaldské válce v naději, že s nimi pak bude moci nalézt modus vivendi, případně je přinutit k vyslání zástupců na koncil; v tom případě ale bez nich nesmělo být přijato předběžné rozhodnutí právě v této centrální teologické otázce ospravedlnění.

Formálně nabízí dekret o ospravedlnění novum dvojí struktury pozitivně vyložené Kapitoly („Caput doctrinae“) a na ni navazujících odsuzujících kánonů (se strukturou „Kdo říká, že..., nechť je v klatbě“). Tato dvojí struktura byla převzata v dalších tridentských

⁹ J. Lecler, H. Holstein et al., Trident, I, 316 n.

dekretech a také (zčásti) na I. vatikánském koncilu. Právě tváří v tvář hrubým nepochopením katolické nauky (jako „spravedlnost skrze skutky“ atd.) se dostavila potřeba nejen odsuzovat kacířství, nýbrž objasnit, co je katolické. Přísně vzato jsou definovány jen negativní kánony. Přesto je „Caput doctrinae“ nejen úvodem a přídavkem kánonů. Jestliže je zájem primárně pozitivní a ne pouze negativní, má prvořadý význam pro smysl nauky a její opravdové proporce, neboť se zde často nacházejí důležité výpovědi a dimenze nauky, které nenašly zakotvení v kánonech jen proto, že jim neodporovaly žádné hereze.

Kardinál Pole kladl na počátku diskuse o ospravedlnění obzvláště důraz na to, aby nebyl vytvořen žádný jednostranný „antireformační“ dokument, ale aby se koncil spíše zabýval záležitostmi a postoji reformátorů a nepoužívaly se formulace typu: řekl to Luther, je to tedy nesprávné!¹⁰ Na otázku, do jaké míry se dekret o ospravedlnění touto zásadou řídil, můžeme zřejmě odpovědět Ano i Ne. Na jedné straně se v něm ve vztahu k původu ospravedlnění zdůrazňuje radikální charakter spásy jako milosti a daru: ospravedlnění člověk dostává „bez jakékoli zásluhy“; člověk nemůže bez milosti Boží učinit „ani krok“ na cestě k tomu, aby byl před ním spravedlivý. Ospravedlnění je ospravedlněním hříšníka z čistě milosti: „Nic, co předchází ospravedlnění, ať už je to víra nebo skutky, nezasluhuje milost ospravedlnění.“ Druhým polem výpovědi je – na rozdíl od chápání luteránské nauky, které směřuje k čistému „nezapočtení“ hříchu – „tvůrčí“ charakter ospravedlnění, které propůjčuje nové „bytí“ a způsobuje, že to, co je radikálně dar a milost, je současně schopno stát se zcela činem lidské svobody (a tím „zásluhou“). Navíc je zde jako podstatná dimenze komplexní, plně lidský a rovněž církevněsvátostný charakter ospravedlnění, které není jediným, v jednotlivých bodech realizovaným děním mezi „Bohem a duší“, nýbrž rozvíjí se ve všech lidských dimenzích: patří k němu obrácení, slyšení slova Božího, přijetí zjevení, bázeň Boží, lítost nad vlastními hříchy, naděje v milostivého Boha, láska k Bohu, křest, nový život a dodržování přikázání.

¹⁰ CT I, 82.

Nasnadě byla otázka z reformátorské strany, zda princip „pouze milost“ a pouze důvěra v Boha platí jen pro začátek, případně zda také ještě jednou přesáhne do veškerého konkrétního účinku ospravedlnění v lidském životě. Na koncilu byla tato otázka přítomna ve formě sporu o „dvojí spravedlnost“. Hájil ji především generál augustiniánů Seripando, který usiloval o více biblicko-teologické, Písmem svatým se řídící a méně scholastické zaměření dekretu. Tvůrcem formule je kolínský zprostředkující teolog Johannes Gropper; tuto formuli často používala zprostředkující teologie, duchovně ovlivněná Erasmem, která ještě doufala v možnost teologického mostu směrem k reformátorům a chtěla spíše zprostředkovat než se konfesně vymezovat. Ve formuli se praví: kromě spravedlnosti darované nám od Boha a nám vlastní („v nás ulpívající“) spravedlnosti, vyjadřované ve skutečích dobra, je v soudu třeba ještě další spravedlnosti, která je od Krista, která vyrovnává nedostatečnost našich životních skutků. Seripando zde vycházel ze samozřejmého křesťanského vědomí, že i pro ospravedlněného, který se pokouší žít v Boží milosti, nemůže pocházet důvěra od toho, co se v jeho životě skutečně projevilo ve svatosti, nýbrž jen od většího Božího smilování v Kristu. Šlo mu o skutečnost, že spása se projevuje ve formě naděje, není k dispozici, nikdy ji „nemáme“, a v souvislosti s tím o pochopení „dokonalosti“ a „dokonalé lásky“, na této zemi nikdy nedosažené.¹¹

Tuto formuli však koncil nepřijal. V neposlední řadě ji odmítl teolog jezuitů a pozdější generál řádu Lainez. Dekret o ospravedlnění ji dokonce zavrhuje, když výslovně označuje za *jedinou* formální příčinu ospravedlnění *jednu* spravedlnost Boha, která nás činí spravedlivými a vnitřně obnovenými. Ani zde se ovšem nepopíralo, že životní skutky člověka jsou vždy nedostatečné a člověk by v ně neměl vkládat důvěru: důvěřovat byl měl vždy jen Kristu. Když koncilní otcové zdůrazňovali jednotu spravedlnosti, neměli na mysli skutky, případně účinek milosti na lidské konání, nýbrž jednotu milosti, její přítomnost již veездеjším životě křesťana, a to za konkrétních nedokonalých podmínek člověka přebývajícího ve stavu poutníka (ne

¹¹ Ph. Schäfer, *Hoffnungsgestalt und Gegenwart des Heiles. Zur Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit auf dem Konzil von Trient: ThPh 55 (1980), 224–229.*

jako „dokonalost“). Na koncilu proto již nešlo o otázku, „zda při soudu vyhovují skutky vykonané v důsledku milosti, nýbrž zda stačí milost“.¹² Přitom se ovšem ztratila ze zřetele podoba naděje víry a relativita a fragmentárnost veškerého účinku milosti ospravedlnění na člověka. Podobně jako se v dekretu o Písmu a tradici zdá být Písmo odsunuto do pozadí jako zcela „integrované“ do církve a jako kritická instance vůči současné církvi, tak se zde jeví milost, na níž vše radikálně závisí, přece jen natolik silně „inkarnována“ do nového života, že její trvalý přesah sice není popírán, avšak ani zřetelně vysloven. Do té míry má dekret o ospravedlnění „protireformační“ charakter.¹³

Poté se konaly rozpravy o dekretu o svátostech. Také zde se projevovala snaha vyzvednout vůči reformátorům vše katolické a zamezit sporům mezi teologickými školami, zkrátka: obhajovat stanovou věroučnou tradici. Týkalo se to jak sedmi svátostí, tak povahy svátostí jako vtělení milosti: „milost, kterou označují, je v nich skutečně obsažena“. Z jednotlivých svátostí byly v tomto koncilním zasedání projednávány křest a biřmování. Tehdy ještě nebyla ve všeobecném povědomí dnes již známá dějinná dimenze pozvolného vývoje sedmera svátostí a často dalekosáhlé změny jejich podoby. Na druhé straně byla známa tradice, která se opírala zvláště o Alexandra z Hales a od časů Bonaventury ji zastávali františkánští teologové; vycházela na rozdíl od tomistické tradice z pouze zprostředkovaného ustanovení svátostí Kristem (kromě křtu a eucharistie). Tato tradice ovšem nebyla výslovně zavržena.

4. Reformní otázka: spor o „*ius divinum*“ rezidence

Jestliže v otázce dekretů o víře panovala velká jednomyslnost nebo se jí alespoň časem dosáhlo, vypukly v otázce reformy rozpory mezi

¹² Tamtéž, 218.

¹³ Srv. též K. Ganzer, Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung, in: Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte, vyd. W. Reinhard a H. Schilling (RGST 135, Münster 1995), 50–69.

papežskou a císařskou stranou. Jednalo se přitom především o rezidenční povinnost biskupů. V zásadním nařízení rezidenční povinnosti byli účastníci koncilu víceméně zajedno. Celá řada otců se však pokoušela k problému přistupovat nejen morálně-kanonisticky, nýbrž eklesiologicky: obhajovali povinnost rezidence jako *ius divinum*. Šlo koneckonců o teologické pojetí biskupského úřadu: měl být chápán primárně v místním, nebo naopak v univerzálním rozsahu? Je biskup z podstaty pastýřem své církve, nebo členem mobilní vrstvy funkcionářů, které lze dosazovat do více úřadů najednou? Stoupeneci názoru, že rezidenční povinnost je druh božského práva, zdůrazňovali, že biskupské zplnomocnění je propůjčováno bezprostředně od Boha, nikoli od papeže, proto také nesmí být ve své podstatě papežem změněno nebo obráceno. Ani papež tedy nemůže propůjčovat biskupství osobám, od nichž neočekává, že budou diecézi řídit. Zdánliví biskupové, kteří se ve skutečnosti zdržují u kurie nebo u dvora a dávají se ve své vlastní diecézi zastupovat, jsou proto principiálně nelegitimním jevem. V této věci tedy neexistuje žádný platný a zákonný papežský dispens. Zde poznáváme, že tento problém měl vedle zásadně teologické také svoji praktickou dimenzi. Šlo o to vymanit problém církevní reformy z oblasti papežské zvlůle, zabránit tomu, aby Řím z důvodu nepotismu nebo politické lůživosti neustále bránil přijetí reforem nebo porušoval základní potřeby pastorační činnosti.

