

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. VATIKÁNUM (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.

Po zhroutilí dosavadního církevního řádu bylo totiž papežství jedinou instancí, která mohla provést obnovu církve. Příznačné jsou v tomto směru události ve Francii. Francouzská revoluce se v letech 1790/1791 pokusila vytvořit na základě radikalizovaného galikanismu poddajnou a do státních struktur zcela integrovanou státní církev: „Église constitutionnelle“. Tento pokus vedl ke schismatu ve francouzské církvi. Pro biskupy a kněze, kteří odmítli občanskou ústavu a dosud většinou nezastávali ultramontanismus, ale spíše galikanismus, se nyní stala věrnost vůči Římu rozhodujícím testem a prubířským kamenem vyznání. Kvůli němu museli odejít do exilu, snášet pronásledování, vězení, a dokonce i obětovat vlastní život. Při opětovné stabilizaci církevních poměrů v konkordátu s Napoleonem v roce 1801 se ukázalo, že jedinou možností, jak odstranit schisma, bylo odstoupení všech biskupů, jak konstitucionálních, tak těch, kteří přísahu odmítli. V případě, že by k tomu neprojeví ochotu, byli by Římem sesazeni a papež Pius VII. by potom vytvořil nový episkopát se zcela novým uspořádáním diecéze. Byl to mocenský úder, jaký neměl v dějinách obdoby, ale zároveň též přesvědčivá demonstrace papežské moci nad celou církví, která musela mít značný zpětný dopad i na teologii. Výstižně to napsal jezuita Matignon v roce 1869, v předvečer prvního vatikánského koncilu:

„Jediným rozhodnutím sesadit biskupy celé země, ať už to chtějí nebo ne, zrušit stará biskupská sídla a zřídit nová; nově stanovit hranice všech diecézí – zajisté neexistuje výraznější demonstrace neomezené duchovní pravomoci; a když už se jednou uzná legitimita tohoto kroku, bude velmi těžké smlouvat se Sv. stolcem o tom či onom zvláštním zmocnění, které se mu dříve nechtělo přiznat. – V době, kdy usnesení konkordátu přijímal, si francouzský episkopát a klérus tyto konsekvence neuvědomoval. Byly však součástí této oblundné události. Bylo jen otázkou času, kdy se důsledky tohoto rozhodnutí projeví.“²

² A. Matignon, *Une résurrection du Gallicanisme ou l'infaillibilité pontificale et ses nouveaux adversaires* (Paříž 1869), 58 n.

Toto opatření bylo v podstatě smrtelnou ránou zasazenou galikanismu, jistě ne s okamžitou platností, ale v dlouhodobější perspektivě. Galikanismus byl poražen nikoli proto, že by byl teologicky nesprávný, nýbrž proto, že již z dějinného hlediska nebyl možný.

V Německu se již události neodehrávaly tak dramaticky. Sekularizace z roku 1803 znamenala vydání církve do rukou systému státní církevní svrchovanosti a izolaci jednotlivých „zemských církví“. Když bylo v důsledku Vídeňského kongresu vytvořeno nové trvalé politické uspořádání, dychtily zpočátku nově vzniklé státy po ustanovení nového církevního rozdělení diecézí, které by se pokud možno kryly s politickými hranicemi. Pokud mělo být dosaženo politicky žádoucího „uklidnění svědomí“ katolických poddaných, bylo možné tyto změny provést pouze po dohodě s Římem. Přetrvávající církevně-politický systém, při němž byla hlava státu současně nejvyšším hodnostářem státně řízené církve, však vedl k tomu, že nové generaci laiků, kněží a biskupů, kteří již od třicátých a čtyřicátých let 19. století s tímto systémem nebyli spokojeni, nezbývalo nic jiného než se těsně přimknout k Římu. Když si církev uvědomila, že je vůči státu svobodná, ukázalo se, že jako svébytná církevní síla zůstalo jen papežství a vazba na Řím, nikoli episkopalismus.

Duchovně-politická situace období „restaurace“ po Vídeňském kongresu 1814/1815 v mnohém ohledu dodatečně přispívala k prosazení papežských myšlenek uvnitř církve. Pod heslem „autorita proti anarchii a autonomii“ přenesl francouzský státník a filosof Joseph de Maistre myšlenku neomylnosti papeže „ze studoven teologů mezi laiky“.³ Papežství a neomylnost se jeho zásluhou stávají poslední zárukou principu autority a tím také společenského řádu a stability ve světě, který po otřesech revoluce a napoleonských válek hledal novou oporu a jistotu v otázkách posledních věcí člověka. De Maistre tvrdil, že princip racionalismu, kritiky a stálého zpochybňování vyjevil svoji ničivou sílu a ukázal se neschopným budovat lidský řád. Byl zde ještě jeden faktor, který měl být později pro 1. Vatikánium závažný: nový centrální význam nauky o neomylnosti, důležitý pro chápání primátu. Od 15. století byla pro římsky orientované teology

³ C. Latreille, *Joseph de Maistre et la Papauté* (Paříž 1906), 95.

neomylnost učitelského úřadu součástí nauky o nadřazeném postavení papeže. Přesto dosud nebyla centrem, které by primát definovalo přímo v jeho významu. Mnohem závažnější byly problémy papežského jurisdikčního primátu. Teprve nyní, a především u de Maistra, je primát definován přímo z neomylnosti a určen ve svém významu. Pozadí tvoří převládající touha po jistotě ve světě, který se odvrací od veškerého pevného řádu. V předchozím uspořádání „societas christiana“ šlo především o „regimen christianum“, pravou hierarchii; zde byl jurisdikční primát v popředí. Teprve narůstající palčivost otázky po jistotách ve světě, v němž již, zdá se, žádné jistoty nejsou, zapříčinila vědomé zaměření pozornosti na neomylnost.

Od 30. a 40. let se nejdříve v Belgii a Francii a poté zpočátku v západní části Německa projevovalo nové hnutí ultramontanismu jako církevní hnutí, ve kterém se svérázným způsobem spojují konzervativní a moderní prvky. S výslovnou vazbou na Řím a papeže spojuje hnutí na jedné straně teologicko-církevně konzervativní, hlavně protiosvícenský postoj: církevní reforma ve smyslu katolického osvícenství se odmítá, historické církevní formy se bezvýhradně akceptují a nedochází k jejich kritickému zpochybňování s odvoláním na starověk jako dobu jejich vzniku. S hnutím však souvisejí také „moderní“ prvky nebo takové, které v průběhu vývoje moderní demokracie nabíraly „progresivní“ charakter. Sem patří na jedné straně boj o „svobodu církve vůči státu“. Byl to zjevně starý požadavek, ale ve skutečnosti byl v této podobě z 19. století nový, neboť dosud nikdy neexistovala církev „svobodná“ vůči světské moci. Na druhé straně je to od poloviny století „populistický“ směr: je to apel na prostý lid a jeho mobilizace proti panství liberálního měšťanstva vlastního výrobní prostředky a měšťanstva vzdělaného. S tímto apelem souvisí používání publicistických, společenských a politických prostředků počínající „demokratické doby“, jako je tisk, katolický spolkový život, „politický katolicismus“. Ultramontánní hnutí tak instinktivně dokázalo v době, kdy církev nemohla spoléhat na pomoc státu, založit (katolickou) „společnost“ a mobilizovat ji pro svůj záměr. Boj o církevní nezávislost a proti státnímu řízení církve a „populistické“ zaměření na katolický lid, to vše bylo velmi úzce spojeno s důrazným římsko-papežským postojem.

Polovina devatenáctého století a revoluce roku 1848 zde tvořily současně vrchol i zlom. Doprovodným jevem těchto revolucí – většinou jako důsledek vystrašení konzervativních vlád revolučním hnutím – byla jejich ochota k dosud odpíraným ústupkům. Katolická církev tak dosáhla rozhodujícího průlomu v boji proti státnímu řízení církve, které do té doby existovalo téměř všude: ve Francii, Prusku, Rakousku, Toskánsku a ve Španělsku bylo v boji za nezávislost církve dosaženo rozhodujících úspěchů, zatímco jinde, např. ve státech německého jihozápadu, přešla katolická církev do silnější ofenzívy a se stávajícím systémem se již nesmiřovala tak pasivně jako dříve. Na druhé straně se již v těchto revolucích ukázalo, že se „vítr otočil“. V první polovině 19. století způsobila romantika jako proud směřující proti racionalismu osvícenství pohyb směrem k církvi. Od poloviny století byla romantika z kulturně-dějinného hlediska vystřídána pozitivismem a realismem a po období restaurace se prosadil liberalismus. Liberalismus, chápáný jako princip totální lidské autonomie a nezávislosti, byl pro církev úhlavním nepřítelem. Pro osobu papeže Pia IX. (1846–1878) hrálo „trauma roku 1848“ zásadní roli. V roce 1846 sice nezačínal jako „liberální papež“, ale přesto se uvedl reformami v církevním státě, od kterých si sliboval, že vezmou liberálnímu hnutí vítr z plachet, a spíše emocionálními než politicky promyšlenými sympatiemi vůči italskému národnímu hnutí. Ve stále se zrychlujících revolučně-národních hnutích roku 1848, jimž nedokázal čelit žádným politicky promyšleným konceptem, se mu události vymkly z rukou: musel uprchnout, v Římě byla vyhlášena republika a nakonec se v následujícím roce za pomoci francouzských vojsk opět vrátil. Tato traumatizující zkušenost ho jednou provždy poučila, že je marné chtít liberalismus uchláchnout ústupky.

První odpovědí Pia IX. na revoluci a liberalismus byla definice *Immaculata Conceptio* z roku 1854. Tvoří současně první vědomé a jednoznačné rozhodnutí „ex cathedra“. Papež se sice dotázal všech biskupů a asi 90 % z nich definici přivítalo, ale jejich role v definiční bule nebyla zmíněna, aby byl papežův krok chápán jako předem učiněné jasné rozhodnutí. Přesto tato definice ještě nebyla neodvolatelným rozhodnutím pro koncilární definici neomylnosti,

neboť i podle umírněného galikanismu byla za stanovených okolností, tzn. při konsensu velké většiny episkopátu, papežská definice neomylná.

Jakési „první Vatikánium v malém“ představovaly za Pia IX. provinciální koncily. Tvořily upřednostňovaný a podporovaný způsob synodální aktivity a byly považovány za formu odpovídající církevní tradici, zatímco naopak na národní koncily a diecézní synody se pohlíželo s nedůvěrou – na ty první kvůli možným národnostně-církevním tendencím, na ty druhé kvůli „demokratickým“ tendencím. Celkem se v období od roku 1849 do roku 1867 v Evropě a Severní Americe konalo 58 partikulárních koncilů. Obsahovaly částečně velmi rozsáhlé věroučné výpovědi, v neposlední řadě i o primátu. Přesto je překvapující, že v otázce papežského učitelského úřadu a jeho neomylnosti mají jejich výpovědi většinou spíše globální charakter: vztahují se ponejvíce všeobecně na Řím jako záštitu a garanta pravdy a jen zřídka na neomylnost při rozhodnutích „ex cathedra“. Z 58 provinčních synod hovoří přesně polovina o papežském učitelském úřadu, z toho ale pouze šest o nereformovatelnosti nebo konečné platnosti papežských definicí. Nejzřetelněji tak učinil kolínský provinční koncil z roku 1860, který dokonce již obsahuje formulaci, že papežské definice jsou „per se“ nereformovatelné.

Přesto nelze přehlédnout skutečnost, že od počátku 60. let většína pozdějších protivníků neomylnosti z řad biskupů a teologů hluchně zvěstovala zánik galikanismu. A ještě kolem roku 1860 nikde neexistovala církevní opozice srovnatelná s opozicí, která působila koncem 60. let.

Vznikající církevní polarizace byla značně podmíněna antiklerikálním liberalismem, který byl v politice na postupu od konce 50. let. Církev již nezískávala žádný další terén, nýbrž nacházela se v defenzivě. Obzvláště výrazně se to projevilo v ohrožení *církevního státu*. Ten se nejdříve během první fáze italského národního sjednocování na přelomu let 1859/1860 zredukoval na Řím a okolí (v podstatě Latium), později byl ohrožován i jeho zbytek; fakticky mohl nakonec uhlájit svoji existenci jen za pomoci francouzských ochranných vojsk. Díky tomu se u Pia IX. a většiny katolíků vystupňovala jakási „mentalita obležené tvrze“. Dostavila se jako důsledek všeobecného

pocitu ohrožení moderním vývojem a vtiskla ráz i 1. Vatikánu. Výrazem této církevní mentality obležení a „obrany celého okolí“ je *Syllabus* z 8. prosince 1864. Byl vydán společně s encyklikou „Quanta cura“, která důkladněji odsoudila liberální principy, především náboženskou svobodu (pokud byla chápána jako ideál a lidské právo a nikoli pouze jako politický ústupek k zažehnání ještě většího zla). „Syllabus“ transparentně shrnoval nauky encykliky negativní formou, výčtem 80 moderních omylů. Sahaly od extrémního ateismu a panteismu přes princip, že stát je zdrojem veškerého práva a morálky, až k tvrzením, že odstranění světské vlády papeže prospěje blahu církve nebo že katolické náboženství jako jediné státní náboženství již neodpovídá duchu doby. Výčet vrcholil v odsouzené větě: „Římský papež se může a musí smířit a vyrovnat s pokrokem, liberalismem a moderní kulturou.“ Jako všechny věty Syllabu byla i tato převzata z jednoho papežova příležitostného vyjádření, v němž měla smysl vztahující se ke konkrétní situaci a neměla tak, jak zazněla zde, absolutní, nadčasový význam.

V každém případě však tak, jak byla uvedena, byla chápána jako „vyhlášení války moderní civilizaci ze strany papežství“, a to nejen v posměšných komentářích liberálního tisku, nýbrž i od extremistů z vlastní strany, jako např. od biskupa Pieho z Poitiers, redaktora pařížských novin „Univers“ Louise Veuillota, jezuitů v Maria-Laach a jezuitského kněze Clemense Schradera ve Vídni, kteří ještě více vyhrotili absolutní protiklad ke všem liberálním zásadám a náboženskou svobodu považovali za něco, co má původ v samotném zlu. Naproti tomu ovšem existovaly i církevní snahy o zkliďnění a o umírněný výklad Syllabu; linie fronty zde byly totožné s těmi, které vznikaly na pozdějším koncilu v otázce neomylnosti. Vytvářel je obzvláště biskup Dupanloup z Orléansu, ale také Ketteler z Mohuče a kardinál Rauscher z Vídně. Nekladli příliš velký důraz na sporné poslední věty, souhlasili s papežem v odsouzení „státu bez Boha“, ale snažili se v případě konkrétních současných liberálních snah o svobodnou možnost přesněji rozlišovat mezi tím, co je oprávněné a co je neoprávněné. Církevní stát ovšem obhajovali všichni; pokud zde zazněly od prominentních katolíků kritické hlasy (např. v Německu od Döllingera v mnichovských přednáškách v Odeonu roku 1861), vztahovaly

se k tomu, že se z něj dělá otázka víry, ale nikdy nenapadaly práva papeže z mezinárodního hlediska.

Ve skutečnosti tomu není tak, jak by se dalo z dnešního pohledu snadno soudit, že fixace na církevní stát „zatěžovala“ samotné misijní poslání nebo že by se s ním katolíci solidarizovali víceméně proti své vůli z důvodů loajality. Tento boj měl v katolickém táboře vcelku silný solidarizační efekt, neboť se jím posílila i akceptace papežství uvnitř církve. Článek v římském jezuitském časopise „Civiltà Cattolica“ z roku 1867 s názvem „Trojí tribut svatému Petrovi“ ukazuje, jak se mohly motivy vzájemně prolínat: útoky protivníků se zcela zaměřily na papežství, jak na jeho duchovní, tak světská práva. Z toho by měl mít člověk spíše radost, neboť se tím přece potvrzuje, že kolem nás stojí nedobytná skála církve. Dále se praví: po „tributu peněz“ (Petrově groši) a po „tributu krve“ (dobrovolníků na obranu církevního státu) je nyní načase odvést ještě důležitější a hlubší „tribut rozumu“. Poté se navrhuje formule slibu, kterým se může jednotlivec zavázat, že bude vždy zastávat nauku o papežské neomylnosti a bude ji případně vyznávat i za cenu mučednictví.⁴ Tento článek měl dalekosáhlý účinek: 28. června 1867, v předvečer oslav 1800. výročí mučednictví Petra a Pavla, složili biskup Senestrey z Regensburgu a arcibiskup Manning z Westminsteru pod vedením jezuitského pátera Liberatoreho u Petrova hrobu v Římě přísahu, že učiní vše, co bude v jejich moci, aby byla definována nauka o papežské neomylnosti.

Bylo by jistě mylné domnívat se, že byla v roce 1870 definice o neomylnosti papeže vyhlášena proto, aby byl zachráněn církevní stát, nebo že přitom tento motiv vůbec hrál nějakou důležitou roli. Přesto je z tohoto textu patrné, jak solidarizace s papežem ve věci církevního státu zpětně silně psychologicky působila na intenzivní angažovanost v otázce neomylnosti.

Přesto nesmíme zapomínat, že ultramontánní směr sice v předvečer 1. vatikánského koncilu reprezentoval většinový proud katolické církve, ale nikoli veškerý katolicismus. Především v Německu a Francii, ale také, i když poněkud slaběji, v Anglii a Itálii existovala

⁴ CivCatt 18 (1867), ser. VI, vol. 10, 641–652.

stále silná menšina *liberálních katolíků*, většinou z kruhů vzdělaného měšťanstva, v Německu především z kruhů blízkých státu. Liberální katolicismus reprezentoval ve Francii především laik Charles de Montalembert, velký bývalý „vůdce laiků“ francouzských katolíků, který se ve svém projevu z Mechelnu v roce 1863 jako katolík jednoznačně vyslovil ve prospěch principu náboženské svobody (a jehož výroky pak byly odsouzeny v „Quanta cura“). V Německu byl jeho hlavním představitelem mnichovský církevní historik Ignaz von Döllinger. Zajímal se o větší svobodu teologie a tvrdil, že musí být orientována především historicky, nikoli neoscholasticky a musí jí náležet určitá kritická funkce ve vztahu k úřadu a aktuálnímu dominantnímu směru v církvi. Jeho liberalismus zastával na rozdíl od Montalembertova pozice bližší státu. Jako zástupce anglických katolíků je třeba jmenovat lorda Actona, Döllingerova žáka, za Švýcarsko Segessera, který je bližší Montalembertovi než Döllingerovi, ale je velmi svérázný a nelze jej přiřadit k žádné šabloně. Z tohoto liberálního katolicismu bude vycházet opozice proti papežské neomylnosti uvnitř i vně koncilu. Jedná se zde většinou o osobnosti a kruhy, které byly ještě kolem roku 1850 přesvědčenými průkopníky papežsko-ultramontánního směru. Byla to doba zastánců svobody proti vládnoucímu systému státního řízení církve. Základní myšlenkou jejich života byla aliance náboženství a svobody. Z tohoto základního impulzu se dostávali stále více do opozice proti proudu, který směřoval k papežskému absolutismu a totální uzavřenosti uvnitř církve. Montalembert, který během koncilu zemřel, na konci zahořkle bouřil proti „modle, kterou si ve Vatikánu vytvořili“⁵ a prohlásil v roce 1869 v jednom soukromém dopise, „že katolicismus, jak jsem jej chápal a bránil v letech 1830–1855, nemá kromě svého jména absolutně nic společného s katolicismem vyznávaným a hájeným v druhé polovině pontifikátu Pia IX.“⁶ Pro Döllingera byl nyní nepřítelem nikoli stát, který církev pomocí státní policie omezuje; nepřítel se nyní nacházel uvnitř: byl jím ultramontanismus, jenž se podle něj

⁵ V „Gazette de France“ ze dne 3. 3. 1870; rovněž v: Coll. Lac. VII, 1385–1387.

⁶ Dopis Fallouxovi ze dne 6. 12. 1869, v: Ch. de Montalembert, Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr. De Mérode et A. de Falloux (Paříž 1970), 421.

uvnitř a vně církve projevoval jako absolutismus a nepřítel veškeré církevní svobody.

2. Koncil: idea, oznámení, jednací řád, příprava

„Kdo by byl věřil, že to bude právě Pius IX., kdo po třech stoletích přerušení probudí koncily opět k životu, a to po absurdní předpovědi velkého de Maistre o nemožnosti a neprospěšnosti jejich obnovy?“ – tak se vyjádřil Montalembert poté, co papež u příležitosti tisícího osmistého výročí martyria Petra a Pavla v roce 1867 oznámil konání koncilu.⁷ Koncil pro něj stejně jako pro většinu liberálních katolíků znamenal diskusi, svobodné vyjádření mínění, debatu na základě argumentů. V těchto kruzích se možnost, že by koncil jako „generální stav církve“ mohl vést k definitivnímu vítězství absolutismu, považovala za rozpor jako takový. Takto pojatá koncilní idea hrála skutečně svoji roli – a přesto to nebyla role jediná.

Svolání ekumenického koncilu se očekávalo již od poloviny století. Umožnila ho větší vnější svoboda, které se od té doby katolická církev ve většině států těšila. Zostření vnitřní defenzivní pozice zároveň zesílilo potřebu tohoto svolání. Po různých soukromých iniciativách ventiloval papež otázku Syllabu z roku 1864. Odpovědi dotázaných kardinálů a biskupů byly převážně pozitivní; objevily se však také obavy, především strach z negativního dojmu z vnitřně rozštěpeného episkopátu. Z celkového pohledu zde soupeřily dvě rozdílné ideje koncilu. Obě vznikly s ohledem na „svět“ a jako model pro svět. Jedna z nich – v zásadě ji sdílel papež a kurie – směřuje k představě víceméně semknuté a bezkonfliktní jednoty hierarchie se zástupcem Krista a pod jeho vedením; je ve znamení církevního prosazení se proti světu osvícenství a revoluce. V kontrastu s tímto pojetím je druhá idea koncilu, kterou nacházíme především u francouzských liberálních katolíků a s nimi sympatizujících biskupů, jako byl Dupanloup, Colet (Luçon) a titulární biskup Maret, děkan na Sorbonně: koncil jako pozitivní paralela k modernímu konstitučně-parla-

⁷ R. P. Lecanuet, Montalembert, sv. III (Paříž 1925), 430.

mentárnímu vývoji a model otevřené diskuse. Pius IX. bezpochyby sdílel první z obou koncepcí. Naděje, případně iluze představitelů druhé ideje koncilu přispěly k tomu, že papež překonal své výhrady k uspořádání koncilu, k čemuž došlo u příležitosti již zmíněného tisícího osmistého výročí dne 26. června 1867.

Koncil, kterého se – jak se dalo předpokládat – zúčastnil více než trojnásobek nejvyššího počtu účastníků tridentského koncilu, bylo třeba důkladně připravit z hlediska jednacího řádu a témat, aby se nestalo, že by probíhal chaoticky. Tomu měly zabránit římské komise. Řídící centrální komise vypracovala *jednací řád*. Částečně se přitom vycházelo z Tridentu, ale také z 5. lateránského koncilu, protože tridentský modus, v mnohém komplikovaný, působil spíše jako negativní příklad. Okruh osob oprávněných zúčastnit se koncilu byl v podstatě určen stejně jako v Tridentu: všichni biskupové včetně titulárních biskupů, kromě toho řádoví generálové a generální opati klášterních svazů. Na místo tridentské dvoukolejnosti generálních kongregací a kongregací teologů, která v každém případě svědčila o relativně samostatné funkci teologie, nyní nastoupilo jiné zdvojení: *generálních kongregací*, pléna koncilních otců, ve kterém se diskutovalo a hlasovalo o schématech, a koncilem volených speciálních komisí (*deputací*) pro jednotlivé věcné okruhy. Tyto deputace, nyní sestávající pouze z koncilních otců (na rozdíl od předkoncilních komisí, které se skládaly z teologických nebo jiných odborníků), měly dále rozvíjet texty prodiskutované v generálních kongregacích a modifikovat je podle kritiky koncilních otců. V tomto případě se vycházelo z návrhu konsultora Hefeheho, tübingského koncilního historika, a od počátku koncilu biskupa v Rottenburgu. Nebyla však převzata celková koncepce jeho dobrozdání. Vycházel totiž z ideálu koncilu, který bere větší ohled i na menšiny a oponenty. Podle něj neměla deputace předložit pouze *jedno* řešení, nýbrž větší počet alternativ; měla plénum zpravit pokud možno nestranně a vyčerpávajícím způsobem o „pro“ a „proti“ určitých řešení. Kromě zpravodaje deputace měl existovat také „advocatus diaboli“, který se vyjadřoval proti předloze a měl právo kdykoli se přihlásit o slovo.⁸

⁸ Coll. Lac. VII, 1087–1100; Mansi 49, 531–548.

Ne zcela nedůležitou otázkou bylo právo podávat návrhy. Centrální komise byla jednotná v názoru, že toto právo primárně a formálně náleží papeži jako hlavě koncilu. Doporučovalo se však přiznat určitou iniciativu i biskupům, protože se předpokládalo, že se otázka papežské neomylnosti nějakým způsobem dostane na pořad jednání. O této otázce se radila i Dogmatická přípravná komise a její členové dospěli k závěru, že samotný papež by takový návrh podat nemohl; iniciativy by se museli chopit biskupové. Proto jim bylo třeba přiznat nějakou formu práva podávat návrhy. Museli mít právo sbírat podpisy požadující předložení této otázky koncilu. Bylo tedy rozhodnuto, že návrhy vztahující se k tématům projednávaným na koncilu budou moci biskupové podávat postulátní komisi jmenované papežem. Postulátní komise pak měla návrhy projednat a posoudit je buď pozitivně, nebo negativně. Papež měl následně rozhodnout o tom, zda a jakým způsobem bude příslušná věc koncilu předložena.

Podstatné prvky jednacího řádu, které byly později převzaty i druhým Vatikánem, měly být ustanoveny v dodatečných pravidlech z 22. února 1870, vytvořených na základě zkušenosti s příliš chaotickými debatami na koncilu. Patří sem především rozdíl mezi generální debatou (o celém schématu) a speciální debatou (o jednotlivých kapitolách), dále rozdíl mezi předběžným a slavnostním závěrečným hlasováním. V předběžném závěrečném hlasování je vedle „placet“ nebo „non placet“ možné ještě „placet iuxta modum“ (ano s výhradou), přičemž současně musejí být pozměňovací návrhy příslušné deputaci doručeny písemně. Tento pevně stanovený způsob hlasování dříve neexistoval, i když v Tridentu při podstatně menší účasti mohli koncilní otcové fakticky formulovat výhrady a pozměňovací návrhy. „Placet iuxta modum“ předpokládá, že je text ještě možno změnit. Význam tohoto způsobu volby spočívá v tom, že tak velké shromáždění, jehož členové nejsou vázáni frakční disciplínou, pronáší nejen Ano nebo Ne, nýbrž diferencovaným hlasovacím chováním může ještě ovlivňovat utváření textu. V posledním slavnostním závěrečném hlasování (veřejném „zasedání“) je možné již jen prosté Ano nebo Ne.

Celkem se konala následující hlasování: nejprve mohli koncilní otcové při speciální debatě v generálních kongregacích formulovat

pozměňovací návrhy, o kterých se poté, co k nim deputace podaly své votum, hlasovalo povstáním a usazením. Když byly přijaté pozměňovací návrhy zapracovány, následovalo – opět formou povstání a usazení – hlasování o jednotlivých kapitolách. Potom přišlo na řadu předběžné závěrečné hlasování jmenovitým vyzváním, při kterém bylo ještě možné „placet iuxta modum“. Deputací doporučené pozměňovací návrhy (ale jen ony) pak byly ještě jednou předloženy k hlasování. Nakonec následovalo slavnostní závěrečné hlasování.