Stoupeneci „*ius divinum*“ rezidence byli v první fázi koncilu především Španělé, kteří byli prodchnuti reformním úsilím a výrazným biskupským sebevědomím. Protivníky byli především Italové, jednak členové kurie, kteří byli z osobního důvodu zainteresováni na udržení statu quo, jednak reformní biskupové, kteří ovšem nechtěli hýbat principem absolutisticky chápané papežské moci: argumentovali, že dispensní moc papeže nesmí být omezována. V roce 1547 byl nakonec vyjednan kompromis: rezidenční povinnost byla nařízena, zásadní otázku „*ius divinum*“ však účastníci koncilu obešli. V posledním jednání se spor již dále neprohloubil, jednak proto, že se dekret z roku 1547 prakticky ukázal jako neúčinný, dále proto, že se vynořily další otázky týkající se základního vztahu mezi primátem a episkopátem.

III. Krize a přestávky (1547–1561)

1. Přeložení do Boloni

Na jaře roku 1547 byl Karel V. blízko svému triumfu. 24. dubna získaly jeho oddíly u Mühlbergu rozhodujícího vítězství proti Šmalkaldským. Zdálo se, že celý císařův plán vyjde. Zrovna v tomto okamžiku ale došlo k nepochopitelnému rozhodnutí. Protože byly v Tridentu zjištěny jednotlivé případy skvrnitého tyfu, vznesli legáti v rámci zmocnění uděleného jim papežem 11. března požadavek, aby byl koncil přeložen do Boloni v církevním státě. Koncil to odhlasoval s více než dvoutřetinovou většinou (39 proti 14 hlasům). Skvrnitý tyfus byl pravděpodobně pouze vítanou záminkou, skutečným důvodem byla zřejmě obava z císařské nadvlády, která působila díky blízkému se vítězství nad Šmalkaldskými ještě tíživěji, a proto vzniklo přání být svobodnější a jednat v některém z měst církevního státu. Legáti byli v tomto přání utvrzeni také tím, že Karel V. nesouhlasil s promulgací dekretu o ospravedlnění. Obávali se, že vše, čeho bylo dosaženo, bude ohroženo a vyjasnění věroučných otázek bude odsunuto do nedohledna tím spíše, že by na přání císaře mohli na koncil přijít i protestantští vyslanci. Legáti se domnívali, že takto by nikdy nebylo možné dospět k cíli. Proti námitce některých procísařsky naladěných otců, že se koncil sešel v Tridentu právě kvůli Němcům, a neměl by proto nyní toto místo zaměnit za italské město ležící vně impéria, odvětil legát Cervini, že právě naděje spojené s Němci byly zklamány, protože se ani protestanti, ani pozvaní němečtí biskupové nedostavili. To bylo dvojnásobně osudné právě v době, kdy Karel V. vojensky srazil německé protestanty na kolena. Byla to rána unijním nadějím.

Přeložení koncilu do Boloni tak vedlo ke konfliktu mezi císařem a papežem a odnesl to koncil. Menšina 14 koncilních otců příznivě nakloněných císaři zůstala v Tridentu a císař považoval přeložení do Boloni za neplatné. Koncil se nakonec nekonal, protože ani císař, ani papež nechtěli zvolit krajní řešení. V Boloni se sice mohlo dále pracovat a jednat, ale nesmělo dojít k žádnému slavnostnímu sezení s vydáním dekretu. Takový čin by Karel V. považoval za *casus belli*

a odpověděl by na něj oficiálním uznáním původního koncilu setrávajícího v Tridentu. V tom případě by se konaly dva koncily, jak tomu bylo v případě Florencie a Basileje. Při následných jednáních byli legáti ochotni navrátit se do Tridentu pouze pod podmínkou, že Němci už na začátku přijmou všechny dosud přijaté koncilní dekry – to se však protestantům jevilo jako zcela iluzorní, a tak tato podmínka již předem císařský unijní plán zhatila. Strach z císařovy nadvlády se podstatně zvýšil po jeho pokusu samostatně vyřešit náboženskou otázku v Německu augsburským interím (1548) a jednostranně poskytnutými ústupky ve formě laického kalichu a kněžského manželství.

2. Střední fáze koncilu: protestanti v Tridentu

Obrat nastal za nového papeže Julia III. (1550–1555), dosavadního předsedy koncilu del Monta. Tento muž, který dokázal jmenovat kardinálem chovatele své opice, se distancoval od tradic renesančního papežství stejně tak málo jako Pavel III. Na druhé straně však nejen že zajistil pokračování koncilu, nýbrž nařídil na 1. května 1555 jeho nové zasedání v Tridentu. Nyní mohl Karel V. zcela nerušeně prosadit svoji císařskou koncepci koncilu. Zdálo se, že nastala šance uspořádat pravý unijní koncil. Císaři se v této fázi (1551–1552) podařilo přinutit k účasti i německé biskupy, především tři rýnské kurfiřty z Kolína, Trevíru a Mohuče. Dosáhl nyní toho, že na říšském sněmu v Augsburgu protestantské říšské stavy přislíbily vyslat na koncil své zástupce. Zdálo se, že se plány Karla V. začínají uskutečňovat.

Předtím ještě pokračovalo doktrinální jednání o svátostech. 11. října 1551 vydal koncil dekret o *eucharistii*. Na jedné straně zdůrazňuje skutečnou přítomnost Kristova těla a jeho krve, na druhé straně legitimitu uctívání oltářní svátosti i mimo přijímání. Důraz tím spočívá spíše na reálné přítomnosti a zbožnosti uctívání než na pokrmu; právě v tomto bodě dekret podstatně ovlivnil barokní zbožnost po Tridentu. Procesí Božího těla nyní v dekretu získává vysloveně protireformační charakter. Praví se zde:

„A tak by měla pravda vítězně triumfovat nad lží a kacířstvím, aby její protivníci tváří v tvář takovému lesku a takové radosti církve buď vnitřně zlomeni umkli, nebo naplnění studem a lítostí dospěli k rozumu.“¹⁴

Předpodstatnění bylo zdrženlivě formulováno jako model vysvětlení na radu dominikánského teologa Melchiora Cana, který zdůrazňoval, že jako filosofická interpretace samo o sobě nepatří k obsahu víry: proměna v tělo a krev Kristovu se „convenienter et proprie“, případně „aptissime“ nazývá transsubstanciace.¹⁵ Lutherův náboženský požadavek, aby na eucharistii nebylo nahlíženo jako na nějakou „věc“, nýbrž jako na Pána, jenž sám sebe nabízí jako pokrm, nebyl ani zaevidován, ani zodpovězen.¹⁶

Dne 25. listopadu následovaly dekrety o *svátosti pokání* a o *posledním pomazání*. První z nich zdůrazňoval zvláště nezbytnost svátosti pro dosažení spásy u všech, kteří po křtu upadnou do těžkých hříchů, a nutnost vyznání všech těžkých hříchů spáchaných po křtu. Druhý byl zcela definován jako nutnost „iuris divini“ ve vlastním slova smyslu; věcně je přitom lepší hovořit o (subjektivní) „čestnosti“ a „upřímnosti“ než o „úplnosti“ vyznání všech těžkých hříchů, protože dekret výslovně – proti protestantské námitce, že není možné beze zbytku nahlédnout do všech dimenzí hříchu zpovídajícího se člověka – formuluje omezení, že to platí jen do té míry, do které je si svých hříchů po pečlivém přezkoumání vědom sám zpovídající se.¹⁷ Dějinná proměna ve vývoji svátosti pokání byla teologům alespoň v základních rysech známa. Zvláštní potíž vyplývala z toho, že „soukromé“ vyznání hříchů existovalo již ve staré církvi. Jednalo se tedy o obhajobu katolické praxe proti Kalvínovi a jeho veřejné výchově věřících, odvolávající se na starocírkevní společné pokání. Všeobecně se věřilo, že soukromá zpověď existovala od počátku, ovšem vedle ní existovala pro určité hříchy také společná zpověď. Někteří teologové a otcové zastávali názor, že vyznání hříchů obecně zavedl

¹⁴ DS 1644.

¹⁵ DS 1642, 1652.

¹⁶ J. Lecler, H. Holstein et al., Trident II, 73.

¹⁷ DS 1682, 1707.