Dále vzniklo pět přípravných věcných komisí, které pro koncil vypracovaly schémata: dogmatická, disciplinární a řádová komise, komise pro misie a východní církve v unii s Římem a církevně-politická komise. Jejich nedostatkem byla skutečnost, že se skládaly výhradně z členů kurie. Chyběl jak hlas pastorační zkušenosti, tak teologie, která nevycházela z římsko-neoscholastické linie. Pouze dočasně a provizorně byla tato jednostrannost poněkud vyrovnána po zásahu kardinála Schwarzenberga z Prahy v zimě na přelomu let 1869/1870, přičemž ovšem konzultori, kteří nebyli jednoznačně přívrženci „ultramontánní“ linie, byli zaměstnáváni především v takových komisích a takovými otázkami, u kterých „nemohli škodit“. Nedůvěra veřejnosti byla přizívována také tím, že veškerá práce podléhala přísnému utajení. Ještě týden před zahájením koncilu nebyli biskupové seznámeni s žádným z připravovaných koncilních témat. To vše posilovalo obavy, že byl koncil již předem „hotov“.

3. Koncil a otevřená polarizace

Před zahájením koncilu v roce 1869 dosáhly protiklady uvnitř církve mezi „ultramontánními“ a „liberálními katolíky“ vrcholu. Hlavní ohniska střetů se nacházela ve Francii a Německu. V těchto kontroverzích šlo bezprostředně o očekávanou nebo obávanou definici papežské neomylnosti, ve skutečnosti však také o vztah církve k liberálním svobodám. Jednalo se přitom koneckonců o obraz a roli církve v moderním světě: měla se církev ve světě nacházejícím se ve fázi přeměny představit především ve znamení pevné neměnné autority, tedy jako pevná skála odolávající příboji času, která poskytuje

zejména jistotu, bezpečí a stabilitu? Kdo vycházel z této možnosti, byl všeobecně stoupencem neomylnosti nebo byl alespoň ochoten ji akceptovat. Nebo se měla spíše představit jako dějinná veličina, která byla sama také vystavena přeměnám a v souladu s evangeliem přitakávala novodobému směřování ke svobodě? Tato možnost implikovala od počátku volbu proti Syllabu a papežské neomylnosti.

Bezprostřední podnět ke kontroverzi dal 6. února 1869 článek „Korespondence z Francie“ v „Civiltà Cattolica“. Předložil zprávu o postoji francouzských katolíků k nastávajícímu koncilu a rozlišoval mezi „liberálními katolíky“, kteří si přáli revizi Syllabu a obávali se definice papežské neomylnosti, a „skutečnými katolíky“, kteří doufali v koncilní posvěcení Syllabu a vyhlášení definice o papežské neomylnosti, a to nikoli po procesu rozsáhlých diskusí, nýbrž aklamací, případně „jednomyslným projevem Ducha svatého ústů“.

Tento článek zapůsobil z pochopitelných důvodů jako rozbuška. Bylo zřejmé, že byl „pokusným balónkem“ vypuštěným kurií, aby se pod pláštíkem naplnění očekávání „skutečných katolíků“ mohla začít připravovat definice o neomylnosti. Tak tomu ovšem nebylo. Opravdové autorství příspěvku bylo třeba hledat v Paříži, v kruhu kolem Veuillota a jeho novin „Univers“, kde se propagovala především extrémní představa proklamace neomylnosti „duchovně vyvolanou aklamací“. Na druhé straně je poměrně jisté, že kardinál státní sekretář Antonelli a zřejmě i Pius IX. článek předem viděli a schválili; jistě měli zájem na tom, aby se příspěvky tohoto druhu ukázalo, „jak myslí dobrý katolický lid“.

Článkem byli nepříjemně dotčeni nejen „liberální katolíci“; umírněné ultramontánní orgány, jako mohučský „Katolik“, se však distancovaly pouze potichu. Vlajkonošem veřejného protestu se staly anonymní březnové články „Das Concilium und die Civiltà“ v liberálních augsburských novinách Allgemeine Zeitung, jejichž autorem byl Döllinger. S působivým patosem pranýřoval „hlubokou nenávisť“ ultramontanismu „proti všem svobodomyšlným institucím“ a karikoval papežskou neomylnost, kterou chápal jako stálou inspiraci, takže „vedle živoucího, z plné inspirace promlouvajícího oráku na Tibeře, ke kterému bude neustále možno volat o pomoc ..., po-

bledne jakákoli jiná autorita“.⁹ Koncem srpna vydal Döllinger příspěvky v rozšířené formě pod pseudonymem „Janus“. Bylo to historické generální zúčtování s konkrétním dějinným papežstvím, které podle „pseudoisidorských dekretálií“ z 9. století ničí církev zevnitř dalšími a dalšími novotvary a metastázemi jako rakovinný nádor; „ty lepší životní síly v ní brzdí a rozkládá a sám za sebou ještě vleče nejrůznější choroby“.¹⁰

Řada veřejných projevů a reformních spisů se rovněž obracela proti tendencím „Syllabu“ a „Civiltà“ a propagovala reformní záměry, které zčásti pocházely z katolického osvícenství a celkově směřovaly k „liberálnější“, otevřenější církvi, která by se především více zaměřovala na vzdělání. Ultramontánní protivníci, v Německu většinou reprezentovaní relativně umírněnými, neextrémními silami, se snažili situaci spíše uklidnit. Tutéž snahu projevila i Německá biskupská konference zasedající počátkem září ve Fuldě. Vedl ji důrazný Ketteler a slíbila věřícím, že rozhodnutí budou na koncilu přijímána pouze po zralé úvaze a především nikoli majorizací menšiny. Většina německých biskupů (14) se současně obrátila na papeže důvěrným psaním, ve kterém s odvoláním na zvláštní potíže v Německu a všeobecné vzrušení i mezi dobrými katolíky prosili, aby se od přijetí definice upustilo. V důsledku indiskrétního jednání se psaní dostalo do rukou tisku a němečtí biskupové byli nyní před veřejností označeni za antiinfalibilisty.

Ve francouzsko-západoevropském prostoru, kde se rovněž rozpoutaly těžké spory, byla situace poněkud jiná. Pole zde ovládala agresivní a věcně extrémní infalibilistická strana, jejímž hlavním exponentem byl Veuillotův „Univers“. Tato strana měla příznivce ve velké části francouzského kléru. Antiultramontánní straně však chyběla „Janusova“ radikalita. Zde se biskupové nekryli jako v Německu, nýbrž sami vstupovali do arény veřejné kontroverze. Arcibiskup Dechamps z Mechelnu v červnu veřejně vystoupil v jednom spisu jako první prominentní představitel episkopátu s požadavkem přijetí

⁹ Text nyní u W. Brandmüller, Ignaz v. Döllinger am Vorabend des 1. Vatikanums. Herausforderung und Antwort (KGQS 9, St. Ottilien 1977), 160; rovněž v: Janus, Der Papst und das Concil (Lipsko 1869), 51 n.

¹⁰ Janus, předmluva, VIII n.

definice neomylnosti koncilem. Manning z Westminsteru následoval počátkem října pastýřským dopisem. Protiúder přišel 15. září od Marena. Tohoto dne vyšlo jeho dlouho očekávané dílo „Du concile général et de la paix religieuse“. Chtělo sloužit smíření a zprostředkování, ale i když bylo věcně velmi vyvážené a umírněné, zapůsobilo jako výzva k boji. Maret byl toho názoru, že by se církev svými synodálními prvky mohla smířit s konstitucionálními snahami přítomnosti, a spatřoval nejvyšší moc církve pouze ve společném díle papeže a kolegia biskupů a zdůrazňoval, že církev není žádná absolutní monarchie.

Maretův „galikanismus“ byl velmi umírněný a byl modifikován mnoha ultramontánními ingrediencemi. Nicméně nyní bylo zřejmé jasné, že galikanismus nezanikl, a že je proto definice o neomylnosti nutností! O dva měsíce později následoval po Maretovi hlas jiného prominentního představitele episkopátu. Byl jím Dupanloup z Orléansu. Teologické neslýchanosti a excesivní hymny na papeže v „Universu“, dále skutečnost, že biskup jako Plantier z Nimes veřejně propagoval definici neomylnosti aklamací, zatímco Veuillot se posmíval, že požadavkem řádné diskuse má být poskytnut čas Duchu svatému, aby si utvořil názor, to vše způsobilo, že se Dupanloup nakonec po dlouhém váhání rovněž do sporu vložil. V dopise svému kléru z 11. listopadu předestřel praktické a principiálně-teologické námitky proti definici. Dopis získal velmi rychle mezinárodní věhlas. Mnozí kritici ultramontánních tendencí cítili povzbuzení a podporu. Reakcí většiny protivníků však byl názor, že nyní musí být neomylnost definována tím spíše, protože je veřejně popírána. „Quod inopportunitum dixerunt, necessarium fecerunt“ (Co nazvali nevhodným, to učinili nezbytně nutným): tento bonmot, pronesený biskupem Cousseauem z Angoulême a dychtivě přijatý Piem IX., byl vyjádřením tragického řetězce událostí. Za tento vývoj Dupanloup nemoohl; došlo zde spíše k samovolnosti veřejné polarizace. Jeho stoupenci odpověděli právem, že nikoli on, nýbrž infalibilisté vstoupili jako první do arény veřejné kontroverze. Domnívali se, že mlčení druhé strany by pak muselo vyvolat dojem, že katolický svět je srozuměn, a to by byla poloviční kapitulace. Na koncilu byl výsledkem této polarizace pro mnohé zpočátku nerozhodné otce pocit, že je nyní definice nevyhnutelná. Když koncil tuto otázku tváří v tvář nastalému

veřejnému střetu přešel, znamenalo by to podle nich, že bylo ve věci definice učiněno negativní předběžné rozhodnutí.

II. Kolem koncilu

1. Koncil a politika

První Vatikán je prvním ekumenickým koncilem v dějinách, který byl vědomě svolán bez předchozích vyjednávání a konzultací s hlavy států a na něž již nebyli pozváni vyslanci mocností. Ukázalo se, že se osvícenstvím a revolucí přerušilo dřívější spojení církve a státu. I zde ovšem docházelo k pokusům o uplatnění vlivu a horečnatým diplomatickým vyjednáváním. Nesahala však dál než k vykonávání efektivního tlaku na koncil. Vztahovala se jednak na papežskou neomylnost, jednak na kapitolu o církvi a státu v původním církevním schématu.

První iniciativa vyšla již 9. dubna 1869 od bavorského ministerského předsedy, knížete Chlodwiga von Hohenlohe. V cirkulární depesí, ke které dal podnět Döllinger a sám ji také sepsal, upozorňoval evropské vlády na nebezpečí, která pro ně mohla představovat eventuální definice papežské neomylnosti. Tvrdil, že neomylnost bude znamenat, že by tím byla zpětně neomylná a absolutně závazná i prohlášení středověkých papežů týkající se svrchovanosti nad knížaty a královstvími. Proto by tedy měly mít státy o tuto věc zájem a podniknout společná opatření. Tato akce neměla úspěch. Pruský ministerský předseda Bismarck odmítl s odvoláním na princip důkladné odhluky státní a církevní oblasti jakýkoli preventivní zásah. Ujišťoval, že je koncil sledován se zájmem a s odhodláním i při „klidu zbraní“ odrazit následně běžnými zákonodárnými prostředky případný zásah do státního území. Podobně reagovala většina dalších evropských kabinetů. Francie, zasažená v důsledku spojení církve a státu bezprostředněji, však chtěla vyčkat a nepovažovala prozatím neomylnost za aktuální politikum.

Do nové fáze vstoupila diplomatická akce během koncilu v únoru 1870 dalším církevním schématem, ve kterém se ve 13.–15. kapitole

hovořilo o vztahu církve a státu. Toto schéma se 10. února dostalo do tisku – jak dnes již víme, prostřednictvím Bismarcka, který tak doufal, že přinutí katolické státy, v první řadě Francii, učinit další tah. Tyto kapitoly však odsuzovaly jak státní řízení církve, tak odůvodnění církve od státu a (slovy „Quanta cura“) náboženskou svobodu a tím v podstatě principy, na nichž byly vybudovány moderní státy.

Katolické státy a státy s relevantním podílem katolíků musely mít zájem na tom, aby na koncilu získaly převahu „umírněné“, nikoli „extrémní“ (dnes bychom řekli „fundamentalistické“) směry. Ne proto, že by pro ně neomylnost představovala reálné politické nebezpečí, ale spíše proto, že vyostřovala světonázorovou konfrontaci, což by mohlo vést k vyhocení vnitropolitických protikladů. Tentýž motiv vnitropolitického klidu odrazoval od přímé intervence, která by musela vést k podněcování katolíků proti vládě. Ideální řešení tohoto dilematu bylo pro protestantské vlády, jako byla pruská a britská, stimulovat katolické státy, především Francii, aby za ně tahaly horké kaštany z ohně, nebo jim podsunout Černého Petra. Katolické státy však tuto hru rychle prohlédly.

Nakonec nedošlo k žádné výrazné akci, protože státy, které by přicházely v úvahu, neměly vnitropolitický zájem vyvolat konflikt s Římem a tím i s vlastním katolickým obyvatelstvem. Na druhé straně ztratily kapitoly o církvi a státu se svým výbušným církevně-politickým potenciálem brzy na aktuálnosti, neboť nyní se již probíraly kapitoly o primátu. Jedině Francie Napoleona III. by byla schopna vykonávat efektivní tlak na koncil. Mohla pohrozit stažením francouzských ochranných oddílů z církevního státu. Ale právě této zbraně Francie nepoužila. Francouzský ministr zahraničí Daru by byl tento prostředek zřejmě zvažoval, kdyby k tomu byl vyzván francouzskými menšinovými biskupy. Francouzští menšinoví biskupové vedení arcibiskupem Darboym z Paříže a biskupem Dupanloupem z Orléansu však nebyli zcela nakloněni politickým intervencím vlád proti neomylnosti. Zodpovědnost za hrozbu odchodem vojska, nebo dokonce za jeho skutečný odchod by tyto biskupy před francouzskou církví a zvláště před jejich vlastními diecézemi přivedla do nesnadné pozice. Biskupové menšiny tvořili méně než polovinu francouzského episkopátu; navíc museli vycházet také s vlastním, většinou extrémně

ultramontánním diecézním klérem, který příliš nerozuměl zaměření svých vrchních pastýřů na koncilu, ale zato byl papežem neustále podporován ve svých postojích. Francouzská vláda byla odkázána na podporu katolíků a již z tohoto důvodu, nikoli z náklonnosti nebo z účelovosti zahraniční politiky, chránila zbytek církevního státu. Jestliže tedy vláda tento nejsilnější prostředek nátlaku nikdy neprospěšně nezvažovala, přece jen časem došlo k pokusům o opatrné ovlivňování. I zde se však nakonec prosadil směr, který odmítal jakoukoli intervenci.

Velká Británie a Prusko měly podobné důvody k tomu, aby vlastní katolické poddané nepopudily proti vládě. Britská vláda měla především zájem „udržovat pomocí papeže Irsko v klidu“ a pruský ministerský předseda Bismarck nechtěl ještě nedokončený proces německého sjednocení ohrožovat konfesními konflikty.

K žádné politické demarši proti neomylnosti tedy nedošlo, což souviselo s následující konstelací: zájem na politické intervenci proti „extrémním tendencím“ na koncilu měli koneckonců jen „liberální katolíci“. Od nich, tzn. od Döllingera, lorda Actona, na koncilu především od Dupanloupa, vycházely iniciativy a impulzy ke státní intervenci. Většinou se snažili brzdit hrozící rozkol mezi církví a profánní společností. Nepřáli si odluku církve od státu a sekularizaci státu, bránili se však z téhož důvodu také úplnému odpojení církve od vývoje profánní společnosti. Státy pro ně byly mluvčími moderní společnosti, kterou koncil nesmí ignorovat. K tomuto směru patřil např. francouzský ministr zahraničí Daru. Jako zastávce „conciliation“, smíření církve a moderního státu, se považoval za bojovníka na dvou frontách proti stoupencům „séparation“, tzn. anticírkevním liberálům, kteří směřovali k totální odluce církve od státu, a proti stoupencům „domination“, tzn. proti těm ultramontánním otcům, kteří chtěli zásady Syllabu uvést v platnost ve státní sféře a nahrávali tím ve skutečnosti první ze zmíněných skupin. Protože usiloval o „conciliation“, zastával názor, že se stát nemá ke koncilu chovat neutrálně, nýbrž má opatrně podporovat umírněné tendence. Jenže tito liberální katolíci neměli žádnou masovou základnu. Tu měli na jedné straně ultramontánní katolíci, na druhé straně anticírkevní liberálové. Oba směry nesouhlasily se státní intervencí proti extrémním

zavěrům, chtěly tedy v zásadě dosáhnout definice neomylnosti. Stoupeni ultramontanismu ji chtěli v každém případě; v podstatě si ji však přála také většina antiklerikálních liberálů. Ti měli sice zájem bojovat proti papežské neomylnosti publicisticky, ale zabránit jí politickými demaršemi se snažili málokdy, nebo jim o to nešlo vůbec. Potřebovali ji v zásadě jako symbol nepřítelství vůči vlastní profila-ci, k tomu, aby katolickou církev znázornili jako nepřítelkyni „pokroku“, „svobody“, „vědy“ a tím i celé moderní civilizace.

2. Koncil a veřejnost

I když byl 1. vatikánský koncil prvním koncilem „osvobozeným od států“, neznamená to, že by jen kvůli tomu byl čistě církevní událostí, která by se mohla nerušeně odehrávat nezávisle na dění ve světě. Zatím ještě nebyl dostatečně rozpoznán význam nové „světské moci“ existující od dob Francouzské revoluce, tedy společenské veřejnosti a především tisku. Obzvláště striktní koncilní tajemství vycházelo z iluze, že koncil může v poslední třetině 19. století jednat za zavřenými dveřmi a že světové veřejnosti se týkají teprve jeho hotové závěry, které je poté třeba poslušně přijmout. Vedení koncilu si neuvědomilo, že alternativou není „informace nebo držení v tajnosti“, nýbrž „oficiální a úplná, nebo neregulérní a poté zkreslená a jednostranná informace“. V každém případě totiž existovaly možnosti úniku informací.

Pro světovou veřejnost se staly nejdůležitějším zdrojem zpráv o událostech na koncilu noviny Augsburger Allgemeine Zeitung. V šedesáti devíti „Římských dopisech z koncilu“ informoval Döllinger pod pseudonymem „Quirinus“ čtenáře o dění v Římě a předkládal obraz koncilu k posouzení kritické veřejnosti. Jeho hlavním zpravodajským zdrojem byl lord Acton, který své informace získával od biskupů minority, v první řadě od Stroßmayera, potom též od Dupanloup, Hefeleho a ostatních. Jednotlivé informace byly zřídka-kdy skutečně nesprávné, ale pokud se tak přece jen stalo, pak docházelo ke zkreslení celkového obrazu. Náprava by byla možná pouze úplným zveřejněním událostí, což by ovšem z důvodu koncilního tajemství nebylo možné. V dodatečných veřejných prohlášeních po-

lemizoval Döllinger proti papežské neomylnosti přednesené na koncilu, kterou zkresloval jako stálou inspiraci a nahrazení církevního svědectví víry „svědectvím jedince“: „Katolík dosud říkal: Věřím tě či oné nauce o svědectví celé církve všech časů... Napříště bude muset říkat: Věřím, protože papež prohlášený za neomylného příkazuje tomu učit a věřit. Tomu, že je neomylný, věřím proto, že to o sobě tvrdí.“¹¹ Projevy solidarity, posílané mu z akademických prostředí Wroclawi, Brunsbergu, Prahy a Münsteru, měly velký ohlas v tisku, zatímco němečtí biskupové, především z menšiny, se spíše snažili o uklidnění situace. Tři z nich v čele s Kettelerem se v únoru veřejně od Döllingera distancovali, protože jeho apel k veřejnosti a jeho radikální pozice ztěžovaly také jejich pozici na koncilu.

Podobné kontroverze se odehrávaly ve Francii, ale zde bylo možné pozorovat dva důležité rozdíly. Jedním z nich byla skutečnost, že tamní scénu ovládal – především působením „Universu“, nešetřícího útoky na biskupy minority – agresivní infalibilismus, který byl v Německu zastoupen pouze slabě. Druhý rozdíl spočíval v tom, že se biskupové nadrželi zpět, tak jako tomu bylo v Německu, nýbrž skýkali – občas poněkud odpuzující – obraz veřejné sebedestruktivní kritiky episkopátu. Střet se zpočátku odehrával formou otevřených dopisů, které si vyměňovali Dupanloup s Dechampsem. Dopisy byly věcně a rétoricky na vysoké úrovni a ještě dnes je lze číst s potěšením: svědčí o vzájemném respektu obou protagonistů sporu. Poněkud jinak tomu již bylo v případě útoků jiných infalibilistických biskupů a tím spíše „Universu“ proti Dupanloupovi. Nejnižšího bodu dosáhla tato polemika v dopise biskupa Delalleho z Rodezu svému kléru, datovaném 2. července, uveřejněném o deset dní později v „Universu“. Biskup zde hodil bez rozdílu do jednoho pytle Mareta, Dupanloup a „Januse“, demokracii, konciliarismus, socialismus a galikanismus a označil Dupanloup za „nového Hérostrata“, kterému jde pouze o agitaci a rozpoutání „brutálního masového násilí a akademickou tyranii učenců proti Svatému stolci“.¹² Jestliže v Německu

¹¹ Viz „Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadresse“ v AAZ ze dne 19.1.: Coll.Lac. VII, 1473 c.

¹² Coll.Lac. VII, 1424–1428.

kolovaly projevy solidarity s Döllingerem, pak ve Francii organizoval Veillot v „Universu“ masové petice kléru na podporu definice o neomylnosti, které nabíraly v diecézích biskupů minority charakter protestní akce proti vlastnímu biskupovi.

III. Na koncilu

1. Složení a tendence

Ve složení účastníků 1. vatikánského koncilu je patrné jisté světsko-církevní rozšíření. Počet koncilních otců (celkem 792, při jednotlivých sezeních mezi 600–700) obnášel trojnásobek maximálního počtu z Tridentu. Parník a železnice umožnily, že se poprvé v dějinách mohla koncilu zúčastnit většina episkopátu spojeného s Římem. Z Mnichova nebo Vídně trvala cesta do Říma již jen tři dny, z New Yorku to však byly stále ještě dva až tři týdny.

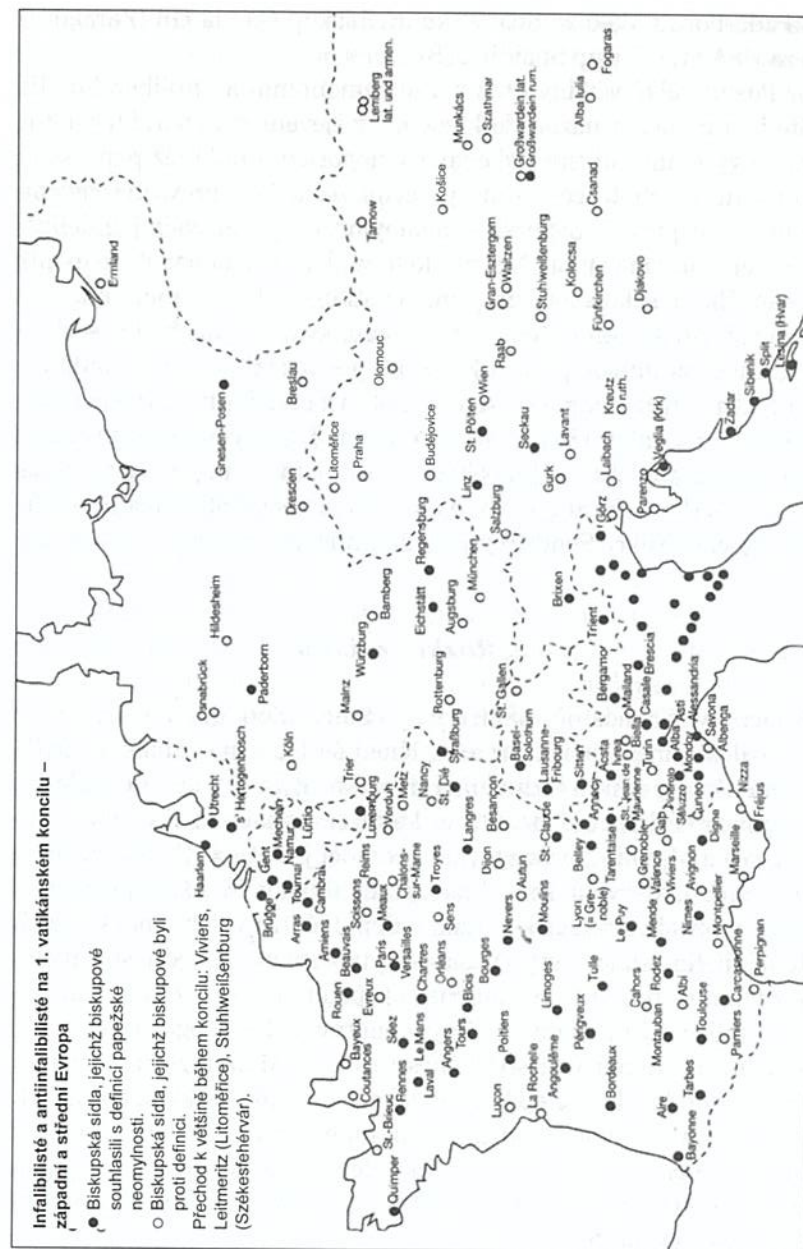
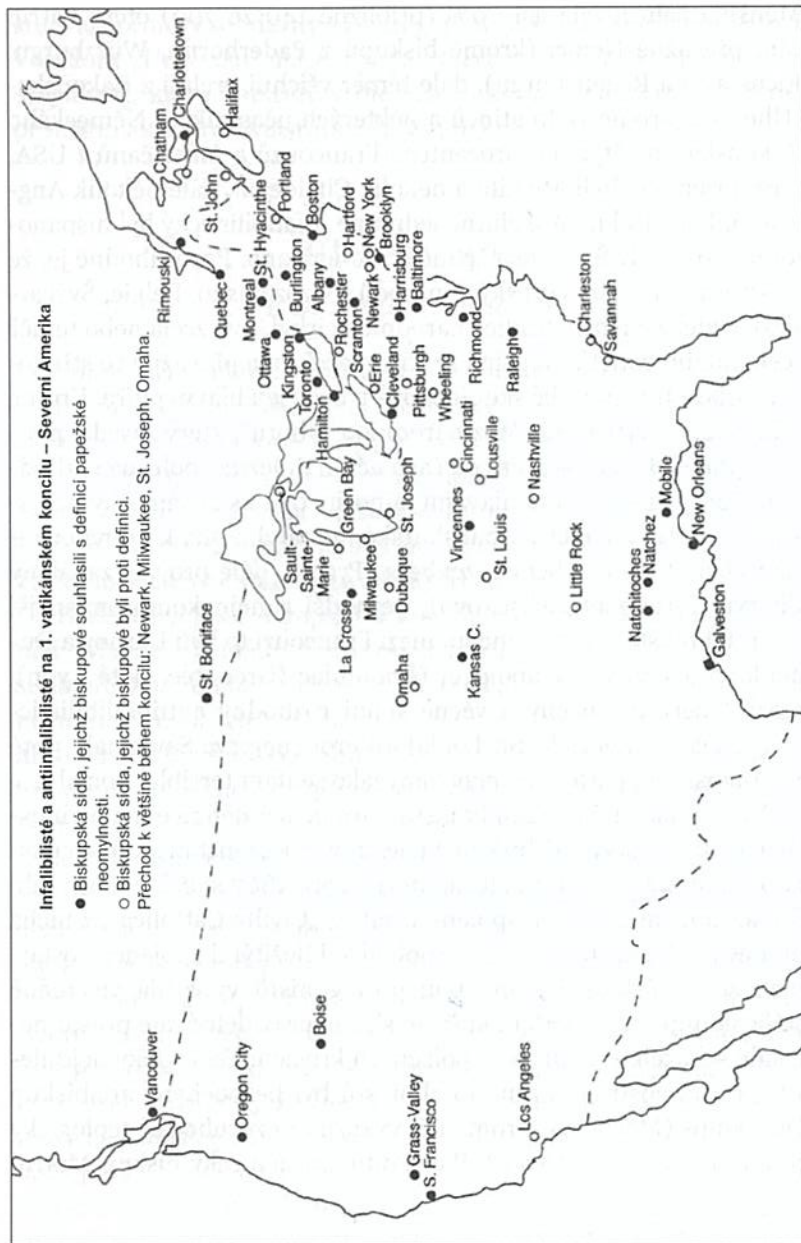
Trident byl čistě evropským koncilem, jehož účastníci přišli téměř výlučně z románských zemí. Také na 1. Vatikánu vládla ještě silná převaha románských zemí: Španělé, Francouzi a Italové (včetně mimoevropských biskupů pocházejících z těchto zemí) tvořili dohromady 64 % všech koncilních otců. Kromě této skupiny měla jistou váhu také německá kulturní oblast (Německo a Rakousko-Uhersko) (8,6%), ale především se zde představily anglosaské církve, v nichž byla hierarchie zřízena nebo obnovena teprve v 19. století: Anglie, USA, Kanada, Austrálie (14,1%). Dalších 6,3% koncilních otců přišlo z misí: všichni byli apoštolští vikáři evropského původu, z nichž více než polovinu tvořili Francouzi. Padesáti účastníky byla bohatě zastoupena Latinská Amerika a čtyřiceti šesti východní církve v unii s Římem. Samostatnou roli hodnou zmínky hrál mimo Evropu pouze severoamerický episkopát, reprezentovaný na koncilu čtyřiceti devíti otci. Žádné zastoupení neměla Ruská říše a tím ani ruská část Polska, neboť ruská vláda jako jediná nepovolila žádnému biskupovi na koncil vycestovat.