Kristus; domnívali se, že je věci církve vymezit vyznání přesněji. Kánon 6 byl proto formulován zdrženlivě a zavržen byl pouze názor, že soukromé vyznání před knězem, „které katolická církev zachovala od počátku až dodnes“, je „Kristovu přikázání cizí a je lidským výmyslem“.¹⁸ V kánonu 9 došlo kvůli tajemníkovu přehlédnutí k hrubé chybě a výsledkem byla gramaticky zkomolená a zčásti nesrozumitelná věta.¹⁹ Kompromis mezi tomistickým a skotistickým názorem představovala výpověď o nedokonalé lítosti („attritio“).²⁰ Jednota panovala ve snaze hájit její náboženskou hodnotu proti jejímu radikálnímu znehodnocení Lutherem. Skotisté a tomisté považovali attritio za dostačující dispoziční pro přijetí svátosti, přičemž tomisté zastávali názor, že k dosažení ospravedlnění musí attritio nejpozději ve svátosti a skrze ni vyžrát k dokonalé lítosti. Tato sporná otázka zůstala otevřena ve formulaci, že „ho (hříšníka) disponuje k dosažení milosti Boží ve svátosti pokání“. Důkladně se pak přistupuje k jednotlivým částem svátosti, jejímu udílení samotným knězem, k jurisdikční moci potřebné k tomu kromě svěcení a k možnosti reserve hříchů. O „Caput doctrinae“ se přitom na rozdíl od kánonů diskutovalo pouze nedostatečně, a je proto třeba hodnotit ho pouze jako výraz vůle koncilu: je více než všechny jiné kapitoly odrazem školské teologie.

Koncem roku 1551 se skutečně dostavili zástupci kurfiřtů z Braniborska a Saska, vévody z Württemberku a říšského města Štrasburku. Nyní se ale ukázalo, že nebyli ochotni podrobit se takovému koncilu, jaký se v Tridentu konal. Vycházeli ze svých vlastních představ „svobodného křesťanského koncilu“. Požadovali novou diskusi o již přijatých závěrech, zvláště o ospravedlnění, které podle jejich mínění „odporovaly Písmu“; žádali, aby se koncil postavil nad papeže a znovu vše prodiskutoval pouze na základě Písma svatého, bez

¹⁸ DS 1706.

¹⁹ Původně se zde pravilo: „Jestliže někdo říká, že kněžské svátostné rozhršení není soudcovským aktem, nýbrž pouhou službou zvěstování a prohlášení, že hříchy jsou vyznávajícímu odpuštěny, pokud věří, že byl ospravedlněn, i když neprojevil lítost, nebo když ho kněz neospravedlnil ve vážnosti, nýbrž v žertu ..., pak buď proklet.“ – Vedlejší věta, která je zde uvedena v kurzívě, byla omylem vynechána, takže se vytratil celkový smysl (DS 1709).

²⁰ DS 1678, 1705.

další předurčené autority. Karel V. v podstatě tyto požadavky obdržel již předem ústně, ale nevzal je dostatečně na vědomí. Na říšském sněmu v Augsburgu formulovala protestantská knížata své výhrady a podmínky; Karel V. je však ignoroval, neboť své myšlení podřídil svému přání. Teprve nyní si všiml, že se oddával iluzi a že protestantská idea koncilu, byť i v konciliaristické variantě, nebyla slučitelná s katolickou. Zároveň si také všiml, že jeho další cíl, zásadní reformní koncil, ztroskotat na odporu papežské strany. Zásadní reformy strukturální povahy zaměřené na omezení římského centralismu, jak je požadovali především španělští biskupové, ztroskotaly na odporu mnoha Italů a také papeže. V této situaci Karel V. ztratil o koncil zájem.

Smrtnou ránu zasadil koncilu vévoda Mořic Saský, když se roku 1552 vzepřel císaři, spojil se s francouzským králem a vydal se přes Augsburg na pochod na jih. Nyní se již koncil 28. dubna suspendoval sám.

Byl to konec naděje na jednotný unijní koncil, který by zabránil rozkolu křesťanstva. Nyní byl tento rozkol přijímán stále více jako daná věc. Katolická strana navíc nejednou prohlásila, že rozhodující věroučné dekry již byly stejně vydány.

Co se týkalo reformy, zastával – po pontifikátu bývalého koncilního legáta Cerviniho jako Marcella II., který zavdával příčinu k velkým nadějím, ale který z tragických důvodů trval pouze 21 dní – papež „Caraffa“ Pavel IV. (1555–1559) politiku reformy církve bez koncilu, čistě shora. Bylo to stejné fiasko jako celý jeho pontifikát. Byl mravně zcela bezúhonný a přísně církevně zaměřený, a tak se snažil zavést v církvi opět pořádek pouze za pomoci represí. Jeho hlavním zájmem bylo vybudování papežské inkvizice, která nyní přešla od relativní liberálnosti, jež jí byla ještě v první fázi vlastní, k naprostému potlačování všech hnutí podezřelých z blízkosti k protestantismu. Vynikající mužové církevní reformy, jako byl kardinál Pole a pozdější zachránce koncilu kardinál Morone, za tohoto papeže celá léta strádali ve vězení inkvizice v Andělském hradu.

IV. Poslední fáze koncilu (1562–1563)

1. Změna celkové konstelace

Skutečně koncilním papežem se stal Pius IV. (1559–1565), který se rozešel s politikou papeže Caraffy, ovšem ze vzteku na Caraffův klan dal popravít bratra svého předchůdce, kardinála Caraffu. Bylo to především jeho zásluhou, že se záležitosti koncilu daly výrazně do pohybu; snažil se o intenzivnější obsazení koncilu než Pavel III. a Julius III. Důležitým pozadím obnoveného zahájení koncilu bylo šíření (kalvinistické) reformace nyní i do Francie. Ta však hrozila národním koncilem, na kterém chtěla svévolnými reformami a doktrinářským vyrovnáním s kalvinisty řešit problémy vlastní země. Jediným prostředkem, jak tento Damoklův meč odvrátit, bylo nové svolání koncilu do Tridentu. Národní koncil se přesto konal, ale nepřijal kvůli prořímské orientaci většiny francouzských biskupů očekávaná osudná ustanovení.

Při obnoveném zasedání koncilu na začátku roku 1562 byla situace ve srovnání s první fází v mnohém ohledu jiná. Z politického hlediska již po odstoupení Karla V. (1556) nepokračovala jednota mezi říší a Španělskem. V rakouských zemích vládl císař Ferdinand I., ve Španělsku a sousedních zemích (Nizozemí, Franche-Comté, Milán, Neapol) král Filip II. Zatímco byl koncil v první fázi ovládán papežovým protějškem, všemocným císařem, musel se teď papež potýkat se třemi katolickými mocnostmi, klasickou trojicí Paříž – Madrid – Vídeň, která vytvářela až do 18. století silnou církevně-politickou konstantu. Na rozdíl od první fáze měla teď Francie o koncil rovněž zájem, protože byla ohrožena náboženským rozkolem. Koncil byl ovšem téměř čistě románským a exkluzivně evropským shromážděním: z nově vytvořené španělsko-americké hierarchie se koncilu nezúčastnil nikdo už kvůli obrovské vzdálenosti, kterou by bylo nutno cestou na koncil překonat.

Protestantismus dosáhl dalších pokroků. Francie byla ohrožena; Anglie byla po nevydařeném pokusu královny Marie (1553–1558) definitivně ztracena. V Německu legalizoval Augsburský náboženský mír z roku 1555 protestantismus na říšské úrovni tím, že svěřil

rozhodnutí o formě vyznání na území svého teritoria do pravomoci říšských knížat. Změna trendu a nové katolické sebevědomí byly zatím v nedohlednu, i když již existovaly skromné náznaky naděje, k nimž patřilo působení prvních jezuitů v jednotlivých městech. Zatímco sebevědomí protestantských stavů stouplu, zavládla u duchovních a světských katolických knížat spíše malomyslnost a rezignace. Obávali se především, z jejich pohledu pochopitelně, že bude koncillem a jeho případnými ustanoveními ohrožen Augsburský náboženský mír. Žádný německý biskup se proto poslední fáze koncilu nezúčastnil; nuncius Commendone, který jezdil z jednoho města do druhého, aby propagoval účast na koncilu, napsal:

„Protestanté jsou probuzení, katolíci spí; člověk má dojem, že právě oni – a ne protestanté – sázejí na víru bez skutků, tak málo se starají o to, aby zabránili zhroucení katolického náboženství v Německu.“²¹

Do popředí se nyní dostal kalvinismus, který rozvinul nesmírnou misionářskou dynamiku. První koncilní fáze se svými dekrety o Písmu a tradici, o dědičném hříchu a ospravedlnění, byla téměř výhradně ve znamení vypořádání se s luteránstvím. Nyní se s příchodem kalvinismu objevily nové, specifické problémy.