Otázka neomylnosti od počátku rozdělovala otce na dva nesmířitelné bloky, které proti sobě stály prakticky jako politické strany.

Menšina zahrnovala asi 20 % (přibližně 140 ze 700) otců. Patřili sem převážně Němci (kromě biskupů z Paderbornu, Würzburgu, Eichstättu a Regensburgu), dále téměř všichni preláti z Rakouska-Uherska (kromě Dalmatinců a některých účastníků z Německého Rakouska), po čtyřiceti procentech Francouzů a Američanů z USA, mezi orientálci byli Melkité a několik Chaldeců, dále několik Angličanů, Irů a Italů.¹³ Absolutně jednotně infalibilistický byl hispanofonní blok, tedy Španělé a španělští Američané. Pozoruhodné je, že biskupové malých evropských národů (Nizozemsko, Belgie, Švýcarsko), v nichž chyběly tradice národních církví, byli zcela nebo téměř zcela infalibilističtí. Menšina se shromažďovala převážně ve středo-evropské a francouzské skupině: obě tvořily její hlavní pilíře. Kromě toho došlo k vytvoření „Mezinárodního výboru“, který zasedal pouze nepravidelně, ovšem čas od času učinil důležitá společná rozhodnutí. Nejvýznamnějšími hlavami minority byli mezi německými biskupy Ketteler a Hefele, v habsburské monarchii oba kardinálové – Rauscher (Vídeň) a Schwarzenberg (Praha), dále pro věc zapálený Chorvat Stroßmayer (Djakovo), nejtvrďší a nejnekompromisnější antiinfalibilista celého koncilu, mezi Francouzi to byli Darboy a Dupanloup a významný apologet Ginoulhiac (Grenoble, poté Lyon), mezi Američany učený a věcně velmi rozhodný antiinfalibilistický arcibiskup Kenrick (St. Louis) a Vérot (nejprve Savannah, poté St. Augustine), posledně jmenovaný jako „enfant terrible“ koncilu.

Vlastní akční jádro infalibilistů (stoupenců definice neomylnosti) tvořili od počátku biskup Senestrey z Regensburgu a arcibiskup Manning z Westminsteru, kteří v roce 1867 složili známý slib. S Manningem byli úzce spojeni jezuité z „Civiltà Cattolica“, z nichž především Liberatore navázal spojení s důležitými spojenci z ostatních zemí. Tak se kolem obou protagonistů vytvořila víceméně stálá skupina 10–20 otců, kteří se sice nepravidelně, ale přesto neustále scházeli a radili se o společných krocích. Teologicky nejdůležitější osobností na straně infalibilistů byl bezpochyby arcibiskup Dechamps (Mecheln). Kromě něj vykazují pozoruhodný teologický profil také Gasser (Brixen), Pie (Poitiers), německý biskup Martin

¹³ Viz mapy na str. 228 a 229.



z Paderbornu, dále za Španělsko arcibiskup Garcia Gil (Zaragoza) a za USA arcibiskup Spalding (Baltimore).

Postoj velké většiny otců byl ultramontánní a antiliberální. Již předem zastávali názor, že křesťanské zjevení má charakter autority a vyzdvihovali tím církevní a v neposlední řadě též papežskou autoritu. Z tohoto celkového pohledu zcela jistě převážná většina z nich akceptovala papežskou neomylnost a považovala její definici víceméně za účelnou. Nemuselo to však ještě znamenat, že uvnitř celkového balíčku „posílení principu autority“ by se infalibilita musela stát přednostním tématem koncilu, kvůli němuž bude všechno ostatní odsunuto do pozadí. Že se jím přesto stala, je v první řadě výsledkem vnitřní dynamiky veřejné polarizace. Díky ní se většina otců nejpozději v lednu 1870 utvrdila ve svém přesvědčení o nutnosti učinit rozhodnutí již nyní; jinak by se mlčení koncilu rovnalo negativnímu rozhodnutí. Tento postoj otců byl umocněn ohlasem a přesvědčivostí cílené akce Senestreyho a Manninga.

2. Rozkol začíná

Koncil byl slavnostně zahájen 8. prosince 1869. Již poměrně brzy však došlo mezi otců k rozkolu. Hned šest dní po zahájení utrpěla menšina první a rozhodující porážku. Byla jí volba do důležité Dogmatické koncilní deputace, která se konala 14. prosince. Senestrey a Manning propagovali s pomocí jezuitů z „Civiltà“ záměrně seznam, který obsahoval pouze infalibilisty. Menšina příliš pozdě rozpoznala strategický význam deputačních voleb a nevěšila si, že její jediná šance nespočívala ve vytvoření stejně jednostranného seznamu (ten by musel zákonitě propadnout), nýbrž ve spolupráci s umírněnými silami většiny, ochotnými k dialogu. Došlo tedy k jednoznačnému vítězství Senestreyova a Manningova seznamu. Toto rozhodnutí na úvod koncilu již nebylo možné jakkoli korigovat. Menšina, v deputaci nezastoupená, mohla sice v průběhu koncilní debaty vznášet připomínky a vést defenzivní souboje, ale texty pak byly přepracovány v deputaci. Taková menšina seděla vlastně u brzdy, nikoli u volantu.

K této porážce přibýly ještě další důvody nevole a nespokojenosti. K pořadu jednání naoktrojovanému shora a k nesdělení připravených schémat (kromě těch, která byla zařazena do diskuse) se navíc připojila také špatná akustika koncilní auly. Koncil zasedal v pravé příčné lodi Sv. Petra, která byla stěnou z prken oddělena od hlavní chrámové lodi, otevřeně i nadále pro návštěvníky. V době, která ještě neznala tlampače, se slova v obrovském prostoru ztrácela. Příznakem špatné srozumitelnosti je „hlasování nohama“: ze 727 přítomných otců prvního diskusního dne, 28. prosince, rapidně klesl jejich počet ze dne na den o šestinu, na méně než 600, a na tomto počtu se pak ustálil. Z důvodů náboženské symbolické hodnoty však Pius IX. nebyl ochoten přestěhovat se z tohoto prostoru jinam. Vedení koncilu se postupně snažilo o různá technická zlepšení. Tyto úpravy a postupné vzájemné navykání si posluchačů a řečníků na sebe navzájem a na prostorové podmínky zajisté situaci zlepšily, takže v létě při debatě o neomylnosti, které se zúčastnilo asi 550 otců, většinou všichni dobře rozuměli.

K odstranění těchto nedostatků proto menšina na přelomu roku 1869/1870 požadovala vytvoření struktury koncilu ve formě debatních skupin, které mezi sebou měly intenzivněji diskutovat, dále žádala z důvodu těžké srozumitelnosti projevů o jejich vytištění, aby si je otcové mohli přečíst, a nakonec požadovala sdělení všech vypracovaných schémat. V prezidiu pěti prezidentů koncilu se však v důsledku všeobecného zotřetí protikladů prosadila neústupná skupina, která se především obávala, že schémata a proslovy na koncilu by mohly různými skulinami proniknout na veřejnost. To ovšem ve skutečnosti znamenalo, že chybějící průhlednost navenek s sebou přinášela i nedostatečnou transparentnost uvnitř a utajený režim nepřímo zabraňoval komunikaci na koncilu.

3. Diskuse o prvních schématech

Jestliže se někdo obával, že je koncil už předem „vyhotovený“ nebo že bude pouhou tleskací kulisou pro již učiněná rozhodnutí, přesvědčil se brzy o tom, že skutečnost je lepší, než se zpočátku zdálo.

Jako první proběhla diskuse o schématu *De doctrina catholica*, vypracovaném především jezuitským páterem Franzelinem. Pojednávalo nejen o „fundamentálně teologických“ problematických okruzích vztahu mezi vírou a přirozeným rozumem, nýbrž také o celé oblasti dogmatiky. Bylo zaměřeno spíše na odsouzení protivníků uvnitř církve, především „semi-racionalismu“ teologů Hermese a Günthera, než na věroučné problémy vzdělanců a zpochybňování víry autonomním ratio osvícenství. Bylo rozvláčné, prosáklé německou vědeckou důkladností (poznámky zabíraly ¾ rozsahu!) a snahou najít s absolutní úplností veškeré omyly, které se kdy objevily. Americký konzultor Corcoran z Teologické přípravné komise o této tendenci napsal, že jestliže budeme těmto teologům pouze nečinně přihlížet, vydá vatikánský koncil víc definicí víry než všechny dosa- vadní koncily dohromady.

„Ztratili jsme mnoho času diskusemi o otázkách, o kterých naše děti z katechismu už stejně vědí všechno to, co bychom chtěli definovat. A proč? Protože jistý profesor Skratchenback na jisté německé univerzitě o tom napsal v onom filosofickém žargonu, jemuž nerozumí ani on, ani jeho čtenáři.“¹⁴

Schéma bylo v aule podrobena zdrcující kritice. 28. prosince 1869 ji zahájil vídeňský kardinál Rauscher. Uvedl, že schéma jedná o všech možných bludných naukách, z nichž většinu znají pouze odborníci, ale že zapomíná upozornit na skutečné nebezpečí doby, ateismus a materialismus. Duchovní situace přítomnosti, pokračoval, je fundamentálně odlišná od doby, kdy se konaly dřívější koncily. Církev už nestojí tváří v tvář jednotlivým případům hereze. Nyní už jde spíše o boj mezi vírou a bezvěrectvím. „Musíme mluvit jako zmocněnci, ne jako filosofové, kteří sedí na nějaké německé vyso-koškolské katedře“ – prohlásil David ze St. Brieu. ¹⁵ Vérot, „enfant terrible“ koncilu, se domníval, že místo odmítnutí obskurních omylů

¹⁴ J. Hennesey, James A. Corcoran's Mission to Rome 1868–1869; CHR 48 (1962), 157–181, zde 173.

¹⁵ Mansi 50, 129 A.

lů německých idealistů by bylo spíše třeba odsoudit omyl páchající mnoho zla v jižních státech USA, totiž že černoši nemají žádnou duši, tvoří přechod od zvířete k člověku, nebo že pocházejí od jiného praotce než od Adama. Uvedl, že tyto omyly mají velký ohlas mezi lidmi, lidé je v jejich primitivně chápou, zatímco německé omyly chápou jen filosofové.¹⁶ Mezi římskými studenty teologie koloval výrok, že se sice odjakživa ví, že je páter Franzelin nesrozumitelný, ale teď to potvrdili sami otcové na koncilu. Schéma se pak vrátilo deputaci, která ho přepracovala.

V době od 14. ledna do 22. února následovala diskuse o některých disciplinárních schématech, která neměla být nikdy vydána. Byly to především předlohy o biskupech („De episcopis“) a život kněží („De vita et honestate clericorum“). Jejich základní tendence byla stejná jako u všech textů disciplinární komise: nové přísné příkázání tridentské disciplíny, přičemž dodatečné zákony měly řešit nově vzniklé problémy a zaplnit všechny kanonické mezery. V diskusi se především ukázal velmi rozdílný úhel pohledu otců ze severních a jižních zemí. Nepřístupnosti jako kněžský konkubinát, svěcení bez titulu beneficia, potulující se „preti di piazza“ a „clerici vagantes“, nevykonávající pastorační povinnosti, tvořili pro mnohé italské, španělské a latinskoamerické otce závažný problém, který se v severoalpských zemích od dob Francouzské revoluce a sekularizace již neprojevoval. V posledně jmenovaných zemích se více vyžadovala pastorální perspektiva a zčásti (zvláště ve Stroßmayerových příspěvcích) klérus, který by byl duchovně na úrovni doby a byl by schopen komunikovat se vzdělanými lidmi. V rámci biskupského schématu hovořil arcibiskup Melchers z Kolína o otázce nutnosti silnější decentralizace, zatímco Stroßmayer 24. prosince v projevu, který si získal velké uznání, předestřel dalekosáhlou perspektivu, v níž se odvážil vytáhnout do boje za kostnický dekret „Frequens“ a vznést požadavek na pravidelné konání koncilů. Takto by více odpovídaly podstatě katolické církve, která se dle jeho mínění teprve koncily projevuje vpravdě katolicky a univerzálně; ztělesňují též zvláštní požadavek času jednak tím, že se jejich pořádání nesmírně usnadnilo díky moderním

¹⁶ Tamtéž, 165 n.

dopravním prostředkům, jednak tím, že jsou v souladu s parlamentárními tendencemi současnosti, které mají koneckonců církevně-synodální kořeny a dnes pro církve opět představují pozitivní výzvu.¹⁷

Nakonec se v únoru diskutovalo o schématu o *jednotném katechismu*. Jestliže byl v Tridentu zadán úkol, aby byl vypracován „Catechismus Romanus“, který však byl jen modelem pro kněze a rozhodně nenahrazoval národní katechismy, pak měl být nyní v Římě vypracován dětský katechismus jako celosvětově jednotný základ pro elementární zasvěcení do víry. „Jako vychází jedna víra a jednota vyznání z Apoštolského stolce, nechť z této neomylné Cathedra Petri vzejde jeden katechismus společný pro celý svět navzdory různosti jeho jazyků“ – tak znělo Senestreyho zdůvodnění.¹⁸ Brzy se dostavil odpor menšiny: „Protivníci budou s posměchem volat: ve své pedagogické ignoranci už zašli tak daleko, že Němcům i Indům předkládají tentýž katechismus!“ – jak se vyjádřil Rauscher.¹⁹ Jednota církve je jednotou v rozmanitosti, není to jednota „vojenské formace, kde všichni na povel pochodují v zákrytu“ – tak věc komentoval David.²⁰ Odpor menšiny nemohl zabránit přijetí schématu, ke kterému došlo při jeho druhém čtení 4. května většinou 83 % (proti bylo 56 hlasů Ne a 43 „placet iuxta modum“) v předběžném závěrečném hlasování. Jedinou připojenou úpravou bylo ustanovení, že pro další výuku víry, která bude přesahovat první elementární výuku, jsou možná biskupská doplnění a další dodatky. Vycházelo se z toho, že nutnost přizpůsobení na kulturní úroveň nebo vypořádání se s určitými omyly a nebezpečími pro víru se ukáže teprve na tomto druhém stupni, přičemž elementární stupeň prvního zprostředkování víry je závislý na čase a kultuře. Jen proto, že nedošlo k jeho slavnostnímu vydání, nevstoupil dekret nikdy v platnost.

¹⁷ Tamtéž, 482 n.

¹⁸ Tamtéž, 861 A.

¹⁹ Tamtéž, 709 B.

²⁰ Tamtéž, 740 D – 741 A.

4. Zostření protikladů

Od přelomu roku 1869/1870 dala skupina Senestrey-Manning mezi otci kolovat *podpisové listiny* s požadavkem, aby byla *otázka papežské neomylnosti přijata na pořad jednání koncilu*. Na listinách se do konce ledna 1870 shromáždilo asi 440 podpisů, tzn. podepsalo je přes 60 % otců, zatímco menšina, která projednávání této otázky na koncilu nedoporučovala, získala 136 podpisů. Pro mnohé otce byl rozhodujícím důvodem pro požadavek projednání na koncilu veřejný střet, který byl samozřejmě rozdmýcháván událostmi uvnitř koncilu a poté na ně zpětně působil. „Z hloubi duše lkám nad tím, jak tuto věc její stoupenci pohánějí kupředu a jak tím dle mého názoru ve světě z čistě zbožného entusiasmů zažehli neblahý požár, aniž to bylo jakkoli nutno.“ – tak si na vzniklou situaci stěžoval mohučský biskup Ketteler.²¹ Na druhé straně pochopili i umírnění a ke zprostředkování ochotní otcové, jako např. arcibiskup Lavigerie z Alžiru, že požadavek menšiny, který by zcela zablokoval diskusi na koncilu, již nepředstavoval reálný výchozí bod a že jde spíše o nalezení formule přijatelné na základě konsensu než o zabřednutí do bezvýchodného odporu.

Postulátová komise, v jejíž kompetenci bylo zabývat se podněty otců, předala papeži návrh většiny s pozitivním doporučením. Dosud existovalo pouze církevní schéma, které bylo otcům rozdáno 21. ledna. V 11. kapitole se v něm pravilo o papežském jurisdikčním primátu, ale nebyla zde zmínka o neomylnosti. Pius IX. rozhodl, že má být k církevnímu schématu v doplňku k této kapitole připojena *dodatečná kapitola* („Caput addendum“) o *papežské neomylnosti*. Kapitulu obdrželi otcové 6. března.

V této době přivedlo bojovou náladu do bodu varu další opatření, již zmíněné *Dodatky k pořadu jednání*, oznámené 22. února 1870. Jejich cílem byla strukturalizace a zefektivnění dosud rozvláčeného průběhu jednání. Na 1. Vatikánu nebyla jednotlivá vystoupení časově omezena (ani po těchto dodatcích). Každý mohl mluvit tak dlouho, jak chtěl, pokud se držel tématu. Nejdelší projevy trvaly

²¹ Dopis z 31. 1. Moufangovi: W. E. Freiherr v. Ketteler, sebrané spisy a dopisy, zprac. E. Iserloh, N. Jäger a Chr. Stoll, sv. 1/3 (Mainz 1982), 250.

kolem 90 minut. Potíž spočívala v samotné skutečnosti, že se jednalo o shromáždění 700 mužů, z nichž jen mizivá část byla zvyklá chovat se jako jedinec ve velké skupině, zatímco téměř všichni očekávali, že se jim bude naslouchat tak dlouho, jak dlouho budou chtít mluvit. 2. Vatikánium v tomto bodě později zavedlo mnohem rigoróznější omezení. Vedle strukturovanosti debaty znamenala nová pravidla také posílení role deputace, kterou menšina přirozeně chápala jako „stranu“. Nejrozhodnějším a nejnebezpečnějším opatřením bylo ustanovení, že prezidenti koncilu mohou na žádost 10 otců dát formou většinového rozhodnutí koncilu ukončit debatu. Nebylo přitom přesně vymezeno, jaké většiny je pro přijetí rozhodnutí v oblasti víry třeba; bylo zřejmé, že postačí prostá většina.

Především tato dvě opatření narazila na mimořádně silný protest menšiny. Vůdcem odporu se stal Ketteler. Obával se, po zkušenostech s volbami do deputace ne zcela neprávem, že se většina obratnou manipulací s přihláškami k debatě dosadí na čelní pozici a potom rozhodne o ukončení debaty ještě dříve, než se menšina dostane ke slovu. Jím sepsaná písemná připomínka německých biskupů menšiny proti většinovému principu z 2. března navíc zdůrazňovala, že k přijetí dogmatického rozhodnutí koncilu je morální jednohlasnost natolik žádoucí, že bez ní bude „ekumenický dekret vydaný koncilem neplatný, nebo bude jeho platnost zpochybněna“.²²

Tato teze „consensus unanimis“, zastávaná všeobecně menšinou a zvláště Hefelem, se opírá především o příklad starých koncilů, které tento princip údajně velmi důsledně dodržovaly. Dnes již víme, že to z historického hlediska není pravda. Realitu starých koncilů viděla menšina značně zidealizovaně – a navíc: striktní tezi bezpodmínečné nutnosti principu consensus unanimis jako conditio sine qua non dogmatických rozhodnutí na koncilu nezná ani stará církev, ani klasický konciliarismus a galikanismus, které z principu většiny vycházely. Tato teze se začala rozvíjet v jansenismu 18. století v důsledku buly „Unigenitus“ (1713).²³ Jinou otázkou je, do jaké míry je

²² Mansi 51, 29; Coll. Lac. VII, 967.

²³ H. J. Sieben, Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien, von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum: ThPh 67 (1992), 192–229; též in: Sieben, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vaticanum (Padeborn 1996), 510–550.

vlastně „consensus unanimis“ přiměřenou, i když nikoli bezpodmínečně nutnou formou rozhodování na koncilu a zda jeho neuplatňování přece jen není chybou, která by se mohla nějakým způsobem vymstít. Příklad mnoha významných koncilů od Chalkedonu přes Trident až k 2. Vatikánu, které se konsensu přidržovaly s úzkostlivou důsledností, svědčí o jeho velké hodnotě a jeho charakteru jistého signálu, především v tom smyslu, že o pravdě nebylo (hlasováním) „rozhodnuto“, nýbrž že byla „potvrzena“ (na základě konsensu). To také neustále zdůrazňovala menšina na 1. Vatikánu.

Nikterak se nepotvrdila obava, že by většina mohla obratnou manipulací s přihlášenými ke slovu zabránit menšině, aby v koncilní aule hájila své stanovisko. Možnosti ukončit debatu většinovým rozhodnutím bylo využito pouze jednou: 3. června 1870 po třech týdnech všeobecné debaty ke schématu o primátu, kdy již byly proneseny prakticky všechny argumenty. Speciální debata o papežské neomylnosti byla ukončena za oboustranného souhlasu na základě dobrovolného odstoupení řečníků, kteří měli ještě podle seznamu svůj příspěvek přednést; toto ukončení debaty bylo výsledkem celkové únavy a značného horka. Ve všech ostatních případech skončila debata poté, co přišel na řadu poslední řečník ze seznamu.

Postoj k pořadu jednání byl do značné míry motivován i takticky. Většina měla pochopitelný zájem na zefektivnění a urychlení jednání tím spíše, že vzhledem k politické situaci mnozí počítali s výskytem nepředvídatelných událostí, které by mohly jednání koncilu přerušit. Menšina, považující papežskou neomylnost z věcného hlediska za příliš obtížnou a neuzrálou pro rozhodování na koncilu, využila přirozeně všech dostupných prostředků k prodloužení jednání.

Poté, co protesty menšiny nebyly akceptovány, pro ni vyvstala otázka, jak postupovat dál, neboť již dogmatickou definici přijatou majorizací prohlásila za „casus belli“. Stroßmayer, jenž požadoval bojkot, se ocitl v izolaci. Místo toho zvolila menšina defenzivní strategii koncipovanou Hefelem. Její hlavní body zněly: zůstat pospolu, žádné kompromisy v otázce neomylnosti, argumentativní boj ze všech stran a nakonec „non placet“ v předběžném závěrečném hlasování. Mnozí přitom doufali, že většina přece jen v poslední chvíli upustí od definice čistou majorizací a poté, ale teprve poté, předstoupí

před menšinu s přijatelnými kompromisními návrhy – tato představa byla jednou z největších klamných nadějí menšiny.

5. *Konsensus v otázce schématu o víře*

Od 22. března se znovu diskutovalo o novém přepracovaném schématu víry, které bylo nyní jako konstituce *Dei Filius* po vynechání dogmatických úseků omezeno na „fundamentálně teologickou část“. U otců převažoval pozitivní dojem: „býk byl zredukován na pár kilogramů čistého libového masového extraktu“, jak poznamenal v jednom dopise Ullathorne z Birminghamu.²⁴ Hned prvního dne došlo k ostré výměně názorů, když Stroßmayer napadl úvod, kladoucí sekularizaci novověku za vinu protestantismu, a navíc se snažil využít příležitosti k zúctování s principem většiny. Vedlo to k proslulé scéně plné zmatku, v níž byl počastován výkřiky, že je „heretik“ a „nový Luther“.²⁵ Poté však debata pokračovala v poklidném tónu a nedošlo při ní k žádným dalším ostrým střetům.

Konstituce byla přijata jednomyslně 24. dubna. Obsahuje výpovědi o Bohu-Stvořiteli. Vedle víceméně samozřejmého odsouzení ateismu, materialismu a panteismu je nejdůležitějším textem definice, že Bůh stvořil svět absolutně svobodně, to znamená, že ze své podstaty jako milující a dobrý Bůh nemusí tvořit z vnitřní nutnosti. V kapitolách o zjevení, víře a rozumu se zdůrazňuje svoboda víry, tzn. že víra není nutným výsledkem rozumového poznání, dále darovanost víry, a to již rovnou víry jakožto pravdivosti – v opozici vůči Hermesovi, který se domníval, že je nejprve nutné zdůvodnit pravdivost víry čistě racionálně a přirozeně, „praktickým rozumem“, a teprve potom, v dalším kroku, přichází darovaná milost pro „víru srdce“ jako důvěru a osobní vztah k Bohu. Zároveň se však zdůrazňuje, že víra a rozum proti sobě nestojí nepřátelsky nebo bez jakéhokoli poměru, nýbrž vztahují se k sobě navzájem, i když tento poměr není

²⁴ C. Butler – H. Lang, *Das 1. Vatikanische Konzil* (2. vyd., Mnichov 1961), 273.

²⁵ Mansi 51, 75–77; srov. K. Schatz, *Vaticanum I*, 3 svazky (Paderborn 1992–1994), zde II, 190–193.

přesněji vymezen. Rozum sice víru dokázat nemůže, ale její základy ano („recta ratio fidei fundamenta demonstrat“). Lidský rozum může bezpečně poznat existenci Boha jako Stvořitele na základě stvořené skutečnosti; může poznat záznaky jako vnější znaky božského zjevení. Dokonce i uvnitř oblasti víry je „rozumu osvětlenému vírou“ (ratio fidei illustrata) dostupné poznání vnitřní smysluplnosti a shodnosti mystérií víry, jak se praví ve formulaci vycházející pravděpodobně z Gassera.²⁶ Přitom platí, že víra se nalézá v jiné rovině než rozumové poznání. Víra je podřízením lidského poznání absolutní autoritě a děje se „v důsledku autority zjevujícího se Boha“. Pro toho, kdo již jednou víru přijal, neexistuje žádný legitimní důvod, aby tuto víru existenciálně suspendoval do chvíle, kdy bude možno vědecky dokázat její věrohodnost a bude známa odpověď na všechny pochyby a problémy.