2. Poslední pokus o uspořádání unijního koncilu

Již před zahájením bylo učiněno důležité předběžné rozhodnutí. Pro papeže a také pro Španěly byl koncil pokračováním předchozího. Císař Ferdinand a francouzský král však koncil považovali za formálně nový koncil v Tridentu, bez kontinuity s předchozím. Za těmito postoji byla otázka, zda se má koncil odvážit k poslednímu pokusu o odstranění rozkolu víry – nebo zda ho má vzít na vědomí jako skutečnost a upevnit katolický zbytek. Pokud by měla být ještě naděje na realizaci první varianty (chovali ji například císař Ferdinand a fran-

²¹ Jedin, *Geschichte des Konzils v. Trient, IV, 1, 71.*

couzský král), bylo by třeba doposud přijaté závěry koncilu, zvláště ty o ospravedlnění, považovat za neexistující a jednat znovu od začátku, tentokrát společně s protestantskými vyslanci. Druhá varianta počítala s tím, že se budou dál rozvíjet již dosažené výsledky. Před zahájením koncilu byla otázka jeho pojetí zatěžkávací zkouškou, která vyžadovala souhlas všech mocností. Francie a císař podmiňovali účast svých zemí tím, že se bude jednat o nový koncil, Španělsko zase tím, že koncil představuje pokračování předchozího. Pius IV., i když byl jednoznačně na straně kontinuity, se ve svolávací bule z ohledu na císaře a Francii trapně vyvaroval jakékoli formulace, která by v tom či onom smyslu implikovala předběžné rozhodnutí: svolal „svatý všeobecný koncil v Tridentu“ na 6. duben 1561 („indicimus“), aniž by se zmínil o „pokračování“ předchozího koncilu. První fáze koncilu byla přesto zastíněna protiklady, tím spíše, že každá ze tří mocností neústupně vykonávala nátlak vycházející z protichůdných pozic, zatímco Řím v tichosti stále zřetelněji zdůrazňoval kontinuitu, ale střežil se jakkoli to oficiálně a definitivně oznámit.

Problém se však vyřídil *via facti*: protestantský naumburský knížeční sněm odmítl již v únoru 1561 vyslání zástupců, protože koncil neodpovídá známým požadavkům na „svobodný“ a „křesťanský“ koncil. Tento neúspěch lze vysvětlit jednak existencí v té době již věcně nepřekonatelných protikladů, jednak stabilizací ve formě Augsburského náboženského míru: každý kníže byl nyní zajištěn z hlediska říšského práva a byl ve věcech náboženství pánem ve svém vlastním domě; náboženská otázka byla vyřešenou vnitropolitickou otázkou a v důsledku toho již koncil nebyl nutností. Naději na uspořádání unijního koncilu tak bylo třeba definitivně opustit.

3. Krize vzniklé na koncilu

Dne 18. ledna 1562 se koncil sešel znovu. V počtu 113 otců bylo na zahajovacím sezení více účastníků než kdykoli předtím. Zatímco v dřívějších fázích koncilu bylo přítomno ponejvíce 50–70 prelátů, pak na posledních, zvláště díky příchodu Francouzů, jich bylo většinou 150–200.

Koncilem však nyní otrásaly silnější vnitřní krize než v dřívějších obdobích; šlo o spory, které koncil nejednou přivedly na pokraj rozpadu. Docházelo k nim především proto, že se zájmové protiklady mezi mocnostmi (především Francií a říší) a papežstvím spojovaly s eklesiologickými protiklady uvnitř koncilu. Navíc se projevila diference v kolegiu legátů. Zatímco oba legáti-kardinálové, Ercole Gonzaga a Girolamo Seripando (dřívější generál augustiniánů) počítali u velké části účastníků koncilu s protipapežskými kritickými tendencemi, a proto jednali realisticky a snažili se nepožadovat nic, co by mohlo vést k rozštěpení koncilu, projevoval se za jejich zády třetí legát, kardinál Ludovico Simonetta jako mluvčí přísně kuriální pozice. Římská kurie popřávala stále více sluchu Simonettovi a ne oběma duchovně významnějším a politicky nadřazenějším legátům Gonzagovi a Seripandovi.

První krize vypukla již na jaře 1562. Protože byl dekret z roku 1547 o rezidenční povinnosti prakticky neúčinný, rozpoutal se znovu spor o „ius divinum“ biskupské rezidence a rozdělil koncil na dva tábory. Nakonec dali legáti 20. dubna hlasovat. 68 otců se vyslovi- lo pro „ius divinum“, 35 bylo proti, zatímco dalších 35 přenechalo jako „apelanté“ rozhodnutí otázky papežovi. Protože tedy zastánci zůstali těsně pod hranicí většiny, byl papež Pius IV. nucen rozhodnout. Na radu Simonetta a kurie vydal zákaz dalšího vedení diskuse. Vinu na tomto stavu měli „apelanté“, kteří koncil svou nesamostatností paralyzovali; jasnému většinovému rozhodnutí koncilu by se papež pravděpodobně nebránil. – Toto mocenské rozhodnutí však způsobilo těžkou krizi koncilu a vyvolalo značnou nevoli. Bylo považováno za nepřímý důkaz toho, že Řím i nadále odmítá nutné reformy a nadto si nepřaje svobodný koncil. Legáti alespoň slíbili, že dají otázku rezidence znovu projednat v souvislosti se svátostí křtu.

K projednání však došlo již koncem roku 1562 v souvislosti s příchodem Francouzů 13. listopadu téhož roku. Jako přesvědčení galikáni posílili, ba přímo radikalizovali episkopální frontu. Vůdcem a dominantní osobností francouzských prelátů byl Karel kardinál de Guise, strýc Marie Stuartovny, za nímž stál francouzský král. Zrovna v tomto okamžiku se opět rozpoutala debata o „ius divinum“ rezidence. Kromě ní probíhala ještě jedna zásadní eklesiologická deba-

ta: o *původu biskupské jurisdikce* v souvislosti s dekretem o svátosti křtu. Šlo o otázku, kým je biskupská jurisdikce udělena; bezprostředně Kristem (v biskupském svěcení), nebo papežem? Především Francouzi vedení kardinálem de Guise, ale i Španělé obhajovali vášnivě a ze všech sil názor, že biskupská jurisdikční moc je udělována bezprostředně Kristem. Mluvčím protistrany se stal kromě celé řady italských prelátů generál jezuitů Lainez: s odvoláním na tradiční formuli Innocence III. (že jsou biskupové povoláni papežem „in partem sollicitudinis“: k účasti na odpovědnosti) zdůrazňovali, že biskupská jurisdikční moc je udělována papežem.

Papež Pius IV., ochotně naslouchající Simonettovi, zapověděl další pokračování i této diskuse o původu biskupské jurisdikce a požadoval k tomu ještě v rámci dekretu o svátosti křtu včlenění jednoho kánonu s *definicí primátu* na základě formule koncilu ve Florencii; papeži jako Petrovu nástupci, Kristovu zástupci, hlavě celé církve je dána „plná moc“ být pastýřem církve, celou ji vést a řídit.

Tento pokyn z Říma dorazil do Tridentu 13. ledna 1563 a přilil znovu oleje do ohně kontroverzí. Kardinál de Guise byl sice zpočátku překvapivě ochoten akceptovat florentskou formuli, ale pak ustoupil jednotnému odporu ostatních Francouzů. Nepovažovali Florentinum za ekumenické a navíc odmítli obsahově pojem „plné moci“ („plena potestas“).

Došlo ještě k dalším neuvěřitelným faux pas, kterých se dopustil Řím. Papež propůjčil (z komplikovaných politicko-dynastických důvodů) jednomu čtrnáctiletému a jednomu osmnáctiletému mladíku z rodu Medicejských a Gonzagů kardinálský klobouk, navíc ještě jmenoval biskupy dva kardinály, o nichž se předem vědělo, že nikdy nebudou vládnout ve své diecézi, a jmenoval též svého synovce Karla Boromejského arcibiskupem milánským. Tehdy ještě nemohl o tomto synovci nikdo tušit, že prodělá – mimo jiné i pod dojmem koncilu a jeho reformního impulzu – fundamentální vnitřní proměnu a stane se vzorem tridentského reformního biskupa! Tento dojem zesílil i poznáním, že bylo iluzorní doufat v papežovu dobrou vůli jako v hybnou sílu uskutečnění církevní reformy a že cesta k ní vede pouze přes drastické omezení papežské svévole při udělování úřadů.

Dalším problémem byly velmi dalekosáhlé reformní požadavky jak francouzského dvora, tak císaře Ferdinanda, které navazovaly na klasický reformní seznam z Kostnice a Basileje a chtěly především zrušit římské finanční požadavky v souvislosti s udělováním úřadů (anáty a expektance) a kromě toho požadovaly jako vstřícný krok vůči protestantům povolení laického kalichu a (požadavek Ferdinanda) kněžského manželství.²² Oba panovníci opět hrozili uspořádáním národních koncilů, pokud by Trident ztroskotal nebo se neodhodlal k zásadní církevní reformě. Situace byla krajně vážná: na rozdíl od časů počátku koncilu táhli císař a francouzský král za jeden provaz; „ultramontánní“ (tzn. ne italští) koncilní otcové byli jednotní v energickém požadování záruk biskupských práv a zásadní církevní reformy; jen v otázce vstřícnosti vůči protestantům (například v otázce laického kalichu) zastávali Španělé jinou pozici než Francouzi a císař. Jak španělský, tak portugalský vyslanec prezentovali poměrně rozsáhlé reformní spisy. Všem těmto dokumentům byly společné následující požadavky: lepší vzdělání kléru, „obnova“ pastorační činnosti (lepší vnímání služby zvěstování), rezidenční povinnost, zákaz kumulace prebend, pravidelné provinční a diecézní synody, ale také strukturální omezení nebo zrušení exempcí, rezervací a dispenzí; projevilo se jednotné odhodlání reformovat pomocí koncilu papežskou kurií. Zdálo se, že je koncil jen krůček od ztroskotání. Z patové situace, do které se koncil dostal v důsledku protichůdných papežských požadavků, episkopalistických koncilních tendencí a císařsko-francouzského nátlaku, nebylo patrně žádné východisko. Ke všemu ještě zemřeli v krátkém sledu za sebou, 2. a 17. března, oba legáti, Gonzaga a Seripando, kteří svým uvážlivým jednáním doposud neustále zabraňovali rozkolu, ovšem Římem většinou nebyli dostatečně vyslyšeni.