Věcně spočívá hlavní význam konstituce v tom, že na jedné straně zaznamenává důstojnost a svébytnost víry jako vlastní způsob poznání, který je založen na Bohu. Proti všem formám novodobého racionalismu a naturalismu je jednoznačně zachycena transcendence Boha-Stvořitele, jeho radikální svoboda vůči světu, ono „extras“ zjevení a předmětu víry, absolutnost a skutečná jistota víry. Děje se tak ovšem s dobovým předznamenáním myšlení vycházejícího z principu autority. Skutečnost, že víra jako důvěra a osobní odevzdání absolutnímu Ty má svoji vlastní svébytnost, kterou nelze objasnit „racionálně“, se zde vyjadřuje tak, že Bůh jako všemocná autorita (a již ne především jako bezpodmínečná, usilující, i když zároveň také vyžadující láska) stojí proti člověku téměř jako zcela vnější skutečnost. Na druhé straně se víra nemůže vyhnout zodpovědnosti vůči rozumu. „Dei filius“ se vymezuje nejen vůči racionalismu, nýbrž i vůči fideismu a tradicionalismu, které snižují význam lidského rozumu nebo radikálně popírají jeho kompetenci ve vztahu k náboženskému poznání nebo poznání víry. Nejvýraznější předěl z hlediska současných dějin je výpadek historického myšlení. Ratio integrovaná v „Dei filius“ je ahistorická. Nejvýrazněji se to projevuje na způsobu, jak přistupuje k vysoce aktuálnímu problému konfliktů mezi

²⁶ DS 3016.

vědou a vírou. Předpokládá se pouze, že v tomto konfliktu musí lidská věda a její poznatky, které mohou podléhat omylům, ustoupit před božskou vírou.²⁷ Přehlíží se problém, že se domnělé pravdy víry nebo časově podmíněné představy o skutečnosti víry velmi často dostávaly do konfliktu s vědou; právě v těchto konfliktech se však zároveň projevovala relativita uvedených pravd a představ. Zmíněných problémů si byli vědomi pouze někteří otcové jako Ginoulhiac a Vérot, nedokázali je však dostatečně zřetelně vyjádřit.

6. Diskuse o neomylnosti

Neomylnost měla přijít na řadu za 11. kapitolou poměrně dlouhé církevní konstituce. Začaly se množit nejrůznější obavy: kdo může zařučit, že se v jednání vůbec dojde tak daleko, zvláště pokud bylo třeba počítat s tím, že by musel být koncil z nepředvídatelných politických důvodů náhle přerušeno? Skupina Senestrey-Manning se proto snažila prosadit, aby kapitola o primátu včetně neomylnosti byla *předsunuta* před souhrnné projednávání církevního schématu. Pro tento návrh však získali pouze 175 podpisů; tři z pěti koncilních prezidentů navíc návrh odmítli. Přesto Pius IX. po delším váhání nakonec rozhodl, že budou kapitoly o primátu projednány předem jako *první církevní konstituce*. Toto rozhodnutí bylo otcům oznámeno 29. dubna.

Konstituce „Pastor aeternus“ nyní obsahovala 4 kapitoly: ustanovení Petrova primátu Kristem, přetrvání primátu v církvi, podstata primátu (prakticky jurisdikční primát), věroučná neomylnost. Všeobecná debata započala 14. května a byla předčasně ukončena většinovým rozhodnutím 3. června. Následovaly speciální debaty, které trvaly až do 4. července, přičemž skutečně kontroverzní byla pouze 4. kapitola o neomylnosti. Zcela nesporné bylo božské ustanovení a „ius divinum“ papežského primátu jako takového. K jurisdikčnímu primátu se vyskytly kontroverzní hlasy. Připomínky ze strany menšiny se obracely proti označení papežské jurisdikční moci jako „biskupské“ (episcopalís) společně s „řádou“ a „bezprostřední“, které

²⁷ DS 3042.

by v sobě mohlo skrývat nebezpečí, že bude biskupská moc vyprázdněna a z biskupů se stanou papežovi vikáři. Řečníci menšiny se odvolávali na florentský papežský dekret a sdíleli jeho omezující výklad, jak byl prosazen Řeky jako podmínka jejich souhlasu. Protivníci argumentovali, že z formulace textu vyplývá, že dogmatická je pouze výpověď o primátu jako „plné“ moci v oblasti nauky a vedení, zatímco text o patriarších je praktickým ohledem na úctyhodný zvyk a tím pouze lidským právem. Celkově však menšina papežskou jurisdikční moc neproblematizovala ani zdaleka tak radikálně jako neomylnost. Jurisdikční moc byla totiž po celá staletí navykou a prožívanou realitou, a byla proto i menšinou s ohromující samozřejmostí promítána do prvních staletí církve, dokonce i tam, kde v případě neomylnosti docházelo k projevu mnohem kritičtějších postojů.

Jestliže se v koncilní aule jednalo při diskusi mezi většinou a menšinou o téma neomylnosti, tzn. o poměr papeže k církvi, pak se uvnitř deputace odehrával jiný střet, kterého si menšina téměř nepovšimla. Šlo při něm o předmět vlastního tématu, tedy o otázku, zda a do jaké míry neomylnost přesahuje striktní oblast víry a rozprostírá se nad věcmi, které s ní souvisejí, např. na „facta dogmatica“, zavržení nauk s nižším označením než „hereze“, ale také např. svatořečení nebo schvalování řádů. Z dalekosáhlejší perspektivy přitom šlo také o neomylnost běžného papežského učitelského úřadu, v neposlední řadě též „Syllabu“ a ostatních antiliberálních postojů. Jezuitský pater Franco z „Civiltà Cattolica“ k tomu napsal:

„Zajisté by nestačilo obhajovat pouze takovou neomylnost, která by nezahrnovala nesčetné akty normální papežské autority, jako např. věroučné encykliky a mj. Syllabus. Galikánská menšina by mohla výhodně využít tohoto srovnání, v němž by se vzdala svého hlavního omylu, ale zachovala by si celý svůj liberalismus. ... Jestliže je papež pouze neomylný, když definuje dogmata, byla by převážná část papežských činů galikány beztrestně odmítnuta; jde tedy o formuli, která zahrnuje veškeré akty spojené s naukou.“²⁸

²⁸ G. G. Franco, *Appunti storici sopra il Concilio Vaticano*, vyd. a koment. G. Martina (MHP 33, Řím 1972), 291 n. (čís. 684, 689).

✪ Martin z Paderbornu totiž předtím prosadil v textu předloženém otcům formulaci, která striktně omezovala neomylnost pouze na oblast víry: papež se podle tohoto návrhu nedopouští chyb, pokud definuje, „čemu je třeba ve věcech víry a morálky ... věřit v Boží víře, nebo co je třeba zavrhnout jako víře odporující“. Senestrey a Manning ve spojení s jezuitou z „Civiltà“ proti této omezující formuli neustále brojili jak uvnitř deputace, tak mezi ostatními otcí. Uvnitř deputace zpočátku svůj zápas prohráli. Obrat však způsobila audienca P. Piccirilla, šéfredaktora „Civiltà“, u Pia IX. 13. května. Pár papežových pokývnutí v hovoru s kardinálem Biliem, předsedou deputace, vedlo k opuštění doslovného znění původní Martinovy formulace a tam, kde navrhoval „věřit v Boží víře“, se nyní mluvilo pouze o „přidržen se“ („tenendam“). Na druhé straně se Senestreyemu a Manningovi nepodařilo přímo prosadit maximalistickou představu neomylnosti. Problémy byly jednoduše odsunuty zvolením formulace, že papežská neomylnost se týká těch věcí, kterých se týká i neomylnost církve. Otcové doufali, že při budoucím dalším projednávání církevního schématu v rámci kapitoly o neomylnosti církve budou moci tuto otázku vyjasnit, ale zároveň se již smířili s tím, že se o této kapitole nikdy nebude mluvit a tato otázka se nikam neposune.

✪ Diskuse o neomylnosti vedená v aule se vyznačovala velmi rozdílnými postoji. Projevovaly se zde různé představy o církvi a světu a zvláště protichůdná byla hodnocení moderny. Očekávání a představy infalibilistů přitom mnohdy směřovaly k neomylnosti jako „protidogmatu“ proti roku 1789, které zdůrazňuje na rozdíl od novodobé autonomie a emancipace princip autority. Jiní řečníci spatřovali v dogmatu koncentraci církve na sebe samu a výraz její vnitřní emancipace vůči státu. U poměrně velkého počtu infalibilistů se setkáváme s názorem, že křesťanská společnost již neexistuje. Její ochranná funkce, která byla oporou i pro víru jednotlivce, je tatam. Moderní svět je ale podle nich světem stálé proměny, revolucí a nejistoty; v takovém světě se musí církev, pokud chce obstát, projevit jednoznačně, pevně, spolehlivě, představit se jako neměnná skála čelící příboji času. V této souvislosti se především zdůrazňuje, že právě i pro hledající nekatolíky nezíská katolická církev přitažlivost tím, že se přizpůsobí, nýbrž nepochybným rozvíjením toho, co

je katolické, tedy principu jistoty, jednoznačnosti. Uvnitř církve je to spojeno s představou, že díky papežské neomylnosti budou jednou provždy odstraněna nebezpečná pnutí, nebude docházet k rozkolům a závažným rozporům. Zdlouhavé boje a kontroverze uvnitř církve v posledních stoletích, počínaje jansenismem přes josefinismus, osvícenství, státem řízenou církev až po boje posledních desetiletí, které tak nesmyslně odčerpávaly mnoho energie, by se již neměly opakovat. Papežská neomylnost tak vykonává funkci významného odlehčení; chrání před plýtváním energií, ke kterému dochází při bojích uvnitř církve; díky ní se církev může projevovat semknutěji a bezpečně provádět misijní činnost.

V řadách koncilní menšiny převládaly celkově spíše diferencované postoje, které považovaly za legitimní alespoň některé prvky moderního vývoje ke svobodě. Takový postoj zazněl například ve slovech Kettelerových 23. května. Princip autority se podle něj nemusí hned rovnat absolutismu; zastával názor, že averze moderního člověka vůči jakékoli formě absolutismu je nanejvýš legitimní a oprávněná, neboť absolutismus člověka korumpuje a ničí ho:

„Zvěstujte tedy, úctyhodní otcové, zvěstujte celému světu, že autorita církve ... je základem každé autority! Ale ukažte zároveň, že v církvi není žádná svévolná, nezákonná a absolutistická moc..., že je v ní pouze jeden Pán a absolutní monarcha: Ježíš Kristus, který církev získal svou vlastní krví! Jen ten, kdo učiní obojí, se správně postará o dobro církve a autoritu Svatého stolce.“²⁹

Většina menšinových biskupů (ne všichni) pocházela ze zemí s konkordáty nebo jim podobnými ustanoveními. Záleželo jim na tom, aby zabránili úplnému rozštěpení a oddělenému vývoji církve a profánní společnosti.

Rozhodující námitky proti papežské neomylnosti pocházely z arzenálu dějin. Infalibilisté měli silnou tendenci vycházet ze současného vědomí víry a nauky a interpretovat uplynulé dějiny v jeho světle. V tradici prvního tisíciletí nahlíželi spíše na jednotlivá *svědectví*

²⁹ Mansi 52, 210 n.

nauky, která pro ně byla výrazem normativního vědomí církve a z nichž ve světle novodobé problematiky spíše deduktivní cestou odvíjeli závěry odpovídající vlastní teorii. Papežská neomylnost, a ještě víc úplný papežský jurisdikční primát až po kontroverze konciliarismu v pozdním středověku, pro ně byly stabilním majetkem církve; teprve po této době začalo jejich zpochybňování. Menšina se ukázala z hlediska citu a smyslu pro dějiny jako silnější – nehledě na případ Honorius, kde její argumenty nepatřily k těm nejpůsobivějším. Neargumentovala pouze z pozice jednotlivých věroučných dokumentů, nýbrž mnohem častěji na základě celé šíře církevní praxe, s jakou byly otázky nauky v prvním tisíciletí objasňovány. Podle menšiny se tak dělo v namáhavém a zdlouhavém procesu vytváření konsensu; nikdy se nevěřilo tomu, že je možné tento komplikovaný proces zkrátit „zrychleným řízením“ na základě papežského výroku. Představa papežského učitelského úřadu jako živého orákula byla pocíťována jako odporující skutečné historičnosti a lidskosti církve. Teoreticky mohl Bůh – jak rozvádí kardinál Rauscher – již v kázání apoštolů zamezit všem pozdějším bludným učením tím, že by jim jasně a jednoznačně a v systematickém pořadí vnuknul veškerá pozdější upřesnění a dogmatické formulace. Zrovna tak mohl od počátku prohlásit: Jakmile se vynoří sporné otázky, dotažte se Petrova následovníka! Tak jednoduché řešení se zdá našemu lidskému rozumu nejepochopitelnější. Ale Boží cesty, uvádí kardinál dále, jsou jiné: On svoji církev udržuje v pravdě pracným zápasem a hledáním tak, jak to dokládají dějiny církve.³⁰

V teologických otázkách nešlo převážně části řečníků menšiny o plošné odmítnutí papežské infalibility ve věroučných otázkách, nýbrž také o její srozumitelné propojení s církví: promlouvá-li neomylně, stává se papež ústy, mluvčím a reprezentantem celé církve. Pomoc Ducha svatého mu podle jejich názoru nebude dána skrze zvláštní „osvícení“ božsky-bezprostředným způsobem, nýbrž tím, že bude naslouchat církvi. Často byla citována formule Antonína z Florencie z 15. století: papež není neomylný, když definuje z vlastního popudu, nýbrž „utens consilio et requirens adiutorium universalis

³⁰ Mansi 51, 974.

ecclesiae“ (když se řídí radami a pomocí celé církve). Menšina se kriticky obracela proti „infallibilitas separata, absoluta, personalis“.

Pie a rovněž Dechamps naproti tomu namítali, že je papežská neomylnost jen jakýsi strašák a že není „odloučená, absolutní, osobní“, protože papež může zvěstovat pouze víru církve a kromě toho s asistencí Ducha svatého, neboť tato není „inspirací“, která zahrnuje použití přirozených „lidských prostředků“, například porady. Menšině to však nestačilo. Jednotu papeže a církve bylo podle ní třeba nějak viditelně stanovit; nestačí ji pouze postulovat a především nestačí odmítat existenci „odluky“ papeže od církve argumentem, že tělo bude vždy následovat hlavu. Menšina i nadále trvala na Antonínově formulaci. Cítila se k tomu oprávněna a zavázána tím víc, čím častěji řečníci většiny fakticky brali zpět, co již Pie a Dechamps jednou připustili, a zastávali velmi „osobní“ chápání neomylnosti, při němž byla pouze církev závislá na papeži a ne naopak.