²² Ferdinandova velká reformní knížka, již z 8. 6. 1562, ale nyní znovu urgovaná, v CT XIII/I, 661–685.

4. Morone zachraňuje koncil

Bylo zásluhou nového koncilního legáta Giovanniho kardinála Moroneho, otevřeného muže s velkým humanistickým rozhledem, za Pavla IV. vězněného inkvizicí, že zachránil koncil před krachem. Díky jeho vyzrálé diplomatické zručnosti se vždy podařilo smířit nebo překonat neslučitelné protiklady. Nejprve přiměl císaře Ferdinanda osobním jednáním na přelomu dubna a května v Innsbrucku, aby ustoupil od svých radikálních požadavků. Obratně ho přesvědčil, že není zrovna v jeho vlastním zájmu, aby se konciliaristickými požadavky přilévalo oleje do ohně kontroverzí. Dle jeho názoru by to jen prohlubovalo vnitřní konciliární protiklady, vylekalo římskou kurií a přivedlo koncil na pokraj ztroskotání, což si přece císař nemůže přát. Pro speciální ústupky platící pro německé poměry, jako povolení laického kalichu a kněžského manželství, není, vysvětlil Morone císaři, správnou platformou koncil, ale je třeba se obrátit přímo na papeže – přednést tuto věc na koncilu k ničemu nevede. Jestliže tím císař něčeho dosáhne, pak to bude polarizace a rozkol mezi koncilními otcí, ale rozhodně ne diferencované pochopení pro německé poměry! V tomtéž duchu císaře ovlivňoval Petr Canisius, který tehdy rovněž dlel v Innsbrucku, kam byl povolán císařem.

Nové protiklady se pak na koncilu projeví při *debatě o reformách*. Shodný názor panoval ve věci „obnovy pastorační činnosti“ jako základního principu. Patřil sem i požadavek, aby duchovní úřad již nebyl prvořadě chápán jako „prebenda“, ale pastorační závazek, aby „beneficium pro officium“ sloužilo k tomu účelu, aby se skoncovalo s duchovním proletariátem špatně vzdělaných a špatně dotovaných oltářníků, ale zároveň také s udělením biskupství jako čestných úřadů a prebend osobám, které nikdy nepomýšlely na to, že budou ve své diecézi skutečně rezidenty. Ohledně tohoto cíle existovala poměrně značná jednota, která se ale netýkala otázky prostředků potřebných k jeho dosažení.

Nejdále zašli Francouzi. Vedeni kardinálem de Guise žádali reformu jako návrat ke staré církvi. Mělo to v neposlední řadě znamenat obnovení biskupské volby klérem a lidem, o čemž se debatovalo v květnu 1563. Kardinál de Guise se přitom obrátil stejně kriticky

proti jmenování papežem, královskému nominačnímu právu a volbě katedrální kapitulou.

„Našemu Svatému otci bych ale na kolenou dal radu, aby se od této zátěže oprostil; tím by chránil své duševní zdraví, protože většinou nedochází k volbě, jež je pro církve dobrá, a on by pak nemusel skládat žádné úcty.“²³

Tento výpad neměl šanci už jen proto, že zde byli Francouzi izolováni. Italští koncilní otcové byli většinou principiálními stoupeníci papežského dosazovacího práva; Španělé se domnívali, že mají s královskou nominací převážně dobré zkušenosti. Nehledě na to převažoval v Tridentu správný soud, že žádná ze stávajících forem (volba katedrální kapitulou, královská nominace, papežské jmenování) sama o sobě nezaručuje volbu dobrých biskupů, ale naopak z každé z nich mohou dobří biskupové vzejít. Není tedy třeba měnit volební postup, nýbrž stanovit kanonické požadavky na kvalitu a zavést kontrolní postup. Chorvatský biskup Drašković z Pětikostelí (Uhry) se vyslovil takto: všechny tři způsoby volby je třeba reformovat a ony jsou této reformy schopné; když volí katedrální kapituly, musí se dbát na to, aby měly ve svém středu dobré kandidáty, jejichž kvalifikace nespočívá v jejich šlechtickém titulu, jak tomu fakticky bylo v Německu; při nominaci králem by mělo dojít ke konzultaci s biskupy církevní provincie; jestliže potvrzuje papež, měl by na místě shromažďovat spolehlivé informace a ne se jen informovat o tom, zda kandidát může zaplatit poplatky.²⁴ Tím přesně vystihl slabiny všech tří postupů určování biskupů.

Moronemu se podařilo podnítit kardinála de Guise ke spolupráci; přesněji řečeno, z původního oponenta se mu velmi obratným přístupem podařilo získat cenného spojence, který se stal stabilizujícím pilířem koncilu. Na rozdíl od svých předchůdců požíval neomezené důvěry papeže Pia IV. a odsunul z této pozice stínového vládce koncilu Simonetta a „zelantisty“. Rozhodujícího kompromisu dosáhl

²³ CT III/I, 613.

²⁴ Tamtéž, IX, 542 n.

na koncilu tím, že obešel zásadní eklesiologické otázky, v nichž nebylo možno dosáhnout konsensu. V dekretu o svátosti křtu ještě zbývala výpověď o původu biskupské jurisdikce, ale též definice primátu na základě florentského koncilu. Nový rezidenční dekret označoval biskupskou rezidenci jako „božské přikázání“, jehož překročení je smrtelným hříchem a může být omluveno pouze závažnými důležitějšími povinnostmi; kromě toho dekret stanovil těžké tresty (ztrátu příjmů atd.) při porušení rezidenční povinnosti, aniž by objasnil eklesiologickou otázku „ius divinum“, která s touto problematikou souvisela.

V otázce reformy došlo na „malé řešení“. Reformní předloha sestavená Moronem a poté nakonec přijatá koncilem zakazovala mj. kumulace prebend; řada ustanovení zajišťovala výběr vhodných biskupů (např. přísné přezkoumání podle určitých kritérií při „informativním procesu“) a zvýšení duchovní úrovně kléru. Nejdůležitější institucionální prostředky církevní reformy měly být vizitace diecézí biskupem, diecézní synody (každoroční) a provinční synody (každé tři roky). Přestože se tak časté provedení synod ukázalo jako neproveditelné, byly synody tohoto druhu po koncilu nejdůležitějším prostředkem při realizaci církevní reformy. Farnímu kléru byla přísně nařízena povinnost kázání. Biskupská moc byla všeobecně posílena, dokonce i vůči katedrálním kapitulám a exemptním klášterům. V případech posledně jmenovaných k tomu však nedošlo z moci vlastního práva biskupů, nýbrž papežským delegováním, přičemž i zde se otcové opatrně vyhnuli zásadním eklesiologickým otázkám. Bylo to pragmatické řešení: biskupové obdrželi jako delegáti apoštolského stolce zvláštní zplnomocnění vůči klášterům a jejich reformě.

Významné bylo i ustanovení o zřízení biskupských *kněžských seminářů*. V první fázi zasedání se koncil ještě chtěl spokojit s tím, že na biskupských sídlech obnoví pouhé „lektoráty“. Teprve v posledním roce (1563) došli otcové k poznání, že se tím nic nevyřeší. Modelem pro kněžské semináře byly koleje (kolegia), které byly přiděleny k univerzitám a svým členům poskytovaly i duchovní vedení. Nyní to byly obzvláště nové jezuitské koleje. V návaznosti na tuto tradici se plánované semináře rovněž nazývaly *collegia*. Tento dekret a jeho provedení jsou krajně důležité pro vytvoření kněžstva, které prochází

hlubším duchovním formováním a je zcela zaměřeno na pastorační činnost, v neposlední řadě rovněž na faktické prosazení celibátu. Ani v Tridentu, ani v době reformy po Tridentu ovšem neexistovala jasně vymezená představa o kněžských seminářích. Byla to poměrně otevřená koncepce, přenechaná v otázce konkrétního provedení na rozhodnutí biskupů. Tím spíše si otcové na tridentském koncilu ještě nedovedou představit, že by odmítli myšlenku univerzitního studia kléru. Představa „tridentského semináře“ jako instituce hermeticky uzavřené vůči vnějším vlivům, výchova realizující se v čistě církevních ústavech v odluce ode všech přátel stejného věku od časného mládí až do kněžského svěcení, pochází teprve z počátku 19. století. Ostatně provedení i této ještě velmi otevřené koncepce bylo v následujících letech v mnoha zemích zatím hodně vzdáleno od původních představ. V Německu se koncepce realizovala již v roce 1564, ale pouze v Eichstättu; ve Fuldě a Bambergu ještě před rokem 1600, jinak většinou v první polovině 17., nebo dokonce teprve v 18. století.