Obrat a zmírnění nesmiřitelných frontových linií se nakrátko rýsoval 18. června, na počátku speciální diskuse ke 4. kapitole. Touto nadějí byl proslov kardinála Guidiho z Boloně. Projevil názor, že na úrovni autority není papež závislý na biskupech, ale na úrovni svědectví snad ano, „aby od nich věděl, co je smysl víry celé církve, jaká tradice přetrvává v různých jednotlivých církvích nad pravdou, jež není neměnná“.³¹ V kánonech má být proto zavrženo nejen toto pojetí, které papežovým definitivním rozhodnutím v oblasti nauky upírá neomylnost, ale také pojetí, že „papež přitom jedná svévolně, nezávisle na církvi, tzn. v odluce, nikoli dle rady biskupů, kteří představují tradici církve“.³²

Zpočátku se zdálo, že má tento projev značnou podporu umírněných stoupenců obou táborů. Pius IX., jemuž již zjevně o žádný skutečný kompromis s menšinou nešlo a kromě toho Guidiho podezíral, že se svým výpadem chtěl zalíbit italské vládě, si však nechal ještě téhož odpoledne kardinála zavolat a udělal mu scénu, při které – jak dnes již s jistotou víme – skutečně padl papežův skandální výrok „La tradizione sono io“ (tradice jsem já).

³¹ Mansi 52, 742 C/D.

³² Tamtéž, 747 C.

Tím tento pokus o kompromis ztroskotal. V každém případě to byla jasná pozice Dogmatické deputace, jak ji o dva dny později v koncilní aule vyjádřil její mluvčí D'Avanzo: Skutečnost, že se papež ve svých definicích nějakým způsobem opírá o církve a dotazuje se jí, sice mohla a měla být řečena v některém historickém úvodu, ale ne v samotné definiční formulaci. Hlavním argumentem přitom bylo, že jinak by taková formule vždy sloužila jako záminka pro toho, kdo by se chtěl vyhnout závaznosti papežských definicí, a že pouze papežská neomylnost umožní kdykoli získat v církvi rychlou jistotu. Může prý trvat velmi dlouhou dobu, než bude svolán koncil, a několik let, než dojde ke konsensu mezi církví a episkopátem. Mezitím by se ale případný omyl mohl šířit jako rakovinný nádor.

Obě strany nyní uznávaly, že papežská neomylnost nespočívá ve zjevení nebo inspiraci, nýbrž v asistenci, a zahrnuje proto použití „lidských prostředků“ nalézání pravdy. Menšina (např. Ketteler a ostatní) požadovala, že to musí být ve formulaci uvedeno stejně tak jasně jako neomylnost. Neškodný výklad podle ní nebyl nic platný a komentáře časem vyblednou. Také nyní byli vedle řečníků druhé strany, kteří se stejně jako Martin snažili vyjít menšině vstříc, i jiní otcové, jako Martinez (Havana) a Caixal y Estradé (Urgel), zastávající extrémně papalistské pozice.

Dne 4. července způsobilo vedro a všeobecné vyčerpání, že již nepřišli na řadu zbývající řečníci. Menšina nyní spatřovala své šance v soudržnosti v nastávajícím hlasování, ke kterému proto muselo dojít brzy, aby její řady mezitím příliš neprořídly. Následující dva týdny byly ještě bohaté na dramatické momenty a zvraty. Vylepšený text konstituce, rozdávaný 9. července, obsahoval především v úvodu 4. kapitoly některé pasáže, jež byly vůči menšině vstřícné. Patřil sem například odkaz na běžně „kolegiální“ vykonávání nejvyššího papežského učitelského úřadu: papežové by měli podle situace a časových možností tu svolat ekumenické koncily, tu se zase dotázat biskupů z celého světa, potom zase využít partikulárních koncilů nebo jiných prostředků, aby definovali to, co uznají za odpovídající Písmu a apoštolským tradicím.³³ Dále sem náležel pasus, začleně-

³³ DS 3069.

ný zřejmě na Martinův popud, že papež nepřijímá žádné „zjevení“, aby vyhlásil „novou“ nauku, nýbrž přijímá pouze pomoc Ducha svatého, aby věrně zachoval nauku předanou apoštolu.³⁴ Bylo důležité, že se teď již netvrdilo, že se papežova neomylnost vztahuje na tentýž předmět jako neomylnost církve. Nyní bylo obojí navzájem překříženo formulací, že papež za uvedených předpokladů získává „neomylnost, s níž chtěl božský spasitel vybavit ... církve“. Touto formulací již nebyl pohled zaměřen na předmět neomylnosti, nýbrž na vztah papeže a církve; z maximalisticky vyplnitelného bianco šeku v Senestreyově smyslu se nyní stala zpětná vazba papeže na církve. Na druhé straně bylo ve 3. kapitole o jurisdikčním primátu – proti Maretovi – vloženo nařízení, že papeži náleží nejen „přednost (potiores partes), nýbrž celá plnost (totam plenitudinem) této nejvyšší moci“.

Dne 13. července přednesl Gasser z Brixenu na žádost deputace svoji téměř tři hodiny trvající relatio ke 4. kapitole. Distancoval se od všech extrémních interpretací, zdůraznil zpětnou vazbu papeže na církve a hranice jeho neomylnosti a dal jasně najevo, že zpětnou vazbu papeže na církve nelze formulovat jako právní podmínku a že musí mít papež svobodnou volbu při výběru konkrétního způsobu, jakým se bude o církve opírat.

Postoje menšiny byly rozštěpené. Modifikace nového schématu pohnuly při předběžném závěrečném hlasování některé otce, jako např. Kettelera, k hlasování „placet iuxta modum“. Byli však přehlasováni v Mezinárodním výboru. Většina ostatních biskupů minority chtěla tvrdým „non placet“ demonstrovat sílu a teprve tím přimět majoritu k vyjednávání. Vycházeli z předpokladu, že se většina v poslední chvíli přece jen zalekne majorizace výrazné menšiny a bude se snažit dospět s ní ke kompromisu. Tato taktika se však ukázala jako chybná a mimořádně osudná.

Při hlasování 13. července bylo podáno 451 hlasů „placet“, 88 „non placet“ a 62 „placet iuxta modum“ (z toho 32 spíše souhlasilo s linií menšiny, zatímco 24 zastávalo ještě tvrdší pojetí). Menšina to považovala za úspěch a oddávala se pocitu skutečného triumfu. Dosažený efekt však byl zcela jiný, než očekávala. Pie, který byl

³⁴ DS 3070.

víceméně připraven vést dialog, prohlásil: „Se zastánci placet iuxta modum se dá vyjednávat, ale s těmi, kdo hlasovali non placet, se nedá jednat nikdy.“³⁵ Pius IX. byl tímto odporem krajně rozhořčen. Jak už bylo jeho zvykem, nereagoval v takovém případě pružně, nýbrž s ještě větší zatvzeleností. Rozzloben na věčně zprostředkovávajícího kardinála Bilia vydal následujícího dne rozkaz připojit k formulí dodatku, který vyžadovali extrémní infalibilisté. Za větou, která již byla ve formulí uvedena, že definice papeže jsou „samy o sobě“ (ex sese) neodvolatelné, bylo ještě připojeno zosťrující upřesnění „non autem ex consensu Ecclesiae“ (ani na základě souhlasu církve).

O tomto kroku neměla menšina zpočátku ani tušení. Doufala ještě v ústupky na poslední chvíli a poslala 15. července delegaci k papeži s prosbou, aby byla připojena formule „opírajíce se o svědectví církvi“. Pius IX. v této věci reagoval nezávazně a vyhýbavě, rozehrávaje přitom celý svůj šarm, takže se delegace oddávala klamným iluzím. K definitivnímu zklamání dospěla menšina na generální kongregaci následujícího dne. Nejenže nebyla připojena modifikace podle jejího návrhu, ale místo toho předložila deputace k hlasování „non autem ex consensu Ecclesiae“, což bylo poté přijato. Nyní se menšina rozhodla, že na protest odcestuje a bude při slavnostním závěrečném hlasování chybět. Toto hlasování pak 18. července vyneslo 533 hlasů placet a pouze 2 hlasy proti. Během slavnostního vyhlásování dogmatu se spustila prudká bouře, hlasy „placet“ byly neustále přehlušovány hromobitím – pro jedny to bylo znamení Božího hněvu, zatímco jiní, jako Veillot a „Civiltà Cattolica“, se domnívali, že papežská neomylnost je vyhlášována doslova jako zákon na Sinaji za hromů a blesků. Otcové pak dostali dovolenou do 11. listopadu téhož roku.³⁶

³⁵ S. Vailhé, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon II* (Paříž, 1934), 561.

³⁶ K problematice velmi komplexní otázky „svobody“ 1. vatikánského koncilu (která ve srovnání z hlediska dějin koncilů jistě nepředstavuje žádné větší problémy, než jaké se objevily na mnoha jiných synodách i – a právě – na synodách prvního tisíciletí) odkazují na zpracování v mé knize: *Vaticanum I*, sv. III, 172–203.

IV. Po koncilu

„Tristesse d'un beau jour“ – tímto nadpisem opatřil Veillot, účastník koncilu, svoji zprávu z 18. července. „Velká radost se mísí s velkým smutkem. Tento den nebude tak krásný, jak se zdálo.“³⁷ Uvedený výrok se vztahoval na bezprostředně se blížící německo-francouzskou válku. Vypukla přesně jeden den poté. Pro koncil měla velmi rozmanité následky – jak pro jeho ukončení, tak pro prosazení jeho závěrů.

Většina biskupů minority nebyla zpočátku rozhodnuta podříditi se definici koncilu. Jejich odjezd ještě před konáním slavnostního zasedání neznamenal zdržení se hlasu, nýbrž byl vyjádřením protestu. Pouze někteří z nich, jako např. Ketteler, vydali předem prohlášení, že definici přijímají. Většinou však chtěli vyčkat, být navzájem v kontaktu a sledovat, zda se dá dosáhnout nějaké revize nebo alespoň dodatku. Vždyť koncil ještě nebyl ukončen; dalo se doufat, že při projednávání biskupského úřadu v církevním schématu by mohlo být řečeno něco doplňujícího a vyvažujícího.

Různé faktory pak rozhodnutí urychlily. Německo-francouzskou válkou bylo spojení mezi oběma největšími skupinami menšiny přerušeno. Francouzští biskupové menšiny se po návratu domů ocitli v extrémně ultramontánním prostředí svého kléru. Do konce roku 1870 téměř všichni dogma přijali. Němečtí biskupové se pohybovali mezi dvěma mlýnskými kameny: v polarizaci mezi protivníky neomylnosti a jejími stoupenci. Veřejný protest profesorů a kněží proti definici, který pozvolna vedl k vytvoření „starokatolické církve“, je donutil předčasně vyložit karty a opustit svůj vyčkávací postoj. 26. srpna podepsalo 14 profesorů v Norimberku na základě Döllingerovy iniciativy jím sepsané otevřené prohlášení proti papežským dogmatům. Pod dojmem této události zasedala od 30. srpna do 1. září biskupská konference ve Fuldě. V pastýřském listu sepsaném Kettelerem vyhlásila přijetí a závaznost dogmatu o neomylnosti; chybělo ovšem ještě šest německých biskupů menšiny.

³⁷ L. Veillot, *Rome pendant le Concile* (Paříž 1927), 535.

Nakonec se naděje na pokračování koncilu vytratily: v důsledku války byly francouzské ochranné oddíly staženy a církevní stát tak zůstal bez jakéhokoli vojenského zabezpečení. Italové 20. září zabrali Řím a ukončili tím existenci církevního státu. O měsíc později odložil Pius IX. koncil na dobu neurčitou. Při oznamování dogmatu učinili biskupové zkušenost, že je možné přednést v pastýřských listech a spisech umírněnou interpretaci dogmatu, vůči které Řím nebude mít námitky. Takto postupoval především bývalý koncilní tajemník Feßler, biskup ze St. Pöltenu, Ketteler a Krementz (Ermland). Dogma o neomylnosti tedy nestálo a nepadalo s výkladem jestřábů, jako byli Senestrey a Manning. Dalo se interpretovat i ve smyslu menšiny.

Do jara 1871 tak téměř všichni biskupové rozhodnutí koncilu přijali. S výjimkou jednotlivců ještě chyběl maďarský episkopát. Tam nedocházelo k žádné veřejné polarizaci, která by biskupy přiměla k jednoznačnému vyjádření. Maďarský stát zavedl jako preventivní opatření opět „placet“ a většina maďarských biskupů dbala na dohodu se státem a chtěla se vyhnout konfliktu. Jen pomalu a neochotně zde došlo na nátlak kurie a nunciatury k „podrobení“ biskupů, probíhajícímu postupně ještě celá léta. Posledním byl Stroßmayer, který neomylnost přijal teprve za Lva XIII. v roce 1881.

Žádný bývalý biskup menšiny se v konečném důsledku od Říma neodklonil. Je známo, že někteří maďarští biskupové a biskupové východních církví nikdy nepodali výslovné prohlášení o přijetí definice. U jiných, mezi nimi i u Hefeleho, se dá považovat za jisté, že definici přijali jen navenek, ale ne z přesvědčení. Další, jako např. Maret v případě neomylnosti a melkitský patriarcha Jussef nebo chaldejský patriarcha Audu v případě jurisdikčního primátu, spojovali své přijetí s omezujícími podmínkami a interpretacemi, které Řím sice neschvaloval, ale nakonec je stejně přijal.

V Německu a ve Švýcarsku vedl přetrvávající veřejný odpor především z kruhů blízkých státu a kruhů vzdělaného měšťanstva, proti nimž biskupové zasahovali formou exkomunikací, k vytvoření „starokatolické“, příp. „křesťanskokatolické“ církve. Döllinger byl 17. dubna 1871 veřejně exkomunikován poté, co týden předtím jako jeden z posledních německých biskupů dogma oficiálně přijal i Hefele. Exkomunikace Döllingera znamenala definitivní zlom. Organi-

začně sice nevstoupil do rodícího se starokatolického hnutí a církve, ale převzal její vedení po duchovní stránce. Od jara 1871 docházelo k vytváření starokatolické obce, které bylo završeno uprostřed roku 1873 volbou a biskupským svěcením bývalého vřatislavského profesora Reinkense. Jeho svěcení se ujal biskup Heykamp z Deventeru z „jansenistické“ utrechtské církve.