Na koncilu zaznělo přání, aby z pastoračních důvodů byly příliš velké diecéze rozděleny a menší naopak sloučeny. Muselo však ztroskotat na prakticky nepřekonatelných rozporech v církevně-politické oblasti. Nerealizovala se ani kapitola o reformě týkající se knížat, která odsuzovala státně-církevní praktiky a zásahy do církevních práv; v konečném znění zde zůstalo pouze „varování“ knížatům, aby chránili a dodržovali práva církve. Udržení katolického náboženství a církevní reforma byly v období protireformace odkázány na knížata, a proto nedošlo k vytvoření fronty proti vládnoucímu státně-církevnímu modelu, který byl v následujících letech Římem často dalekosáhle tolerován, byl-li v souladu se snahou o udržení katolicismu. Morone ovšem nechal reformní zásady týkající se knížat viset nad jejich hlavami jako Damoklův meč, aby je v jiných bodech přiměl k poddajnosti.

5. Věřoučné dekrety posledního zasedání

Vedle nauky o ospravedlnění byla nejzávažnějším bodem kontroverze s reformátory nauka o mešní oběti. Debata k příslušnému dekretu byla zahájena v červenci 1562. Teologové a otcové byli zajedno v tom, že oběť na kříži a mše jsou toutéž obětí, mše k oběti na kříži nic „nepřidává“, nýbrž představuje její zpřítomnění. V teologickém vysvětlení, v jakém vztahu jsou obě vůči sobě navzájem a do jaké míry je obětní charakter mše slučitelný s jedinečností a principem „jednou provždy“ oběti na kříži, existovalo velmi málo uspokojivých odpovědí a nedošlo k žádnému konsensu, protože teologie na tuto otázku nebyla připravena.²⁵ Tato skutečnost se odráží v dekretu vydaném 17. září 1562. Na jedné straně se zde vyzdvihuje, že se při mši přináší „opravdová a skutečná oběť,“ na druhé straně je oběť mše pojmem „zpřítomnění“ spojena s obětí Krista na kříži („sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentatur“). V ostatních bodech je konkrétní katolická liturgická praxe obhajována jako v zásadě legitimní: mše svatě; jednotlivé mše, při nichž svátosti přijímá pouze kněz; latina místo národního jazyka; tichá modlitba kánonu; mešní kánon jako neomylný. Ustanovuje se však rovněž, že lid musí být poučen o liturgických textech a ritech v homiliích. Všeobecně je třeba říci, že anathemata v Tridentu ještě nemají nutně a bez výjimky smysl prvního vatikánského koncilu. Učení, které je zde odmítnuto, není vždy „heretické“ v striktním pozdějším slova smyslu, případně opakem pravdy o zjevení. Anathemata znamenají ochranu dosavadní praxe, která tím v žádném případě není ustanovena navěky.

Znalosti koncilních otců z oblasti dějin liturgie byly krajně nedostačující. Pokud se týče speciálně římského mešního kánonu, nevěděli o historickém utváření římské liturgie téměř nic; velká část otců považovala původ stávajícího římského kánonu v podstatě za apoštolský, tedy vztahující se k Petrovi, přičemž k němu byly přidány jen

²⁵ E. Iserloh, Das Tridentische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zu der Kontroverstheologie der Zeit, in: Concilium Tridentinum, vyd. R. Bäumer (Darmstadt 1979, WdF 313), 341–381.

jednotlivé dodatky od pozdějších papežů. Někteří otcové zastávali „teorii tří jazyků“ na základě nápisu na kříži: podle ní smí být mše celebrována jen latinsky, řecky a hebrejsky, v jazycích nápisu na kříži, a proto se ke zdůvodnění latinského liturgického jazyka nacházel v původním textu na nápis na kříži odkaz. Dominikán Antonio de Grosupto zdůvodňuje tiché pronášení konsekračních slov tím, že Ježíš se na hoře Olivetské také modlil tiše.²⁶ Na druhé straně bylo vědomí historické relativity u řady koncilních otců přece jen patrné. Věděli, že Řekové mají jiné liturgické formy a např. kánon se modlí nahlas; požadovali proto výslovně, aby odlišný zvyk nebyl zavrhován. Gropper věděl, že v původní církvi se lidé modlili kánon nahlas a v národním jazyce; tehdy to však bylo možné proto, že křesťané žili svatě a zbožně následovali mystéria. Nyní, když „na svatou horu vystupují mnohá zvířata“, je správné modlit se kánon tiše a v cizím jazyce, aby se tak zažehnal nebezpečí zprofanování způsobeného nehodnými, kteří si nezaslouží slyšet slova proměňování. Kdyby dnes ještě u vchodu existoval strážce, který by odmítl vpustit nehodné, mohli by se lidé tak jako v původní církvi modlit kánon v národním jazyce.²⁷ Koncil se nicméně ve věci původu kánonu vyjádřil zdrženlivě: zatímco někteří otcové požadovali prohlášení, že jeho původ vychází z apoštolské tradice, bylo nyní řečeno, že katolická církev zavedla římský kánon před mnoha stoletími a že se skládá jak ze slov Pána, tak z apoštolských tradic a dodatků papežů. – Ohledně jazyka liturgie vládl všeobecný konsensus, že je třeba zachovat liturgii v latině. V tomto bodě většina rozlišovala na jedné straně mezi texty k poučení, jako jsou čtení a evangelium, které se sice nemusejí přednášet v mateřském jazyce, ale v souladu s 1Kor 14,27 n (při modlitbě v cizím jazyce by měl být přítomen vykladač) je třeba je lidem vyložit (tak to potom bylo i v textu), a na druhé straně mezi modlitbami, v nichž se kněz obrací na Boha. Zde, jak již roku 1551 pravil teolog Jodokus Ravesteyn z Löwenu, lidu stačí vědět, že se o něj kněz u Boha zasazuje; rozumět doslovnému znění jeho projevu není nutně důležité, stejně jako když obžalovaný nemusí rozumět doslov-

²⁶ CT VIII, 744.

²⁷ CT VII, 2, 554, 1–12.

nému znění výstupu svého obhájce.²⁸ Podobně se vyslovil i generál augustiniánů, když řekl, že pacient také nemusí znát složení svých léků.²⁹ S ohledem na řeckou a hlaholskou liturgii se ovšem upustilo od přímého zákazu liturgie v mateřském jazyce (na přání biskupů ze Záhřebu a Vídně); na podnět Julia Pfluga byl škrtnut odkaz na nápis na kříži. Ke shodě v dalších bodech už chyběla vůle.³⁰

Historické hranice dekretu o mešní oběti se projevují též ve skutečnosti, že nepřekonává zvěcnělé pojetí mešní oběti, jak je vyjádřeno v nauce o „užitku mše“ jako kvantifikovatelném „produktu milosti“, tedy v nauce, bez které by nebylo možné pochopit reformátorský protest proti „ohavnosti mše“. Je zásadním teologickým nedostatkem, že vedle sebe bez propojení stojí dekret o eucharistii na jedné straně a dekret o mešní oběti na straně druhé. To však odpovídalo pokročilému faktickému oddělení mešní oběti a udílení eucharistie. Zatímco v dalších bodech dekret obhajoval liturgickou praxi církve, jako jsou soukromé mše, tichá modlitba kánonu, latinská mše atd., jako legitimní, byla tato praxe v následujících stoletích liturgického reformního úsilí opatřena razítkem „necírkevní“ a diskuse o ní tabuizována.

Také dekretu o mešní oběti odpovídala reformní předloha. Nejprve byl vyhotoven pamětní spis o „zneužívání mše“. Nakonec byl konkrétní reformou mše pověřen papež. Pius V. měl vykonat vůli koncilu misálem z roku 1570. V souladu s všeobecnou linií tridentské reformy nevedla tato reforma mše k využití poznatků starověku provázenému kritickým pohledem na dějinný vývoj, nýbrž k očištění stávající římské liturgie od zneužívání a chaotického vývoje. Tak zvaná „tridentská“ forma mše, vydaná ve skutečnosti Piem V., je římskou formou mše, jak se pod vlivem nejrůznorodějších vlivů vyvinula od 4. do 13. století, ale je restaurovaná a „očištěná“. Stinnou stránkou tohoto „očištění“ je kategorizace a ustrnutí. Jestliže dosud byla liturgie přes veškeré přizpůsobování se římské liturgické formě

²⁸ Tamtéž, 412, 2 s.

²⁹ Tamtéž, 667 n.

³⁰ Th. Freudenberger, Die Meßliturgie in der Volkssprache im Urteil des Trienter Konzils, in: Reformatio Ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. E. Iserloh (Schöningh 1980), 679–698.

variabilní a v pohybu, pak byla nyní, striktně vzato, rezervátem Říma a tím fixována až do druhého vatikánského koncilu.

V souvislosti s dekretem o eucharistii se v kongregacích teologů a otců od června 1562 diskutovalo také o kontroverzní otázce *laického kalichu*, resp. přijímání pod obojí způsobou. Jednotní byli otcové v názoru, že přijímání pod obojí způsobou není nutno ke spáse a že je Kristus plně přítomen i pod jednou způsobou. V otázce, do jaké míry je vhodné vyjít protestantům vstříc připuštěním laického kalichu, nemohl koncil dosáhnout jednoty. Připuštění laického kalichu žádala císařská a bavorská strana; odmítavý postoj zaujali především Španělé, dodržující direktivu Filipa II., ale také jezuita Salmerón (na rozdíl od jeho spolubratra Petra Canisia, který tehdy k požadavku povolení kalichu nezaujal jednoznačně záporný postoj) a generál jezuitů Lainez. Nakonec se ukázalo, že ani příznivci, ani protivníci netvořili jasnou většinu, ale že silně zastoupená třetí strana chtěla podobně jako v otázce rezidence přenechat rozhodnutí papeži. V tomto smyslu pak bylo rozhodnuto v dekretu ze 17. září 1562. Koncil definoval zásadní legitimitu přijímání pouze pod jednou způsobou a přenechal otázku speciální výjimky laického kalichu pro určité země papeži. Pius IV. povolil v roce 1564 (nyní k velké lítosti Petra Canisia) pokusně přijímání kalichu pro německé země na dobu 20 let. Povolení bylo ovšem pro Bavorsko již v roce 1571 na žádost vévody Albrechta V. opět staženo. Po dvaceti letech ostatně nebylo obnoveno, protože se minulo svým cílem vzít protestantismu vítr z plachet; způsobilo zmatek a oslabovalo katolickou soudržnost. Ve znamení všeobecného vymezování konfesí bylo špatně pochopeným signálem katolické slabosti.

Dne 17. července 1563 vydal koncil dekret o *svátostném kněžství*. Výchozí bod je kulticko-kněžský: hned v počátku se praví, že oběť a kněžství jsou spolu tak niterně spojeny, že jsou obojí dány ve Staré a Nové smlouvě. Koncil definuje, že v Nové smlouvě je „pravé kněžství“, které spočívá *nejen* ve zplnomocnění ke kázání, nýbrž i ve zplnomocnění konsekrace a odpuštění hříchů; dále též určuje, že existuje hierarchie božského řádu sestávající z biskupů, kněží a diákonů. Nebyl vymezen primát, i když právě on se přece ocitl pod palbou reformátorské polemiky, neboť na jeho konkrétním obsahu se galiká-

ni a „Římané“ nemohli dohodnout. Zdrženlivější a všeobecnější formulaci, kterou by galikáni mohli akceptovat, by Řím odmítl jako negativní předběžné rozhodnutí.

Dne 11. listopadu následoval dekret o *svátosti manželství*. Definuje svátostní charakter manželství. Ostatní kánony se zabývají zásadní legitimitou stávajícího církevního zákonodárství v oblasti manželství. Zde byly až do konce sporné dva body: nerozlučnost manželství a povinnost kanonické formy. Od července do poloviny září a potom ještě jednou v posledních dnech října se o těchto bodech velmi kontroverzně diskutovalo. V případě prvního bodu nastal dlouhý zápas o kánon 7, který definuje nerozlučnost manželství a zákaz opětovného sňatku i v případě nevěry partnera. Kánon narážel na odpor menšiny španělských biskupů, především arcibiskupa Guerrera z Granady a biskupa Pereze ze Segovie. Namítali, že se tento problém v Písmu a v rané tradici neřeší jednoznačně (klauzule o nevěře podle Mt 19,10) a kromě toho se odvolávali na praxi řecké církve, která nebyla odsouzena ani ve Florencii. Požadovali proto, aby byla vzata pod ochranu jen praxe latinské církve, ale aby řecká praxe nebyla odsouzena. Rozhodla intervence benátských vyslanců, kteří chtěli zabránit tomu, aby byli sjednocení řečtí poddaní benátského středomořského impéria (především v egejské oblasti) zneklidněni a vehnáni do schismatu. Prosazovali negativní formulaci: „Kdo říká, že se církev mýlí...“, čímž by byla latinská církev hájena před útoky reformátorů, ale odlišná řecká praxe by nebyla odsouzena. Na druhé straně prosazoval především kardinál de Guise, že to, co zde bylo vzato pod ochranu proti omylu, nebyla pouze církevní praxe, nýbrž její nauka, totiž že se „podle nauky evangelia a apoštolů učí“, že manželství nemůže být zrušeno ani kvůli nevěře. Nebyla tedy zvolena formule „Jestliže někdo říká, že se církev mýlí, když zakazuje zrušení manželského svazku...“, jak to navrhovali Guerrero a Perez, nýbrž formulace odpovídající návrhu kardinála de Guise: „Jestliže někdo říká, že se církev mýlí, pokud podle nauky evangelia a apoštolů učila a učí...“ Věcně je proto nutné spatřovat v kánonu 7 nejen ochranu faktické disciplíny latinské církve, nýbrž dogmatické rozhodnutí. Na druhé straně je třeba vzít vážně vůli neodsuzovat řeckou praxi (která se odchyluje od západní církve spíše pastoračním

principem „oikonomie“ jako ohledu na lidskou slabost než věroučně). Kánon zastává nauku o nerozlučnosti manželství bez krácení, ponechává ale otevřenou cestu v pastorační a kanonické praxi. – Druhým sporným bodem byla povinnost kanonické formy manželství (před vlastním knězem a dvěma svědky) v připojeném dekretu „Tametsi“. Byl zaměřen proti „klandestinním manželstvím“, uzavřeným tajně proti vůli rodičů a bez svědků. Dosud církevně uznávaná, a to tím spíše, že od 12. století spatřovala oficiální nauka v konsensu snoubenců jádro manželství, vedla tato manželství ke značné právní nejistotě, nežádka k bigamii nebo naprostému oddělení oblasti svědomí od oblasti práva. Tuto problematiku dodatečně zkomplikoval Luther, když zastával názor, že jsou taková manželství neplatná, zatímco katolická církev na rozdíl od něj trvala na uznání platnosti. Celá řada koncilních otců namítala, že je napadána sama „substance“ svátosti, jestliže se forma před knězem a dvěma svědky nejen předepisuje, nýbrž se od ní odvozuje také platnost svátosti; domnívali se, že na to církev nemá právo. Tuto výhradu vyřešil trik ve formulaci: bylo stanoveno, že ti, kteří by se pokusili uzavřít klandestinní manželství (bez kněze a svědků), by pro toto manželství byli „neschopni“ („inhabiles“). Nedalo se popřít, že církev může určité osoby prohlásit za „neschopné“ (jak už to učinila u těch, kteří přijali vyšší svěcení). Přesto proti tomuto usnesení nakonec hlasovalo 55 z 206 otců, tedy více než čtvrtina.

Doslova v poslední chvíli byly ještě ve dnech 2. a 4. prosince na jednání protlačeny dekry o *očistci, odpustku, uctívání svatých a uctívání obrazů*. Důvodem bylo, že na základě zpráv z Říma bylo nutno obávat se každým dnem úmrtí papeže. Kardinálští legáti se proto rozhodli přeložit plánovaný závěr koncilu na dřívější termín, 4. prosince, aby předešli možným snahám o volbu papeže koncilem. Očistec a odpustky byly body, kvůli kterým se v Německu rozhořela lutherská reformace, dva ostatní body byly nejakutnější ve Francii tváří v tvář kalvinistickému obrazoborectví. Při srovnání s centrálními teologickými otázkami – jako ospravedlnění, mešní obět a svátosti – to byly z teologického hlediska okrajové otázky, pro lid však byly palčivější než všechno ostatní. Kvůli nedostatku času byla vynechána fáze podrobného teologického zpracování. Dřívější diskuse na

zasedání v letech 1551/1552 navíc právě u tématu odpustků ukázala, že jsou otcové jednotní v názoru, že byl odpustek v zásadě smysluplný, avšak naprostá nejistota zavládla u otázky, čím vlastně je a co znamená. Někteří koncilní otcové sdíleli lidové chápání, převládající u katolických věřících i později, že odpustek určitého počtu dní nebo let udává odpovídající časový úsek, který tím bude odpočten z délky očistce! Nedošlo tedy k žádnému teologickému vyjasnění, nýbrž jen ke zcela všeobecnému obhájení odpustku jako instituce, která je pro křesťanský lid „požehnáním“. Podobně tomu bylo i u dalších bodů. Byla pronášena výslovná varování před pověřivým zneužíváním, před fantaskními příběhy o očistci nebo před představou, že obrazy v sobě ukrývají samočinnou božskou moc; nabádalo se k umírněnosti a střízlivosti.

Řadu dokumentů, které vyžadovaly delší vypracování, přenechal koncil k provedení papeži. Stalo se tak v již zmíněném misálu „Catechismus Romanus“, který nebyl určen lidu, nýbrž pastorům a měl jim zprostředkovat nárys katolické víry; v roce 1566 byl vydán Piem V. V roce 1568 se uskutečnilo vydání vylepšeného římského breviáře. Další zadání koncilu nebylo splněno: poté, co vyhlásil autenticitu Vulgáty, považoval koncil vzhledem k mnoha variantám a chybám za nutné postarat se o autentický tištěný text. Práce příslušné komise však nepokračovala žádoucím tempem. Papež Sixtus V. (1585–1590) se pokoušel vyvíjet na komisi nátlak a nakonec se snažil sám rozhodovat otázky spojené s kritickým zpracováním textu. Verze, kterou vydal jako autentickou, byla natolik plná chyb, že byla po jeho smrti stažena.

V. Účinek a historický význam

Koncil v Tridentu jistě formoval a přetvořil vzhled a podobu katolické církve v míře, v jaké to nedokázal žádný jiný koncil s výjimkou druhého vatikánského. Ostatní koncily, i když byly samozřejmě důležité, měly vliv vždy jen částečně a nově formovaly pouze určité oblasti. Z historického hlediska je možné mluvit o církvi „tridentské“

nebo „potridentské“; o žádném jiném ekumenickém koncilu se již nedá říci, že dal směr a formu celé církevně-dějinné epoše. Důvod, proč se to mohlo stát, lze hledat v první řadě v celkové historické konstelaci. Koncil v Tridentu utvářel „katolickou konfesní církev“ a dal jí z hlediska věrouky a disciplíny řád a formu. Tento účinek Tridentu se pohybuje v polaritě dvou zásadních faktorů, které se vzájemně ovlivňují: vytvoření sociální disciplinace a pastoračně-náboženské zvnitřnění.

Wolfgang Reinhard a Heinz Schilling zdůrazňovali zvláště souvislost mezi „konfesionalizací“ a raně novověkou „sociální disciplinací“, přičemž konfesně-náboženské a sekulární aspekty se prolínají ve vzájemné interakci.³¹ Vývoj „konfesi“, jejich vzájemné vymezení, vytvoření jejich vnitřní dogmatické a právní disciplíny rukou v ruce s jejich „reformou“ poháněnou vzájemným konkurenčním tlakem, je neodlučitelný od „sociální disciplinace“ raně novověkého státu, který na jedné straně vlastně konfesionalizaci umožňuje, na druhé straně od ní dostává významnou podporu. „Disciplinace“ v různých aspektech, od dogmatické až po zpovědní disciplínu, která se v této formě v zásadě měla udržet po celá čtyři století, je ve skutečnosti důležitou charakteristikou „tridentské“ církve. Ve srovnání „plurálnější“, otevřenější, ale také chaotičtější podoba pozdně středověké církve je regulována, normována, kanalizována.

Platí to pro oblast nauky a dogmatu. Lortz si stěžoval na „dogmatické nejasnosti“ doby reformace a viděl v nich podstatný faktor umožňující její šíření.³² Toto zjištění je samo o sobě výstižné, ale pouze z určitého úhlu pohledu, a proto je tato výtka z historické-

³¹ W. Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung?*: ARG 68 (1977), 226–252; též, *Was ist katholische Konfessionalisierung?* In: *Die katholische Konfessionalisierung*, vyd. W. Reinhard a H. Schilling (RST 135, Münster 1995), 419–452; H. Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung* (Heidelberg 1981); též, *Die Konfessionalisierung im Reich – religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*: HZ 246 (1988), 1–25; též, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648* (Berlin 1988); též, *Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas*, in: *Die katholische Konfessionalisierung* (viz nahöfe), 1–49.

³² J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland I* (Freiburg 1948), 137 n.

ho hlediska nesprávná. Lortz soudil měřítkem potridentského „vyjasnění“, které se dnes již i vnitrocírkevně sdílí bez výhrad – i když i ortodoxie pozdního středověku měla zcela určitě své jasné kontury, které však byly v mnoha otázkách ještě otevřenější. Do jaké míry náleží dogmatické dílo Tridentu do tohoto rámce „konfesionalizace“ jako „disciplinace“, je obzvláště zřejmé díky funkci jeho definic víry v krátké verzi, v „*Professio fidei Tridentina*“, kterou v roce 1564 sestavil papež Pius IV. Její důležitost spočívá především v konfesním rozdělení, které způsobila. Uplatnění Tridentu právě v konfesně ohrožených nebo kolísajících regionech začínalo obvykle tím, že mnoha kněžím „nejasného vyznání“, jejichž konfesní postoj nebyl jednoznačný, byla předložena „*Professio fidei Tridentina*“. Kdo na ni odpřisáhl, byl katolík, ostatní ne. Vůči všemu ostatnímu, včetně dodržování celibátu, bylo možno projevovat větší trpělivost.

Platí to tím spíše pro oblast reformy. V podstatných aspektech je „procesem disciplinace“ nejdříve kléru a pak lidu, což zní z dnešní pastorační perspektivy příšerně, avšak budiž to prozatím řečeno bez jakéhokoli hodnocení. Na druhé straně sem v zásadě patří také aspekt intenzivnější pastorační činnosti a pastoračního zvnitřnění. Aby se tridentská reforma skutečně „ujala“, bylo třeba zavést pastorační činnost takové intenzity, jakou středověká církev dosud nepoznala a jak ji prakticovala především nová řádová společenství, nejdříve jezuité a poté především ve francouzském prostředí také další vzniklá společenství, což následně v druhé fázi určilo nová měřítka pro diecézní klérus. Tento vývoj se dá doložit v nejrůznějších oblastech od zpovědní služby až po nové formy katecheze a náboženského poučení i venkovského lidu, které v předchozích epochách nemá obdoby.

Platnost tvrzení o dalekosáhlých proměnách církve lze samozřejmě poměřovat pouze délkou jejich účinnosti. Jen v několika málo oblastech, například v některých italských diecézích a v Bavorsku, se změny začaly pozvolna projevovat již od šedesátých let 16. století, ve většině ostatních regionů teprve krátce po roce 1600 a ve Francii ještě později. O širším a hlubším účinku na chování a mentalitu kléru a lidu se dá mluvit teprve od druhé poloviny 17. století, částečně až od 18. století. Tridentský biskupský ideál se v podmínkách

knížecí biskupské říšské církve v Německu prakticky nedal prosadit a např. v německém episkopátu byl uskutečněn až v 19. století. Teprve zhroucení starého společenského řádu v důsledku Francouzské revoluce a sekularizace byly jevy, které většinou umožnily prosazení tridentského obrazu církve a kněží.

Prosazování tridentského koncilu přitom nezáviselo v letech a desetiletích po jeho skončení příliš na biskupech, ale spíše na třech jiných silách. Za prvé to byly nové řády, především jezuité, dále zemská knížata (v Německu nejprve bavorští Wittelsbachové a teprve později Habsburkové) a papežští nunciové. Bez státní moci a nunciatur by byla reforma mnohem méně úspěšná a nemohla by se prosadit v tak značné šíři; disciplinační opatření prováděná shora by však nemohla způsobit skutečnou změnu, kdyby nebylo nových duchovních sil, jako již zmíněných nově založených řádů. Za druhé závisela tridentská reforma do značné míry na papežských nunciích. Byli zavedeni v 16. století v souvislosti s nyní běžnou výměnou stálých vyslanců mezi státy; předtím existovaly zakázky ad hoc pro papežské legáty, avšak – s výjimkou „apokrisiářů“ papeže v Konstantinopoli od dob Lva Velkého – žádné nunciatury. Od doby papeže Řehoře XIII. (1572–1585) bylo jejich důležitým úkolem provedení a kontrola procesu uskutečňování závěrů z Tridentu; toto poslání spolu s konfesním zajištěním ohrožených území vedlo od konce 16. století k vybudování a rozšíření této instituce. Nunciové vznikli díky Tridentu; bez nich a všeobecně bez cílevědomé politiky papežství by byl Trident pouze dobře míněným začátkem bez trvalé působnosti, tedy stejným plácnutím do vody, jakým byl 5. lateránský koncil, ale v podstatě před ním už i Basilej. Přes veškeré předchozí papežské selhání se ukázalo, že trvalý a celou církev formující účinek se může rozvinout jen díky papežství.

KONCIL A PRINCIP AUTORITY:

1. Vatikán (1869–1870)

Dne 19. června 1563, po ukončení velké tridentské krize spojené s projednáváním eklesiologických otázek, napsali papežští legáti státnímu tajemníkovi kardinálu Karlu Boromejskému do Říma, že církve podle jejich názoru nedosáhne klidu a nevyhne se štěpení, dokud nebudou konečně rozhodnuty palčivé eklesiologické otázky, jako je problém svrchovanosti papeže nad koncilem nebo naopak, ius divinum biskupského úřadu a další. Pokud by mělo být toto rozhodnutí přijato všemi, muselo by se tak stát na koncilu; „nicméně“, připojují, „je pak třeba se obávat, že koncil rozhodne ve svůj prospěch, neboť jeho účastníci jsou především biskupové, a právě o jejich zájmy se jedná.“¹ O tři staletí později se však měl konat koncil biskupů, jaký by byl v Tridentu nepředstavitelný. Stalo se tak ovšem za zcela nové dějinné konstelace.

I. Před koncilem

1. Vítězné tažení ultramontanismu

Žádná událost nepřipravila půdu pro vítězství papežství uvnitř církve tak dobře, jako to učinila Francouzská revoluce. Odstranila bašty biskupské národní církevní samostatnosti, která v politicko-církevním uspořádání staré Evropy kladla nepřekonatelné překážky konečnému vítězství papežství: galikánské církve ve Francii a německé říšské církve knížecích biskupů. Z krátkodobé perspektivy to ovšem vedlo k vydání církve do rukou státní moci. Z dlouhodobého pohledu se tím posílila pozice Říma, kterému nyní uvnitř církve nestály v cestě žádné mocenské faktory a překážky.

¹ Jedin, Geschichte des Konzils v. Trient IV, 2, 57.